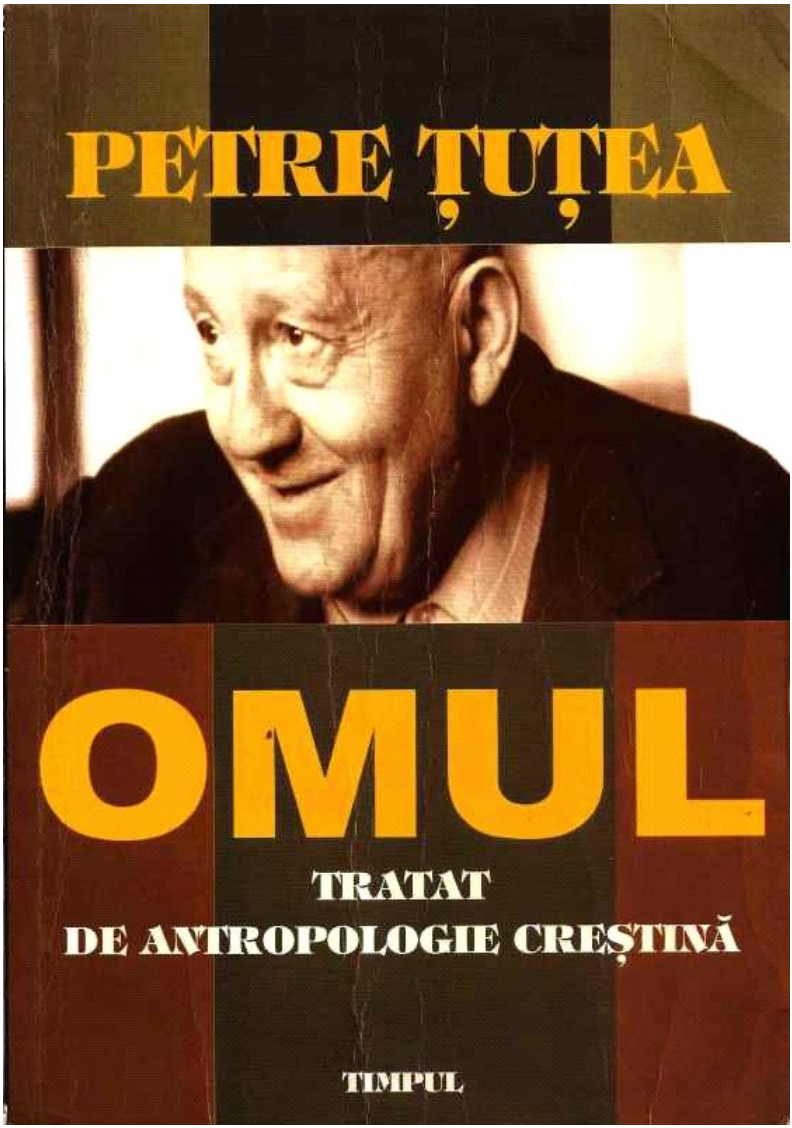


Teologia este ştiinţa Realului, a Divinităţii revelate teofanic, teandric şi trinitar, cum transmite istoria sacră şi tradiţia sacră.

Există un singur Adevăr. Mai multe adevăruri înseamnă niciun adevăr. Adevărul unic este impus de necesitatea categoriei unităţii reale a vieţii şi lumii.

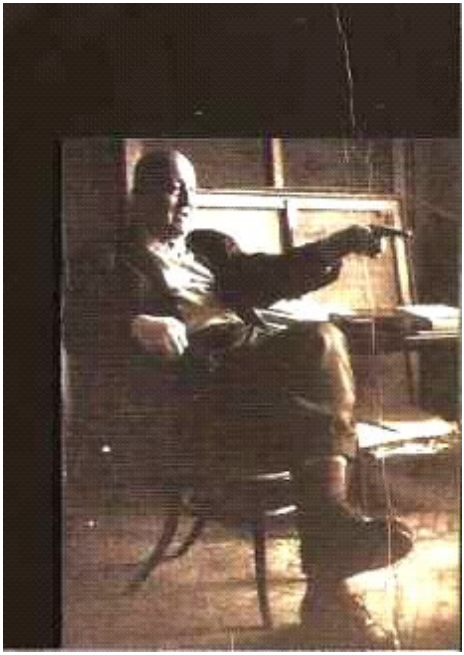
Ştiinţa omului, presupus autonom, este sediul

foloaselor trecătoare şi comodităţii mintale, a axiomelor şi invarianţelor.

Arta hieratică reflectă imperfect Transcendenţa. Arta plăcerii reprezintă înclinările naturale ale omului, mişcându-se în formele apariţiei, dispariţiei şi satisfacţiilor trecătoare.

Nu există Katharsis artistic, de tip aristotelic, ci ritualic. «Eticul în artă» este normativ arbitrar, ţinând de deciziile omului, care nu poate crea o ordine morală reală, ci o ordine de drept, variabilă, pe măsura trebuinţelor lui.

Omul, presupus autonom, poate fi izvor de păreri utile, plăcute, comode, gratuite sau eronate.



Eu; eu şi tu; eu şi lumea; subiect-obiect; aici şi dincolo; adevăr şi eroare; îndoială şi certitudine; dogmă şi normă; semn şi lucru; întrebare şi soluţie; căutare şi primire; viaţă şi moarte; nemurire şi moarte absolută; creaţie şi imitaţie; fericire şi nefericire; mântuire şi damnaţie.

Primitorul cu har este scos din neliniştea produsă de

lumea întrebărilor de Dumnezeu atotputernic şi iubitor. În fond, aici, omul imperfect trăieşte polaritatea sacru-satanic. Se mişcă între cele două cetăţi augustiniene: *civitas dei* şi *civitas terreni sive diaboli.* De ce? Nu ştim. Fiindcă păcatul originar este *felix culpa* Sf. Augustin) starea omului păcătos este inexplicabilă, după venirea Mântuitorului prilejuită de acest păcat. Omul, la scara lui «ştie neştiind» poziţie socratico-creştină. La această scară, adevărul, binele şi frumosul sunt aparente. *Homos Stultus* a pierdut, din orgoliu, înfăţişarea primită de Sus, înecându-se în el şi-n lucruri, renunţând la «sprijinul Ghidului Divin».

Petre **ŢUŢEA**

Petre ŢUŢEA
OMUL
Tratat de antropologie creştină

CUPRINS

PETRE ŢUŢEA ÎNTRE FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE
PROBLEMELE
SISTEMELE
STILURILE CULTURALE
PRIMIREA CERTITUDINII ÎNTRE FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE

PROBLEMELE SAU CARTEA ÎNTREBĂRILOR

INTRODUCERE
PROBLEMA
Probleme
Teologie, filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică
Ce poate spune filosofia despre perfecţiune
Teologia
Teofania

Termeni
Viziunea creştină
Creaţia *ex nihilo*
OMUL
Probleme
Spontaneitatea
Dorinţa închipuirea
Mirarea
Curiozitatea
Teocentrism
Ideal şi scop
Problemele omului
—Probleme văzute practic-fictionalist
—Antinomiile
—Jocul vieţii şi al morţii
—Teocentrism
—Intuiţionism
—Demonism şi întrebare
—Inspiraţia şi căutarea
—Libertatea
—Criticismul
Kant
Hegel
Fichte
Goethe
—Antropologia
Monada
Relaţia suflet-corp
Teodiceea
Faptele spiritului
—Formarea existenţei individuale
—Formarea societăţii
—Modalităţile devenirii omului
Formele luptei omului cu natura
Animalism şi homonism
Spirit şi materie
Absolutul şi infinitul
Etnicul şi umanul

—Omul, lumea şi sistemul
Interpretarea
Creaţie şi imitaţie
Formă şi context
Sursa aristotelică
Inspiraţia şi căutarea
Limbajul
Limbi
ÎNCHEIERE

SISTEMELE SAU CARTEA ÎNTREGURILOR LOGICE, AUTONOM MATEMATICE, PARALELE CU ÎNTREGURI ONTICE

PREZENTARE
Sistemele sau Cartea întregurilor logice
Geneza şi natura sistemelor
Creaţia
Ştiinţa
Sistemele
—Realitatea
—Aparenţa
—Natura
Cearta universaliilor
Idealism şi materialism
Substanţa
—Subzistenţa
Omul
—Inspiraţia lui Nietzsche
Disociaţii
Omul teoretic
Cunoaşterea
—Cunoaşterea mistică
—Cunoaşterea psihologică
Preambul Kant
—Logica transcendentală
—Ambiguităţi
—Libertatea
—Nemurirea

—Autonomia
—Tipuri de eu
—Kantianism
—Imperativele
—Postulatele raţiunii pure, practice în genere
—Aufklärung Iluminism)
—Omul lui Kant I)
—Omul lui Kant II)
Despre suflet
—Respingerea dovezii lui Mendelssohn asupra constantei sufletului
—Sufletul
—Spiritul
Psihologia
—Psihologia ca ştiinţa
—Psihanaliza I)
—Psihanaliza II)
—I Unitate şi Identitate
—II Simplitatea
—Sufletul lumii
—Psihologie II)
Omul teoretic
Omul întreg
Limbaj european
Scurtă substantivizare
Relaţie logic-ontic
—Excurs
—Digresiune
Definiţiile şi sistemele
Este posibil un sistem unic?
Ce este holismul
Sistem şi veracitate
Sistem

SISTEMELE

A. PREZENTARE

B. REPERE

1. Omul Antichităţii

2. Omul religios
3. Omul Renaşterii
4. Omul exterior
C. STĂRI
D. FIGURI
E. STILURI
1. Barocul
2. Romantismul
3. Existenţialismul
F. CIVILIZAŢIA
G. ÎNCHEIERE. STILUL TEATRULUI SEMINAR

DOGMELE SAU PRIMIREA CERTITUDINII
TEOLOGIE
ŞTIINŢA SACRĂ, ESENŢA ŞI DOMENIUL EI
SIMPLITATEA LUI DUMNEZEU
BINELE ÎN GENERAL
BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU
INFINITATEA LUI DUMNEZEU
EXISTENŢA LUI DUMNEZEU ÎN LUCRURI
CONSTANŢA DIVINĂ
ETERNITATEA LUI DUMNEZEU
UNITATEA LUI DUMNEZEU
CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU
NUMELE DIVINE
SCHIŢĂ DESPRE ADEVĂR LA TOMA D'AQUINO
EVDOKIMOV – DOGMATICA ORTODOXIA)
J. Böhme
Epicur
Lucreţiu
Descartes
Immanuel Kant
EXISTĂ DUMNEZEU?

ADDENDA ÎNTRE FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE
CREAŢIA
MAGIA
MISTICA

Termeni fundamentali
Dumnezeu
Dumnezeu în conştiinţa filosofică
MITOLOGIA
MITUL
Întrebări
Terminologie
Limbajul religios
Este mitologia religie?
TRIUMFUL APARENT AL SOFISTICII ASUPRA RAŢIUNII
Viziune creştină
Sofistica
Reflexologia
Behaviorism
Protagoras
Gorgias
Nihilismul lui Gorgias
SOFISTICA
Epoca luminismului grec
Conceptul antic al sofistului
SOCRATE
RELAŢIA SUBIECT-OBIECT
KANT
Omul
Natura
Tipologie

Indice de nume

PETRE ŢUŢEA Boteni-Muscel-6 octombrie 1902, Bucureşti-3 decembrie 1991), filosof, gânditor creştin, legiuitor. Născut într-o familie de preoţi ortodocşi, la 9 ani rămas orfan de tată, ajunge copil de trupă într-o unitate militară din Câmpulung. Remarcându-se prin inteligenţă, este trimis să urmeze liceul teoretic. Cursul inferior îl urmează la Liceul *Dinicu Golescu* din Câmpulung, iar cel superior la Liceul *Gheorghe Bariţ* din Cluj. În perioada

1924-1930 s-a aflat la Cluj unde, în urma deciziei unui conciliu de militari, va urma Facultatea de drept. Remarcat în cercurile intelectualilor ardeleni, va fi trimis, de marele om politic A. Vaida-Voievod, să studieze formele de guvernământ la Universitatea *Humboldt* din Berlin. În studenţie, la Cluj, a scos împreună cu Petre Pandrea, o revistă cu orientare oarecum de stânga. Întâlnindu-se la Berlin cu Nae Ionescu, de care îl va lega o mare prietenie, şi întrebat: „Domnule Ţuţea, tot de stânga, tot de stânga? el a răspuns; „Nu, nu mai sunt de stânga, am evoluat”. „Domnule Ţuţea, nu există evoluţie, există lămurire! (în altă variantă – „omul, domnule Ţuţea, nu evoluează, nu devine, ci se dumireşte”). Ideea de evoluţie, raportată la nivel spiritual, este o prostie. Spiritul nu evoluează, este aşa cum l-a făcut Dumnezeu! Esenţele nu se schimbă”.

Revenit în ţară, se implică în politică. Scrie articole şi studii economice şi politice; participă la viaţa spirituală, culturală şi ideologică a timpului. La Bucureşti îşi întâlneşte propria generaţie ce are cu totul alte vederi, alte orientări – naţionaliste. Are contacte cu fruntaşii generaţiei: Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Ernest Bernea etc. Atunci s-a întrebat: „Cine sunt eu şi ce vreau? şi declară: „Mi-am făcut proces de conştiinţă, o analiză a propriei mele atitudini şi mi-am spus că locul meu, ca fiu de preot şi de muscelean, este aici! Asta e generaţia mea! Ăsta e idealul generaţiei mele şi mă încadrez în ea!” După nesemnificative apropieri de cercurile de stânga, *se dumireşte* (cum spunea Nae Ionescu) şi se situează ferm pe poziţii politice de dreapta, poziţii de la care nu a abdicat niciodată, inclusiv în temniţele comuniste, unde, în două rânduri, s-a încercat *reeducarea* lui.

În timpul guvernării mareşalului Antonescu a fost numit director general în Ministerul Economiei. Regimul comunist îl aruncă, alături de atâţia alţi mari bărbaţi ai neamului, în temniţă, cu o condamnare de 5 ani (1948-1953). În 1956 este din nou arestat, sub acuzaţia falsă că vrea să organizeze un cuib legionar (era după

evenimentele din Ungaria) şi este condamnat la 18 ani muncă silnică, din care execută 8 ani – până în 1964. Ca deţinut politic a fost purtat prin închisorile de la Bucureşti, Aiud, Ocnele Mari, Jilava. După eliberare, trăieşte în Bucureşti, având o pensie mică, suplimentată de alta, la fel de mică, din partea Uniunii Scriitorilor. A fost publicat, în acea perioadă, de Gheorghe Pituţ, în diferite almanahuri, sub numele de Petre Boteanu. Şi-n închisoare, şi-n libertate nu a încetat să propovăduiască valorile spirituale creştin-ortodoxe şi iubirea pentru Neamul Românesc. A încetat din viaţă la 3 decembrie 1991, în Bucureşti. Înhumarea a avut loc în satul natal. A fost cel mai strălucit reprezentant al generaţiei sale, al generaţiei patronate de Nae Ionescu, al generaţiei lui Vulcănescu, Cioran, Eliade, Noica. Opera lui fundamentală este: *Omul – Tratat de antropologie creştină* din care a definitivat: I.

— *Problemele sau cartea întrebărilor,* II.

— *Sistemele sau Cartea întregurilor logice, autonom-matematice, paralele cu întreguri ontice*, III.

— *Stilurile*; IV.

— *Disciplinele Matematică, Fizica – ştiinţa ştiinţelor naturii)* doar fragmentar; V. – *Dogmele sau situaţia spiritului în imperiul certitudinii* considerată de autor „pilonul întregului *Tratat*" din care n-a finalizat decât cca. 140 de pagini.

În 1992 au apărut: *Bătrâneţea şi alte texte filosofice* (editura Viitorul românesc), *Mircea Eliade* (biblioteca revistei Familia); *între Dumnezeu şi Neamul meu* Fundaţia Anastasia – editura Arta grafică) antologie parţială de interviuri şi eseuri apărute, după 1989, în diverse publicaţii. Tot în 1992 au mai apărut: *Omul – Tratat de antropologie creştină – Problemele sau cartea întrebărilor* (editura Timpul, Iaşi), *Philosophia perennis* (editura Icar, Bucureşti)*; Reflecţii religioase asupra cunoaşterii* (editura Nemira, Bucureşti); *Proiectul de tratat. Eros* (editura Pronto, Braşov, editura Uniunii Scriitorilor, Chişinău). În 1992 au apărut şi două cărţi cu şi despre: Dumitru Trancă, *Clubul pensionarilor* (editura

Edimpex-Speranţa), Radu Preda, *Jurnal cu Petre* Ţuţea (editura Humanitas).

În 1993: *321 de vorbe memorabile ale lui Petre Ţuţea* (antologie realizată de editura Humanitas, Bucureşti), *Omul – Tratat de antropologie creştina – Sistemele sau Cartea întregurilor logice, autonom – matematice, paralele cu întreguri ontice* (editura Timpul, Iaşi), în 1994: *Nelinişti metafizice* Editura Eros, Bucureşti), în 1995: *Filosofia nuanţelor* Editura Timpul, Iaşi).

În 1998*: Manifestul revoluţiei naţionale* (calitate de coautor, editura Crater, Bucureşti)

În 2000*: Omul – Tratat de antropologie creştină – Dogmele sau primirea certitudinii* Editura Timpul, Iaşi); *Ieftinirea vieţii* Editura Elion, Bucureşti).

În 2001: *Omul – Tratat de antropologie creştină – Filosofie şi teologie* Editura Timpul, Iaşi); *Reformă naţională şi cooperare* Editura Elion, Bucureşti).

PETRE ŢUŢEA ÎNTRE FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE

PROBLEMELE

„Omul integral atotcuprinzător este mister şi teandric, înviere şi mântuire”.

Petre Ţuţea, *Problemele sau Cartea întrebărilor)*

La începutul anilor ’70, când l-am cunoscut pe Maestrul Petre Ţuţea, eram student la Politehnica bucureşteană şi frecventam, ca proaspăt aspirant la gloria literară, restaurantul Uniunii Scriitorilor din casa lui Sadoveanu, de pe calea Victoriei. Aici, în una din după-amiezi, un bătrân înalt şi falnic, cu, încă de pe atunci, o chelie glorioasă, a intrat, perorând despre Sofocle şi încercarea rudelor lui de a-l lua sub tutelă, pe motiv că-i iresponsabil, senil şi trebuie îngrijit ca atare; drept răspuns la intenţiile rudelor, Poetul a participat la concursul dramatic din Atena acelui timp cu piesa

Antigona. Astfel, cum spunea Ţuţea (v-aţi dat seama că el era): „La 90 de ani le-a tras o *Antigona!*”, râzând încântat şi aşteptând, cum îi era obiceiul, susţinerea şi aprobarea auditoriului.

Am mai avut şansa, de câteva ori, să-i stau în preajmă. E drept, pe atunci nu realizam dimensiunile reale ale gânditorului, şi aceasta mai ales din lipsa posibilităţilor de cunoaştere a vieţii, operei şi poziţiei sale în cadrul generaţiei din care a făcut parte. Repartiţia de la terminarea facultăţii, undeva în nordul Moldovei, a întrerupt, practic total, legătura cu bătrânul Maestru.

A venit decembrie 1989, odată cu el libertatea atât aşteptată şi sperată, şi iată, visul din adolescenţă, de a scoate o revistă, s-a materializat.

La începutul lui ianuarie 1990, lansam la Iaşi săptămânalul *Timpul*, ce-şi propunea a continua linia *Timpului* eminescian. Din al treilea număr, apărut tot în ianuarie 90, am început publicarea în serial al primului volum, *Problemele sau cartea întrebărilor din Omul – Tratat de antropologie creştină* al marelui gânditor creştin Petre Ţuţea. Am continuat să public, în serial din acest volum, până în octombrie 1991, când am plecat de la revista *Timpul* (unde intrasem în conflict cu „sponsorii”) la revista *Cronica.*

Ultima oară când am vorbit cu Petre Ţuţea, acesta se afla la aşezământul *Christiana.* Am discutat ultimele detalii privind editarea acestei cărţi. L-am întrebat despre Nae Ionescu şi Mircea Vulcănescu; nu mai avea vigoarea şi forţa spiritului atât de mult admirate, îşi pierduse vlaga, deja era mai mult în cer decât aici, cu noi. I-am promis atunci, – era la sfârşitul lui mai 91 – că voi face tot posibilul ca, în timp util, să aibă în mână acest prim volum tipărit. N-a fost să fie. Greutăţile financiare şi de altă natură m-au împiedicat. Între timp au apărut câteva cărţi semnate de Maestru, cuprinzând părţi din operă, mai puţin semnificative pentru marele gânditor creştin ce era.

Sper că de acolo, de Sus, cum îi plăcea lui să spună, să îmi acorde clemenţă, pentru că motive în afara voinţei

mele m-au împiedicat a mă ţine de cuvânt cu editarea primului volum din *Tratat*, în timpul vieţii sale.

Petre Ţuţea impune, în *Tratatul de antropologie creştină*, triunghiul Dumnezeu, natură şi om. Definind şi redefinind din punct de vedere teologal termenii, străbate, în viziune creştină, gândirea filosofică de la Aristotel la Heidegger şi afirmă că „există o singură cale spre adevăr: calea creştină”.

Viaţa „omului întrebător la nesfârşit” are loc sub semnul, permanent punctat dialectic, al neîmplinirii. Suntem avertizaţi, încă de la început, cum trebuie să înţelegem „repetatele afirmaţii şi substantivizări”, ca încercări prin care aflăm „natura dogmatic creştină a adevărului şi limitele capacităţii omului întrebător, care nu depăşeşte utilul, comodul şi plăcutul”.

Cartea întrebărilor este cartea omului istoric care şi-a început existenţa odată cu pierderea Paradisului, adică a „nemuririi, libertăţii şi împlinirii”. Aici, în lumea noastră, în istoria profană, *problema – întrebarea* „menţine omul într-o permanentă nelinişte în relaţiile sale cu Divinitatea, cu Universul, lucrurile, cu semenii şi cu sine”. El nu poate să-şi răspundă decât ca o „făptură nedeplină”, rătăcind în spaţiu şi ameninţată permanent de jocul vieţii şi al morţii”.

Existenţa speciei este asigurată, în viziunea scepticilor şi cinicilor, de *homo stultus*, pe când lucizii o consideră datorată lui *homo religiosus.* Celelalte tipuri umane sunt nesigure, copleşite de orgoliu, de setea de putere, de pofta de plăceri şi interese oarbe. De altfel, autorul afirmă că: „ordinea creştină se va instaura când, prin graţie divină, vor dispărea: cultul forţei, orgoliul, ura şi maniheismul”.

Pentru a accede la adevăr, „omul zilei faustice pământene”, în mişcarea lui aparentă pe drumul rătăcitor al aşa-zisului progres, trebuie să rămână în triunghiul creştin: „Dumnezeu este, cele două lumi sunt, omul este”. Setea de absolut a omului a fost împlinită doar de religia creştină. *Umanismul*, în concepţia gânditorului, a

determinat, începând chiar de la sofişti, apariţia unui om răufăcător, indecent, stupid, care, în mărginirea lui, se mişcă, sub pecetea absurdului, între „autonomie iluzorie şi heteronomie iluzorie a naturii goale”. Adevărul, transcendent în esenţă, este inexistent în om, şi în natură.

Pentru creştin, esenţiale sunt: naşterea, botezul, cuminecătura, confesiunea, existenţa desfăşurându-se aici prin rugăciune, post, castitate, sărbători, toate asigurând „trăirea misterelor simbolice eliberatoare”, în lumea de *aici* şi în cea de *dincolo.* Petre Ţuţea este redundant, fiindcă, aşa cum spune într-un loc, ideile sunt „repetabile în mod necesar într-o antropologie religioasă, ca ştiinţă a omului etern, a creaturii nemuritoare”.

În *Cartea întrebărilor*, „omul este scos din sfera mistică a explicaţiei”.

Petre Ţuţea, în *Tratatul de antropologie creştină*, ni se adresează – folosind cuvintele Sf. Ap. Pavel din *A doua scrisoare către corinteni* – „ca unora care n-avem în vedere cele ce se văd, dar cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd, sunt vremelnice, pe când cele ce nu se văd, sunt veşnice”.

Pe gânditorul creştin, care este Petre Ţuţea, îl interesează doar sub aspect mistic *omul real* şi faptele sale şi aceasta numai atunci când „păstrează chipul lui Dumnezeu”. Omul bioistoric este „întristător”, creştinismul, în concepţia gânditorului, este singura „religie a libertăţii”.

Omul *autonom, nu cel real*, raportat la timpul segmentat istoric, este neliniştit prin vidarea timpului „de punctarea sacră a sărbătorii”, cum la fel şi spaţiul vieţuirii îi este lipsit „de punctarea sacră a templului”.

Dacă dorim să avem o explicaţie de unde vin căutarea, rătăcirea, neliniştea întrebărilor etc., Ţuţea ne arată ca sursă iniţială „păcatul originar”, păcatul biblic, iar toate suferinţele noastre, după venirea Mântuitorului, nu sunt decât „rest de păcat originar”.

Destinul omului, „desfăşurându-se sub cupola Absolutului”, se leagă în cer şi tot acolo se dezleagă,

adevărată *Carte a lui Iov.* De la iniţială şi presupusa mirare din primordii, cu funcţia ei trezitoare, pe căile cunoaşterii, şi până în prezent, omul autonom n-a înaintat „un pas spre Absolut”.

Oricum, în această lume, în care „singurătatea este privilegiul sfinţilor”, misterele pot fi pătrunse nu prin iniţiere, ci prin inspiraţie. Aici, salvarea şi mântuirea omului creştin sunt date de „alegerea drumului drept în lumea ispitelor”, pentru că, aşa cum spune Biblia şi reafirmă Petre Ţuţea, „creştinul cunoaşte prin iubire”.

Ştiinţa şi filosofia acestei lumi nu scot omul din cunoscuta „grotă platonică” unde, imanentist, sunt proiectate „lumini false în întuneric”. *Grota platonică*, Petre Ţuţea o consideră ca „metafora perfectă a cunoaşterii omului, neasistat de Divinitate”.

Omul real, omul etern, mai exact misticul, credinciosul, îşi cunoaşte şi ca atare îşi trăieşte împăcat tristeţea *limitelor*, „se roagă, aşteaptă şi ascultă, ştiind că există libertatea reală”, iar întrebările nu duc la adevăr, ci doar scormonesc nevoile omului autonom, înşelat de nimereală şi permanent captiv al întâmplărilor.

Pe drumul cunoaşterii, demnităţii, libertăţii, adevărului şi mântuirii, *calea credinciosului* este „umilinţa în rugăciune, urmată de aşteptare, răbdare şi ascultare”, în schimb *necredinciosul* îşi poartă cu obstinaţie disperarea, mărginirea, resemnarea şi veşnica teamă de moarte şi de neantul atotcuprinzător. Dar ceea ce tulbură, dezbină şi preocupă până la obsesie lumea actuală este ideea libertăţii, cu atât mai gravă şi mai neliniştitoare cu cât este căutată la „un nivel al existenţei la care nu poate fi găsită”.

Dacă păcatul din primordii, făptuit în grădina Edenului, când strămoşii omului s-au înfruptat din pomul cunoaşterii, ne-a alungat din Paradis, Mântuitorul, prin venirea lui, a deschis din nou calea spre pomul vieţii, astfel redând omului dreptul de a participa cu îndreptăţire la perfecţiunea divină, conferindu-i „viaţa veşnică şi libertatea absolută”, imposibil de aflat aici pentru omul

istoric.

Nu criza politică sau cea economică s-au abătut cu adevărat asupra noastră, ci, în concepţia gânditorului creştin Petre Ţuţea, *marea criza umanistă* a orgoliului, autodeterminării, în care Divinitatea este scoasă din ecuaţia existenţei.

Războiul sfânt, ca ultima *ratio dei*, se va duce împotriva *umanismului* pentru triumful omului liber, eliberat de constrângerile semenilor şi naturii. Avem o altă prefigurare a sfârşitului civilizaţiei, nu în viziunea spengleriană demonizată, ci sub raţiune Divină.

Între cele patru relaţii fundamentale care caracterizează viaţa omului, şi anume: Dumnezeu-om, natură-om, societate-om, şi relaţia omului cu sine însuşi, Ţuţea consideră că în afară de relaţia Dumnezeu-om, restul sunt imanente, şi nu primesc autonomie reală, ci doar una relativ-comodă şi mai totdeauna nocivă.

Petre Ţuţea ar putea fi acuzat de agnosticism, de faptul că ar refuza omului dreptul la cunoaştere, cât şi dreptul acestuia de a încerca pătrunderea în lumea misterelor. Din contră, gânditorul declară că „întrebările trebuie puse, chiar dacă sunt insolubile, aporiile rafinând spiritul şi menţinându-l treaz”.

Ţuţea crede că spiritul uman este *atotoglinditor*, înăuntru lumii, dar nu *atotfăcător*. Faptele spiritului sunt primite din primordii, nu-i aparţin, desfăşurarea lor în timp şi-n spaţiu, aşa-zisul progres, sunt doar istorie ca damnaţiune.

Omul preprogramat al lui Konrad Lorenz este explicat teologic de Petre Ţuţea, care consideră că omul, fiind creat, nu creează, ci se manifestă după principii stabilite din primordii de Divinitate.

Ce spune gânditorul despre *Omul creştin?* „Sunt creat, exist, trăiesc şi cred şi mi-ajunge că sunt şi ştiu unde merg. Această ştiinţă mi-a fost arătată prin Mântuitorul nostru”.

Despre ritualul creştin şi autoritatea acestuia de a fi *singurul ritual adevărat*, în concepţia lui Petre Ţuţea,

Mircea Eliade s-a ferit, cu metodă, a susţine, în marea sa *Istorie a credinţelor şi ideilor religioase,* ceva în acest sens.

Despre afirmaţiile din *Problemele sau Cartea întrebărilor* cu privire la adevărul religiei creştine, gânditorul teologal Petre Ţuţea ne spune că au la bază nu o judecată de valoare, ci credinţa lui argumentată prin epifanie.

Pentru a nu rătăci, trebuie să rămânem permanent în triunghiul Dumnezeu, natură şi om.

SISTEMELE

Existenţa lumii viitoare nu este o speranţă umană, ci singura idee salvatoare şi consolatoare. Pentru ca omul să nu moară în mod absolut, Dumnezeu, libertatea şi viaţa viitoare sunt termenii reali ai existenţei.

PETRE ŢUŢEA, *Sistemele sau Cartea întregurilor logice*)

Ajungând la editarea celui de-al doilea volum din *Omul – Tratat de antropologie creştină* al Maestrului Petre Ţuţea, credem necesar şi strict istoric a trece în revistă evenimentele provocare de apariţia întâiului volum. Acesta a fost lansat pe 6 octombrie 1992, de ziua de naştere a Maestrului, în cadrul zilelor culturale ale revistei *Poesis*, de la Satu Mare. În ce priveşte receptarea autorului şi cu osebire a primului volum din *Tratat de antropologie creştină,* are un aer obscur şi acoperit de o linişte, mai ales în revistele de cultură, provocată, se pare, de lipsa unui punct de vedere ferm din partea unei autorităţi în domeniu.

Cu excepţia domnului Laurenţiu Ulici, care are puterea să-şi revizuiască punctul de vedere iniţial în care Socratele nostru ar fi fost în aşteptarea unui Platon – considerat la vremea respectivă ca fiind întrupat în persoana domnului Liiceanu, cele câteva voci oarecum autorizate se grăbesc a amenda actul editorial şi a

considera nulă, sub aspect filosofic, opera Maestrului.

Dacă domnul Ulici, în cronica din *România liberă* numărul 159/30 – 31 ianuarie 1993, afirmă, după parcurgerea *Problemelor*, că Socrate a fost şi propriul său Platon, domnul Zigu Ornea, într-un articol apărut în numărul 3/1993, la rubrica permanentă ce o susţine în România literară, declară, tangenţial la cartea în discuţie: „De curând am citit primul volum din *Omul – Tratat de antropologie creştină* apărut la editura ieşeană *Timpul.* Am studiat filosofia, i-am citit pe unii dintre marii filosofi ai lumii, cât de cât abilitat, pot mărturisi, cu mâna pe inimă, că valoarea acestui tratat filosofic este inexistentă. Dacă editorul l-ar fi stimat cu adevărat pe Ţuţea nu i-ar fi publicat scrierea”.

Ce surprinde, la un cronicar al ediţiilor „cât de cât abilitat”, este folosirea unor instrumente critice, cel puţin ciudate pentru cineva care declară că a „studiat filosofia”; susţinând „cu mâna pe inimă că valoarea acestui tratat filosofic (neclar rămâne din unghiul cronicarului, supranumele filosofic) este inexistentă”. Dacă domnul Ornea ar fi citit primele pagini din postfaţă, ar fi remarcat că Maestrul dorea şi ar fi fost o mare bucurie pentru el dacă şi-ar fi văzut această primă carte, din *Tratat,* editată în timpul vieţii. Oricum, nu stă în picioare aserţiunea din acelaşi articol cum că publicarea acestei scrieri „îi încalcă, de fapt, voinţa nesocotindu-i-o grav”.

Un alt „prieten” al lui Petre Ţuţea este editura *Humanitas* care face tot posibilul în a-l discredita ca autor şi a-l afirma ca simplu purtător de vorbe nu lipsite de spirit, în a-l mioritiza şi clasa drept un Mitică de cafenea care s-a risipit, e drept genial, dar numai oral. Nu voi mai diseca motivaţia acestei atitudini, dar a afirma în prefaţa la *321 de vorbe memorabile ale lui Petre Ţuţea*: „În cazul lui Ţuţea este nevoie de alt autor – editorul – care să consacre oralităţile ca operă şi să-i dea dimensiunea obiectivării ei”, îmi pare cel puţin o lipsă de smerenie. Ţuţea, indiferent ce-am face noi, este autorul unui tratat ce, ne place sau nu ne place, va marca o dată în cultura

românească.

N-aş vrea să cred că lipsa exclusivităţii în publicarea lui Ţuţea a provocat domnului Liiceanu, poate inconştient, o astfel de reacţie, aproape negustorească, faţă de editarea, mai ales a *Tratatului* despre care, în emisiunea TV de miercuri 30 iunie 1993, afirmă că este „nul filosofic”, argumentând că după citirea primelor două pagini din volum moare de plictiseală, într-o astfel de viziune pot plictisi la fel de bine şi Kant şi Heidegger şi, nu-i aşa, Noica.

Se vede, şi la Dl. Ornea şi la Dl. Liiceanu, că în lipsa argumentelor solid construite cel mai simplu este să se apeleze la calea strict impresionistă de receptare, accesibilă şi scuzabilă pentru cititorul de rând. Este o atitudine aproape esopică, unde vulpea decretează că strugurii sunt acri pe motiv că numai aşa pot fi din moment ce nu poate ajunge la ei.

E adevărat, Ţuţea în scris nu este şi nici nu vrea să fie sclipitor, ci, cum declara lui Radu Preda: „În limba scrisă eu sunt om de dicţionar, adică ceea ce mă interesează nu este atât strălucirea stilistică, cât precizia terminologică a cuvintelor. Când vorbeşti, mai colorezi ici şi colo. Dar în general nu colorez, deoarece colorând, sunt braconier în teren interzis”.

Deşi Dl. Liiceanu în cartea amintită declară că „zeul nu a stat niciodată în colţul camerei când Ţuţea a scris”, aş aminti doar afirmaţia lui Heraclit, când a fost vizitat de admiratori, că totuşi „se află zei şi aici”. Cât priveşte posteritatea Maestrului, aceasta nu se reduce la „cincizeci de pagini” cât ar voi unii, şi acelea în viziune personală.

În rest, afirm şi pe această cale admiraţia şi stima pentru omul de cultură şi editorul Gabriel Liiceanu, rămânând în aşteptarea răbdătoare, dar nu lipsită de nelinişte, a operei domniei sale ce va să vină, *Tratatul de peratologie.*

Al doilea volum din *Tratatul de antropologie creştină* (tratatul, în genere, fiind, cum spune într-un loc Petre Ţuţea, expresie presupus exhaustivă a problemelor şi

sistemelor unui domeniu) face o trecere în revistă a sistemelor ca principii şi alcătuire, cu precădere în filosofie, de la Platon la Kant şi Heidegger, în lumină teologală: de altfel singura în opinia autorului, care are acces la un sistem unic, integral şi adevărat

Osvald Külpe indică trei termeni ai cercetării filosofice: gândirea de probleme, de sisteme şi de discipline filosofice. În primul volum, *Problemele sau Cartea întrebărilor*, Petre Ţuţea se apleacă asupra problemelor filosofice fundamentale, cuprinzând aspectul teoretic al omului întrebător. În volumulII, *Sistemele sau Cartea întregurilor logice,* este vorba despre acelaşi om, dar sub aspect psihologic, gnoseologic şi logic în încercarea lui de a cuprinde ansamble, totalităţi de elemente izolate, de acelaşi fel, mase sau grupuri umane şi alcătuiri de corpuri fizice cu structuri diferite şi orice alte întreguri biologice şi biopsihice. Disciplinele au fost tratate în al patrulea volum din tratat, din păcate, doar fragmentar.

Luând ca martor istoria, Ţuţea consideră că sediul certitudinii se află în mistică, aceasta fiind legată de har, singura modalitate prin care se *depăşeşte tensiunea polară subiect-obiect,* iar gândirea sistemică, în general logică şi aparent autonomă, are de fapt caracter strict vocaţional.

Eliberarea de *iluziile progresului*, de necontenitul fluviu al istoriei, aparţine *misticii cunoaşterii* şi nu filosofiei (metafizicii), logicii, psihologiei sau gnoseologiei.

Există o permanentă opoziţie între omul real-religios-creştin, altfel zis *omul etern* şi omul istoric-imanent, altfel zis *omul teoretic,* „Omul religios creştin este pur şi simplu”, el trăieşte în lumea dogmelor; cel istoric, în lumea stilurilor, al părerilor, sub apăsarea legii entropiei – neliniştit doar în faţa morţii, absolute pentru el.

Dacă, în ce priveşte conştiinţa modernă a omului, Ţuţea consideră că I. Kant a gândit bine determinând-o pe aceasta prin metodă şi cantitativizare (fiinţa fiind metodă şi măsurare), în schimb obiectele metafizicii – Dumnezeu,

libertate şi nemurire, sunt extrapolate de acesta ilegitim în transcendenţă. Aceste trei obiecte aparţin *misticii cunoaşterii* şi nu sunt ficţiuni, cum afirmă Kant. Oricum, metoda kantiană prin formulă şi principiile care o stăpânesc nu duce la Adevăr, nici chiar cele trei facultăţi ale omului: *imaginaţia, intelectul şi intuiţia.* Nu avem acces la cunoaşterea reală fără jocul ipotezelor şi mai ales fără inspiraţie. Conştiinţa noastră, crede filosoful, face necesară existenţa Divinităţii.

Pentru început credem necesar un mic excurs prin „Sistemul filosofic şi constituirea lui în epoca modernă”, semnat de Martin Heidegger, (lucrare apărută în F.W.J. Schelling „Filosofia artei”, editura Meridiane, 1992 – ca Anexă, în traducerea lui G. Liiccanu), pentru luminarea punctelor convergente şi divergente a celor doi gânditori.

Pornind de la semnificaţia iniţială a cuvântului **sistema** – din greaca veche, Heidegger, în articolul amintit, crede că *sistemul poate să însemne mai multe lucruri*, iar faptul că această posibilitate internă de a oscila între *structura internă, îngrămădirea externă şi cadru*, chestiune caracteristică sistemului autentic, îl poate ameninţa pe acesta cu degradarea într-unul *neautentic.*

Sistemul, în adevăratul lui sens, este considerat ca sarcina, dacă nu *însăşi sarcina filosofiei.* Filosoful de la Freiburg afirmă că sistemul este structurarea de tip cognitiv a structurii şi a alcătuirii fiinţei însăşi. Iar cunoaşterea are temei doar atunci când este sigură de sine. Drept pentru care, în aceeaşi viziune, *gândirea şi certitudinea ei devin măsură a adevărului* de unde *doar ceea ce este adevărat poate să fie recunoscut ca fiinţând cu adevărat.* Pentru Heidegger, tribunalul care decide ce poate fi şi ceea ce nu poate fi, şi chiar ce înseamnă în general fiinţa, este *certitudinea de sine a gândirii.*

În acest sens, pierderea de către învăţământul ecleziastic a primatului de sursă unică şi autentică a adevărului nu va însemna că domeniul general al fiinţării, aşa cum a fost conceput de creştinism, dispare, din contră,

ordinea fiinţării în întregul ei – Dumnezeu, lumea creată, omul, parte a lumii menită lui Dumnezeu – *cere o nouă apropiere* de această dată, pe temeiurile şi având ca mijloace cunoaşterea care se *întemeiază pe sine.*

Nu este neglijată nici misiunea vocaţională a omului de geniu care susţine şi *validează în chip esenţial modalitatea de a dispune în chip liber şi prin configuraţii ale cunoaşterii* de fiinţă în structura ei.

Eliberarea omului este o situare liberă a acestuia în *mijlocul fiinţării în întregul ei,* acest întreg Dumnezeu-lume-om) conceptual are ca bază *unitatea unei structuri.*

În concluzie, în finalul articolului se emit câteva definiţii şi consideraţii gen: Sistemul este un sistem matematic al raţiunii. Sistemul este legea fiinţei, şi el este propriu *Dasein*-ului modern, iar sistemul şi caracterul de sistem desemnează poziţia modificată a cunoaşterii în adevăratul ei temei şi în adevărata ei amploare.

Problemele ridicare de sistem sunt: dacă acesta are caracter reflectoriu, altfel spus dacă *subiectul care gândeşte sistemul îl priveşte din afară* sau sistemul are ca temei o conştiinţă logică bazată pe o presupusă autonomie mintală.

Ţuţea, în acest sens, afirmă că *sistemul este un întreg logic paralel cu un întreg ontic* ce-şi depăşeşte caracterul ipotetic prin verificare.

Afirmarea sistemului ca un întreg logic paralel cu un întreg ontic, este determinată de limitele gândirii sistemice, care nu poate asigura *cunoaşterea reală* a unui ansamblu, cunoaşterea existentă în sistem doar la nivel logic-formal, fără acces la întregul ontic acesta având *rădăcină transcendentă* – de unde şi rezultă pluralitatea şi variabilitatea sistemelor ca imperfecte construcţii ale onticului, posibil ca fiind cunoscut doar în etape. Acest paralelism este produs doar în gândirea sistemică de *întregul cercetat care tace*, cât şi de incapacitatea acesteia de a-l gândi în sine.

Ţuţea consideră că *nu există sistem real* – fapt

motivat de aserţiunea: Realul are caracter religios şi este *exprimat dogmatic.* În acelaşi timp, pluralitatea sistemelor în lumea de aici este un dar al imaginaţiei, facilitat de *concretul multiform.*

Şi în acest volum, termenii realismului gnoseologic şi practic sunt consideraţi: Divinitatea, lumea – concretul multiform şi omul; acesta-i triunghiul în interiorul cărula se desfăşoară raporturile omului cu Divinitatea, cu lumea, cu comunitatea şi cu sine însuşi. *Realismul gnoseologic* fiind un rezultat al pasiunii pentru adevăr, faţă de *nominalismul sofisticii* iscat din curiozitate, mirare, nevoia şi finalitatea mărginită a omului captiv *aici.*

În viziune ţuţeană, genetica gândirii sistemice are ca temei *inspiraţia aleşilor*. În relaţia dintre real şi aparent, gândirea sistemică e *ancorată în aparenţă* unde sunt cuprinse: filosofia, ştiinţa, arta şi tehnicile existenţei. Ca sistemul să existe ca *întreg coerent şi necontradictoriu*, va trebui să exprime o unitate reală, dar la nivel sistemic. Ţuţea afirmă că nu există *unităţi reale* şi aceasta pentru că, dacă ar fi posibil, el ar trebui să alcătuiască *un sistem absolut, adică invariabil* ce ar cuprinde viaţa şi universul. Or, Realul este extramundan, cuprinde cele ce nu se văd, cum spune Sf. Ap. Pavel. În genere, ansamblele formulate logic de gândirea umană nu sunt unităţi reale, ci doar o perdea care împiedică constructorul de sistem a avea acces la *Realul transcendent în esenţă.* Cei doi termeni *Real şi Sistemic* sunt polari, pentru că în afara *revelaţiei* nu există un adevăr sistemic sau nesistemic.

Omul imanent, presupus autonom, omul istoric gândeşte nesistemic, fiind obligat de nevoi imediate, şi sistemic, *încercând să construiască logic întreguri (ansambluri)* constrâns fiind de raţiuni teoretice şi practice.

Sub raportul veracităţii sunt evidente deosebirile între religie şi ştiinţă şi, cum afirma şi Heidegger în articolul citat, Ţuţea susţine: *Calea acestor două moduri ale existenţei umane nu se poate întâlni niciodată într-o sinteză unificatoare*, anulând iluziile unor teologi, cum ar fi

Toma d'Aquino sau chiar Pascal. Teologia, ca ştiinţă a Adevărului, *exclude orice întrebare*. Ca şi Heidegger şi nu numai, Ţuţea vede în limbajul matematic, care este dedus, singurul vehicul al fenomenelor în ştiinţele naturii, lumea fiind *întregul matematic al fenomenelor*, cât şi sinteza totalităţii lor.

Este legitim, ţuţean vorbind, o singură îndrăzneală a omului *aici*, cea a *omului religios* care gândeşte sub lumină harismatică.

Atât devenirea, cât şi *iluziile progresului* au ca explicaţie păcatul din origini, când omul a pierdut: fericirea paradiziacă, libertatea şi nemurirea (cea din urmă a nu se confunda cu *forma iluzorie a gloriei).*

Viziunea *bărbătesc-panteistă* a existenţei preconizată de Nietzsche, Ţuţea o clasifică drept *literatură biologică neconsolatoare,* greu de acceptat chiar de aleşii marilor energii morale. Este cel puţin ipocrit un om care acceptă principiul morţii absolute dând sens *devenirii iluzorii*, când totul este creat, predeterminat, iar acest joc dintre necesitate şi întâmplare, apariţie şi dispariţie, existenţă şi nonexistenţă şi neantul sunt goliţi de adevăr. Şi aceasta pentru că omul, fie sistemic, fie nesistemic, nu poate gândi relaţia dintre transcendenţă şi imanenţă, fundamentală pentru adevăr, în ce priveşte vidul, acesta e lăsat de gânditorul creştin în seama dialecticienilor materialişti şi idealişti.

Elementele constitutive necesare în construirea unul sistem sunt: *subiectul* (iniţiatorul, cel care a intuit ansamblul de fenomene/elemente); *obiectul* (ansamblul fenomenelor diferite gândite relaţional); *disciplinele* (alcătuire conceptual-logică şi care intră în sistem); *limbajul* (care poate fi normativ sau logic simbolic pentru ştiinţele sociale şi comun pentru ştiinţele naturii); *forma* (cauza formală a lui Aristotel supranumită cadru la Heidegger).

Ca orice *alcătuire umană*, sistemul este definibil, inexplicativ, dar relativ util şi comod orientator, el nedepăşind *jocul aparenţelor*, rămânând prizonier aici

împreună cu artele şi tehnicile existenţei. Indiferent de natura sistemului, elementele lui trebuie considerate *unităţi logico-formale* supraordonate faţă de părţile constitutive, paralel cu întregurile prezentate, deoarece logicul nu reprezintă exhaustiv onticul, ci se rezumă la aspectele conceptuale ale gândirii.

Pentru înţelegerea mai clară a termenilor: Real, Adevăr Absolut din gândirea ţuţeană, vom cita câteva fragmente, credem edificatoare: „Nu există sistem religios biblic, fiindcă obiectul sacru al acestei cărţi inspirate este Dumnezeu, teologia având ca obiect sacru Realul, adică pe Dumnezeu care este Adevărul unic. Niciun teolog nu poate gândi sistemic, fiindcă obiectul disciplinei sale nu este multiform ca universul, comunitatea creştinilor – biserica – şi credincioşii. Sacerdoţiul biblic oglindeşte aceste obiecte sacre în mod ritualic, sau prin rugăciuni împreună cu credincioşii. A gândi sistemic Realul înseamnă să-l coborî la nivel logic, sau ontic ca în panteism, fiindcă Adevărul este Dumnezeu, neputând fi definit Absolutul nefiind concept”.

„Realul este Dumnezeu, situat în afara creaţiei şi creaturii om”. Ţuţea subliniază că *Antropologia* sa se „întemeiază pe Adevărul Unic ca principiu al tuturor lucrurilor şi care se numeşte Realul”, dorind, în măsura posibilului, a exprima *mistica omului întreg, creat şi nemuritor prin dorinţa creatorului.*

Sistemul filosofic kantian foloseşte drept exemplu demonstrativ în excursul ţuţean din acest volum, deşi autorul consideră oţioasă discutarea genezei categoriilor, „omul fiind exterior genezei, formelor şi lucrurilor, judecăţile sintetice a priori nespunând nimic, ca de altfel şi intelectul pur”, vehiculate, de altfel, pe tot parcursul *Criticii raţiunii pure.*

Tabela categoriilor, în formularea orândultă de Kant, poate opera, în opinia gânditorului, asupra fenomenelor întâlnite, dar nu şi în cazul fizicienilor care, în câmpul

cercetării, sunt preocupaţi de desfăşurarea *aparenţei multiforme.*

Este criticată poziţia gnoseologică contradictorie privind natura regulilor la Kant care, când sunt „preexistente acţiunii facultăţilor noastre”, ca părţi integrante, când considerate în ele însele, *in abstracto*, fiind astfel gândite când ontic, când logic.

Atât Kant, cât şi Heidegger, şi nu numai, limitează conţinutul metafizicii la cele trei idei: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Situarea arbitrară de către Kant în metafizică a acestora le transformă în ficţiuni, aşa cum le şi consideră acesta. În viziunea realist-dogmatică susţinută de Ţuţea, sediul acestora este *teologia.* Criticismul este considerat de filosoful nostru ca *poziţia raţională a omului gânditor în marginile naturii.*

După ce disecă sistemul şi gândirea sistemică kantiană, Ţuţea ne propune, pentru a ne smulge din *înlănţuirea cosmică* şi *din finitudine*, a renunţa la sterilul şi imanentistul spirit critic modern şi a ne întoarce înapoi la scolastică, la adevărurile credinţei, care se obţin pe *Calea Domnului şi nu pe calea omului.*

Referitor la Patristică şi Scolastică, Ţuţea consideră că sunt cele două momente ale istoriei omului „care îl obligă să fie măsurat şi cuviincios în relaţiile cu Absolutul Divin”.

Inclusiv Nae Ionescu este amendat pentru atitudinea lui în marginea C.R.P. despre care spunea că, deşi neadevărată, este totuşi utilă şi merită a fi citită deoarece ne învaţă arta de a filosofa.

În ce priveşte sufletul, despre Kant, Ţuţea afirmă că este consecvent cu sistemul lui când susţine că izolarea sufletului de corp, în varianta că există în calitate de substanţă gânditoare, suportă prin *simplitatea lui gândită existenţial* aceeaşi descompunere ca toate lucrurile comune.

În ce priveşte kantianismul, Ţuţea aprobă afirmaţia lui Hegel că „filosofia este o activitate inutilă”, iar spaţiul vid, situat de Kant dincolo de natură, în transcendenţa

înlăturată de gândirea sa, este tocmai sediul Adevărului. Şi în varianta că iluzia lui Kant de a cunoaşte natura fără rest s-ar împlini, *înlăturarea Transcendenţei n-ar duce la Adevăr*. Întreg kantianismul se clădeşte pe doi factori: „eul-subiectul – care se gândeşte pe sine, şi noneul-obiectul gândit”.

Pentru explicarea criticismului kantian, Ţuţea apelează la trei formulări sintetice:

„– Dumnezeu nu există, este o ficţiune a raţiunii pure.

— Materia există.

— Sufletul nu există ca entitate, gândirea nefiind forma lui superioară…”

Materialismul, ca sistem, este rezultatul conştiinţei teoretice care, nevăzându-l pe Dumnezeu în demersurile sale, îl înlocuieşte cu o altă *unitate imaginară*, lipsind de înţelegere *devenirea ca urmare a păcatului originar*. Oricum, niciun materialist nu poate explica acceptabil legile naturii şi anomia, contradicţiile dintre existenţă şi nonexistenţă. Natura, recunoaşte Petre Ţuţea, multă vreme a gândit-o şi el sistemic, fiind *înecat în secolul luminilor* şi acordând astfel omului „facultatea de a cuprinde raţional viaţa şi universul”, dar a renunţat văzând că nu este posibilă o *filosofie a Realului,* acesta fiind obiect al teologiei şi totodată *nicio ştiinţă a Realului*, acesta prin natura lui fiind extrauman şi extramundan. Filosoful consideră că nu există un determinism al naturii şi nici al lucrurilor cunoscute de ştiinţă, fiind evidentă natura transcendenţei şi a cauzalităţii; ştiinţa actuală *confiscând obiectele filosofiei şi conceptele ei*, fapt ce a condus, paradoxal, la „transcendent al dogmelor, la afirmarea conştiinţei mistice a genezei lumii, vieţii şi lucrurilor”. Atât natura, cât şi materia sunt doi termeni goi de conţinut.

În ce priveşte *cearta universaliilor*, cearta dintre Realism şi Nominalism, deşi de sorginte medievală, ea rămâne perpetuu umană, ignorându-se totuşi că *Adevărul poate fi revelat şi nu căutat. Doar harul poate pune capăt oricărei certe, chiar şi a universaliilor*.

În gândirea platonică, ideea de om exprimă omul real

ca unitate, în timp ce conceptul de om variază, cum era de aşteptat, de la gânditor la gânditor, pentru că ideea lui Platon este revelată, iar conceptul, prin natura lui, este imperfect.

Consemnarea *certei universaliilor* de către Ţuţea a fost determinată de legătura între adevărat şi între concept şi sistem.

Autorul îşi propune a folosi *calea mistică* şi nu criticistă, impusă şi întemeiată de Kant. Justeţea acestei cunoaşteri este argumentată de *natura ei atemporală*: opoziţiile din *cearta universaliilor*, cât şi cea dintre materialism şi idealism sunt acoperitoare în a fixa „sediul Adevărului transcendent în esenţă şi dogmatic teologal în formulare, pentru că cearta filosofică, indiferent de natura ei, nu duce la Adevăr”.

Aporia platonică din *Parmenide*, unde este revelată imposibilitatea rezolvării pe cale logică a relaţiei dintre *unitate şi multiplicitate*, evidenţiază că nu logica şi teoria cunoaşterii duc la *unitatea reală, ci mistica cunoaşterii.*

Termenii fundamentali ai cunoaşterii pentru Ţuţea sunt: bios, etos şi logos, cât şi miticul, magicul, raţionalul şi instinctul prezenţi ca manifestare în devenire.

Misterul, intuit de Blaga ca orizont al trăirii umane, Ţuţea îl consideră singura *forţă eliberatoare a omului din captivitatea eului şi a lumii.*

Deşi afirmase cândva că *psihologia este lot, afară de eternitate*, Ţuţea se corectează mistic, deoarece gândind teologal, „omul e integral nemuritor, adică chiar şi psihosomatic”.

Sensul existenţei îşi are sediul în *Istoria Sacră*, şi tot aici îşi pot afla temei libertatea şi demnitatea umană. Este clară incapacitatea spiritului şi a formelor sale de manifestare: imaginaţia, intelectul şi intuiţia, *de a obţine structuri ca expresie a întregurilor.* Structuralismul fiind considerat formal, fără aderenţă, *la întregurile fizice şi psihice*, Heidegger, în ciuda „elucubraţiilor” sale (aşa consideră Ţuţea), are o pildă semnificativă: „Înţelepciunea adevărată este expresia tăcerii”.

Natura, societatea şi gândirea sunt stăpânite de reguli şi legi fără ca ele să fie *izvorul.* Adevărul este considerat necesar şi transcendent în esenţă, în timp ce la nivel logic şi ontic, adică în om şi-n natură, *nimic nu este necesar sau adevărat.*

Cauzalitatea, conceptul de natură, inclusiv aşa-zisele legi ale naturii, pe care Kant le credea neschimbătoare, în accepţie ţuţeană sunt doar *simple ficţiuni*, omul şi natura nefiind izvoare ale Adevărului.

Autorul ţine a consemna că nu există dogmatism laic – filosofic – sau ştiinţific; dogma fiind un mod de gândire teologal, *purtătoare a Adevărului transcendent* în esenţă, faţă de raţiunea „limitată de axiomă a cărei indemonstrabilitate evidenţiază limita capacităţii umane”.

Cunoscându-şi limitele în lumea de aici, curăţat de prejudecăţi şi capabil să elimine prin voinţă absolutizările, deschis a înţelege certitudinea vehiculată de dogmă, omul poate deveni conştient de *perspectiva mistică a înlăturării mărginirii în lumea de dincolo.*

În lumea de *aici*, pentru a elimina *chinuitoarea cădere în timp*, filosoful, omul de ştiinţă, artistul trebuie să cunoască, chiar dacă nu în detaliu: metafizica, teoria cunoaşterii, logica, psihologia şi istoria – cam tot ce faustul goethean afirmă că a studiat.

Ţuţea, în contra opiniilor majorităţii gânditorilor moderni care leagă teologia de tradiţie şi istorie, afirmă că orice instrucţie şi educaţie a omului trebuie să se termine teologal, învăţătura esenţială a istoriei pare a caracteriza lucizii care realizează că, deşi definitorii pentru Adevăr, relaţia dintre cele două lumi, cea de aici şi cea de dincolo, ierarhizate, nu stăpâneşte ştiinţa actuală. Este de domeniul evidenţei, chiar şi pentru un „intelect comun”, cum spune Ţuţea, că *perfecţiunea şi absolutul* pot avea sediul în gândirea umană ca primite, nu căutate.

Omul teoretic, sub aspect psihologic, nu are suflet ca atare, iar cel creat, ca întreg psihic şi somatic aflat sub semnul Absolutului Divin, poate fi descompus, dar nu recompus, evidenţiind astfel imposibilitatea gândirii lui

sistemice.

Ţuţea se pronunţă contra umanismului iniţiat de Protagoras prin poziţia lui antropocentrică, unde „omul este măsura tuturor lucrurilor”, el consideră că atât conştiinţa teoretică, cât şi setea de Absolut *te obligă să fii antiumanist*, altfel nu eşti decât *un prost care speculează steril ontologia individului.* Eforturile omului istoric îl duc pe un singur drum, drumul spre cimitir de pe care, cum spunea Hamlet, ignorând învierea Mântuitorului, nu s-a întors nimeni; omul modem fiind *înecat în Renaştere.* Despre aceasta Nae Ionescu afirmă: „Până la Renaştere, omul îşi cere scuze lui Dumnezeu că există, iar de la Renaştere încoace, Dumnezeu îşi cere scuze omului”. Afirmaţie reprodusă în *Cartea întregurilor logice* „pentru esenţa ei mistică”.

În marşul nostru triumfal, dar iluzoriu, spre infinit, noi *stând pe loc*, golul nesfârşit născut de orgoliu, raţional iscat din dialogul dintre diavol şi Eva este umplut de devenire, foloase şi plăceri mundane, de deziluzie, dezgust şi tanatofilie.

Măsura *libertăţii reale* este legată de Divinitate şi nemurire, entităţi de care şi Socrate a legat Adevărul, iar dacă Adevărul este iluzoriu *atunci omul vine de nicăieri şi se duce spre niciunde,* pentru că raţiunea nu poate fi *izvor al libertăţii reale.*

Orfica speculaţiei al lui *soma seama* – corpul lemniţă a sufletului – a depărtat spiritul socratic de „omul integral alcătuit din suflet şi corp şi real prin eternitatea lui”. Omul real fiind meritul creştinismului originar, Aristotel consideră sufletul, sau o parte a lui, ca principiu al gândirii. Această însuşire este singura modalitate de a înţelege natura gândirii, „imaterială ca şi sufletul, adică imperceptibilă deşi reală ca şi sufletul”.

În această lumină, alături de Descartes, şi Ţuţea consideră că animalele nu au suflet, ci sunt mecanisme vii.

Cunoaşterea mistică este evidentă şi explicită „prin sufletul gânditor şi relaţia lui cu Divinitatea, încât numai proştii pot combate misticismul”, mai exact *introducerea*

misticismului în ştiinţă. În acest sens, filosoful exemplifică prin răspunsul lui Newton care, întrebat cum a descoperit legea gravitaţiei universale, răspunde: „Am fost inspirat”. Despre spirit se afirmă că în genere semnifică *atributul intelectual al sufletului gânditor.*

Psihologia de orice fel, atât pentru mistic, cât şi pentru metafizician nu-şi are rost, iar la Freud nu există *suflet real*, mai ales că pentru el „religia este o iluzie care va dispare prin puterea ştiinţei”.

Pentru Ţuţea, Freud este un exemplu concludent de rătăcire raţională în cunoaşterea psihosomatică a omului, când cercetătorul este un scientist ateu. Freudismul este, în termeni ţuţeeni, o „formă de spovedanie clinică, pe fundament erotic” şi unde conştiinţa are un aspect bivalent: agent patogen şi forţă vindecătoare prin psihanaliză.

Limitele lui Freud sunt date de ateismul lui, care i-a redus câmpul mijloacelor de apărare a sănătăţii în contradicţie cu medicina lui Paracelsus ce are drept susţinători: filosofia, astronomia şi teologia şi a cărei sarcină este „eliberarea principiului inconştient al vieţii şi instaurarea lui ca stăpân al trupului”.

Unitatea reală a personalităţii umane numai prin suflet poate fi gândită, acesta fiind conştient de el însuşi chiar dacă nu este intuit, *fiind: material, adică imperceptibil.*

Despre bucuria existenţei temporare a omului modern, aşa-zis autonom, Ţuţea nu ne poate spune nimic, ceea ce ştie sigur e că acesta *suferă şi moare neconsolat.* Încât apare ca inutilă lupta omului teoretic cu omul religios: cunoaşterea utilă nu eliberează omul din *neliniştile devenirii şi ale mărginirii.*

În ce priveşte *omul autonom european*, acesta, în încercările sale, nu poate depăşi: conceptul, definiţia, sistemul şi disciplina; limita gândirii sale fiind *axioma şi sistemul axiomatic.* Aşa cum afirma şi Pascal „indemonstrabilitatea axiomei nu priveşte justeţea ei, ci limita căpacităţii umane”. Axioma este un *mod aparent*

dogmatic utilizat în matematică. Dogma faţă de axiomă îşi manifestă superioritatea *vehiculând mistere.*

În opinia gânditorului, criza lumii actuale europene îşi are rădăcinile în *umanism şi scientism*, care l-au depărtat pe *omul european* de Absolutul Divin. Rătăcirile omului european au ca temei *o criză religioasă, fiindcă Dumnezeu a părăsit cetăţile.* Aşa cum spune Biblia şi cum remarca Plutarh, „am văzut multe cetăţi neîntărite, dar niciuna fără zei”. Europa nu-i lipsită de temple dar, cum spune Ţuţea, „sunt frecventate de oameni roşi de îndoieli şi spaime”.

În ce priveşte marile descoperiri ştiinţifice, ele sunt desprinse din *voinţa Celui care a găsit necesar* aceasta, aşa punctează Cel de Sus istoria, dând în stăpânire omului noi puteri, puteri primordiale pierdute prin păcat şi *redobândite prin Răscumpărător*. Toate strădaniile omului nu duc la Adevăr, la fel precum orgoliul ispitei din primordii; *şarpele demiurgiei* heideggerian având drept rezultat: mărginirea noastră şi istoria ca rătăcire.

În această permanentă rătăcire, singura călăuză este respectarea normelor; punctarea existenţei prin respectarea riturilor eliberatoare, chestiune prioritară în gândirea lui Confucius şi de constantă actualitate, fiind singura dătătoare de reguli privind ordinea şi comportamentul comunitar şi uman. Normele creştine, riturile care determină ordinea reală, sunt singurele care *explică biserica creştină*, aceasta rezultând din împletirea în templu a *ordinii transcendente cu ordinea imanentă*. Biserica dând sens celor două lumi augustiniene în lipsa cărora *Adevărul nu poate fi conceput.*

Ordinea morală se sprijină pe dubla coloană a virtuţilor şi viciilor, aparţinând aleşilor, *celor treziţi de zei.* Ordinea raţională de aici, logica, *nu poate fi înţeleasă decât de mistici,* aceşti lucizi considerând ordinea imanentă ca o reflectare imperfectă a celei transcendente. Alesul în istoria umană stă sub semnul revelaţiei, „adică este robul lui Dumnezeu, singura robie consolatoare şi eliberatoare”.

Orice gânditor corect, chiar nemistic, este silit, afirmă P.Ţ., să accepte ideea că istoria este produsă de oameni excepţionali în rezonanţă cu mulţimile care-i aprobă şi-i susţin.

Oricum, este clar faptul că, precum spune gânditorul, „nu plouă cu înzestraţi înăuntrul speciei om”.

În viziunea teologală a lui P.Ţ., afirmaţiile unui filosof sunt *simple constatări* acceptate în măsura în care nu contrazic natura lucrurilor. În lumea lucrurilor interioare şi exterioare care tac, aşa-zisa conştientizare nu-i tot una cu *luciditatea* încât, cu tot orgoliul său demiurgic, omul de ştiinţă actual nu este decât un *simplu titirez.*

Ideea de progres şi relativitatea cunoaşterii sunt considerate aici drept forme ale bucuriei omului ca animal stupid. Întreg spectacolul cuceririlor tehnico-ştiinţifice al vremii noastre evidenţiază „omul giruetă, omul faustic al schimbării iluzorii”.

Omul logocrat este arbitrar, basculând permanent între just şi injust, iar omul factologic, haotic. Structurii umane omul modern nu-i poate adăuga nimic, fiind completă din primordii, şi doar iluzia că ar fi fost creat liber îl face să scape din vedere că s-a născut preprogramat.

În lupta cu *omul istoric muritor, omul creştin etern* ancorează, prin vocaţie şi har, în eternitate.

Iluzia autonomiei omului are ca temei: puterea închipuirii, forţa speculativă a intelectului şi intuiţia.

În religie îşi au sediul nemurirea, libertatea reală, damnaţiunea şi mântuirea, iar în lipsa ei „omul ar rămâne un animal neliniştit, fiind dominat de tristeţe şi înclinat la sinucidere”.

Existenţa noastră este un joc permanent între căutare şi revelaţie, iar rămânerea în lumea de *aici* prin *monodimensionarea cunoaşterii* este greu de acceptat şi înţeles, rezultatul fiind autolimitarea.

„Nicio legătură între sistem şi zeu” şi aceasta pentru că nu există sisteme religioase, sistemele fiind oglindirea imperfectă a transcendenţei în om. Un motiv în plus de a

afirma imposibilitatea unui sistem real, Realul ţinând de transcendenţă în esenţă, iar sistemul este ancorat aici „în formă autonom matematică sau logică şi paralel cu un întreg ontic pe care nu-l poate exprima exhaustiv”.

Gândind mistic, prin păcatul din primordii, omul a pierdut odată cu nemurirea şi cunoaşterea lucrurilor în sine, fapt care stă la temeiul paralelismului constant dintre logic şi ontic: sistemul fiind caracterizat prin incompletitudine.

Dificultatea alcătuirii unui sistem unic este determinată de obligaţia omului întrebător de a cunoaşte întregul doar prin descompuneri, descriindu-le, fiindu-i imposibil a răspunde „concludent – genetic – când, unde şi în ce condiţii au apărut aceste întreguri”.

Faţă de omul întrebător, credinciosul nu caută întregul şi nici sensuri ale existenţei, ci aşteaptă harul primirii acestora, nu gândeşte sistemic.

În lumea modernă doar misticii şi metafizicienii sunt neliniştiţi de Real, ceilalţi îşi închipuie doar că-l explorează.

Un sistem unic al vieţii şi universului ar fi posibil, consideră Ţuţea, „dacă omul ar cunoaşte esenţele tuturor lucrurilor, în ipoteza că acestea ar exista, esenţele fiind egale prin natura lor”, Lipsa unei scriituri aşa-zis frumoase la Ţuţea este „impusă de cercetarea şi consultarea dicţionarelor” care-i asigură precizia formulărilor şi evitarea inadvertenţelor terminologice; exactitatea fiind legată, în opinia aceluiaşi, de Adevăr.

Această carte s-a vrut, cum a şi afirmat autorul, o propedeutică cu aplicare la toate sistemele, dar cu deosebire la cel filosofic, cât şi la cele legate de întregurile fizice: întregul cosmic şi întregurile dinlăuntrul lui, cel biologic, social, psihologic şi antropologic; sistemul în concepţia filosofului cuprinzând „totalitatea existenţei şi tehnicile ei”.

STILURILE CULTURALE

Pentru autorul *Tratatului de antropologie creştină*, orice formulă estetică echivalează cu stilul. Singura care poate cuprinde doctrina realului fiind formula estetică a ideilor platonice, ce, în opinia filosofului, au fost *mitic sau mistic concepute.* Doctrina ideilor platonice îndeplinind câteva funcţii, cum ar fi: trezirea omului, asigurându-i o *linişte suverană*, prin situarea în lumea misterelor, *îi arată lumea dogmelor*, spaţiu în care aporiile, întrebările fără număr etc, nu-şi au rost, evidenţiază *puterea umilinţei şi neputinţa orgoliului* etc., totul sub lumina înaltă a credinţei eliberatoare în *voinţa Creatorului*, prin care se deschide cale *autocunoaşterii şi autostăpânirii* şi totodată *cunoaşterea şi stăpânirea lumii.*

Aceste afirmaţii sunt înglobate în cea de-a III-a carte a *Tratatului de antropologie creştină, Stilurile*, text ce serveşte şi de explicitate a teatrului-seminar, formulă estetică practicată de Petre Ţuţea (6 oct. 1902 – 3 dec. 1991), în piesa sa, în trei acte*, întâmplări obişnuite.*

Între paradoxurile spiritului creştin sunt: capacitatea ca partea să oglindească întregul – ca într-o holoramă – şi situarea practicantului, prin credinţă, *în afara imposibilului.*

Rejudecând freudismul, consideră refularea drept *socialul instalat în individual* Tehnica freudiană de eliminare sau atenuare a consecinţelor refulării, *prin aducerea cauzelor în planul conştiinţei*, în absenţa moralei, este considerată libertinaj, o *formă nemăsurată de pseudo-spovedanie,* reductibilă la o eliberare *material-energetică,* departe de confesiunea purificatoare a creştinilor, atât filosofia materialistă, cât şi criticismul kantian, resping, nu acceptă *predeterminarea divină.* Numai inspiraţia poetică, supusă favorii divine, *poate scoate,* în opinia celui care a scris *Cartea întrebărilor, gândirea din jocul contradictoriu al aparenţelor şi limbajului.* Inspiraţii sunt cei care transmit mesajele primite; înţelepciunea fiind considerată un har, „aceasta neizvorând din viaţă, cum ne arată experienţa, nefiind nicio cale spre ea, cum nu este nici

spre adevăr, bine şi frumos, aşa cum ne arată omul istoric. Nu este o virtute dianoetică supremă, cum a formulat-o Aristotel, raţiunea împrăştiindu-se în timp şi-n spaţiu, în atitudini, sisteme, puncte de vedere şi rătăciri, cum ne-a arătat chiar marele gânditor. A gândit just Heidegger când a afirmat că „nu există cale raţională spre ea”, considerând inexistentă înţelepciunea umană, formele ei de manifestare fiind o imperfectă reflectare a înţelepciunii divine, vehiculată *prin predică divină, prelegere, monolog sau dialog.* Dintre acestea, Petre Ţuţea, pentru exemplificare, apelează la: *felix culpa, pia fraus, gloria victis* şi *docta ignorantia* – formule de altfel comentate şi-n celelalte cărţi ale *Tratatului*, în special ultima.

Felix culpa (greşeala fericită) – Sf. Augustin, într-o predică inspirată, după Petre Ţuţea, a considerat păcatul biblic o greşeală fericită, prin ea a fost posibilă venirea Mântuitorului, astfel *misterul teandriei înlăturând adversarii antropomorfismului religios. Felix culpa* mai asigură, în creştinism, reversibilitatea *proceselor biomorale şi biofizice*, imposibilă în ştiinţele omului autonom, dominate de legea entropiei.

Pia fraus (înşelătoria pioasă), Ţuţea citează din *Sfinta Evanghelie după Matei*: „Fiţi dar înţelepţi ca şerpii şi blânzi ca porumbeii”. Jertfa pentru cele pământeşti, în scop moral *naţional, social, ştiinţific şi artistic* este definită drept eroism, ca un rezultat *mărginit în timp,* cea pentru adevărurile credinţei, martiriu, *prin care se iese din timp.* Minciuna pioasă este îndreptăţită şi morală în lupta pentru triumful adevărului credinţei. Lupta creştinului înţelept se diferenţiază de lupta pentru supravieţuire biologică, ultima „apărând existenţa aşa cum este”, iar „cea creştină, aşa cum trebuie să fie”.

Gloria victis (slavă celor învinşi) – antiteza încearcă să justifice o faptă eroică în care învinşii s-au sacrificat în apărarea unei cauze drepte sau a *adevărului propriu-zis,* cu trimitere, în spiritul creştin, la idealul purtat de credincios.

Docta ignorantia (ignoranţa în cunoştinţă de cauză) –

a lui Nicolaus Cusanus, evidenţiază *incapacitatea omului de a cunoaşte raţional-autonom Divinitatea*; doar credinţa şi revelaţia sunt căile care duc la Ea.

Structural agnostic, Petre Ţuţea postulează foloasele ştiinţei şi artei umane, raportate la Absolut, ca înşelătoare, dând doar iluzia progresului, în realitate stând pe loc, cum ar spune Sf. Augustin „joc de copii pe plaja unei mări”.

Poezia, considerată inutilă, dacă e „ca arta lui Oscar Wilde”, şi reală în măsura în care *poetul plin de har cuprinde în plăsmuirile lui cele două lumi* (se referă la cele două cetăţi augustiniene *civitas dei* şi *civitas terrena*), cale susţinută şi de Aristotel, de a depăşi *istoricul înecat în haosul faptelor şi-n logica lor.*

Pentru autorul *Dogmelor*, lumea morală, cu virtuţile şi viciile ei, reflectată în conştiinţa artiştilor şi savanţilor, *constituie un mister.* Sfinţii, între diversele tipologii umane, enumerate cvasi-complet, au rolul de a puncta activităţile laice: „Sunt prezenţi în calendare şi în temple, iar credincioşii se mişcă între viaţă familială, socială şi temple, trăind sacrul în ritmica sărbătorilor şi-n formele rituale ale vieţii şi morţii, păstoriţi de sacerdoţi, când religia nu este interzisă, ci supravegheată, ca să nu deranjeze ordinea laică şi pe stăpâni”. Pentru omul imanent, supus erorii şi suferinţelor, la care urâtul şi moartea sunt eterne, *adevărul, binele şi frumosul se confundă cu utilul şi plăcutul.* Adevărata cunoaştere nu poate fi decât mediată, cum afirma Socrate: „Auto-cunoaşterea şi cunoaşterea lumii exterioare sunt imposibile fără prezenţa zeului”, „fără graţie şi revelaţie” Pascal). Dumnezeu, libertatea şi nemurirea devin *reale prin har şi fictive în căutare.* Miticul lucid, aflat spiritual în cercul adevărului, purităţii, comparativ cu *insul înecat în uitare este mai viu şi mai puternic.*

Susţinând că sfinţenia arată deosebirea dintre singurătatea închipuită şi însingurare, între disjuncţie şi certitudinea unităţilor pure, Petre Ţuţea comentează pe Mircea Vulcănescu, care considera absenţa disjuncţiei ca o trăsătură a spiritului românesc şi, în consecinţă, credea că

românii nu trăiesc dialectic, nu sunt bântuiţi de antinomii şi, prin credinţă, *decid monolinear în existenţă.* Apreciind disjuncţia ca fiind universală şi „spiritul românesc se mişcă, ne spune Petre Ţuţea, ca la orice rasă superioară, între decizie şi jocul contradicţiilor. Este aspectul universal al spiritului lor”.

În timp ce Sfântul percepe existenţa lucrurilor*, omul învăluit de mister şi stăpânit de credinţă ascultă glasul acestora.*

Vorbind despre artişti îi sepată în trei categorii: artistul inspirat, primitor al adevărului, binelui şi frumosului, prin graţie; artistul autonom, rătăcitor în căutarea adevărului, binelui şi frumosului, posedat de iluzia libertăţii şi creaţiei, copleşit în final de tristeţea metafizică a însingurării; artistul angajat supus intereselor, din stupiditate sau din teama unor forţe ameninţătoare, deşi asemănător cu cel autonom, prin lipsa accesului la triada adevărului, binelui şi frumosului, se deosebeşte prin mărginire, supunere la nevoi materiale şi lipsă de caracter.

Petre Ţuţea consideră stilurile „manifestări individuale, sau globale de epocă, valori înregistrate de istorie, filosofia istoriei, a culturii, estetică, privind toate artele – literare, plastice şi muzicale – geneza lor religioasă, umană, sau etnoistorică, cu detalii estetice, psihologice, etico-sociale, naturale legate de peisaj, încărcat cromatice – imagini, metafore, alegorii – sau geometrice, decorative, etic-sociale, sugestive, sau instructiv-educative, desfăşurate între ideal şi scop, între plăcere şi dezgust, între bucuria de a trăi şi stingere sufletească, între normal şi patologic. Prezent în schiţă pe cele mai importante manifestări ale omului fragmentat, tradiţional şi istoric, în rase şi neamuri, care pot fi oglindite în literatura dramatică şi în spectacol”.

Pentru filosof nu există act creator sau salt calitativ, în creaţia singulară sau în grup, *structurile primordiale făcând iluzorie viziunea diacronică.*

Stilurile: folcloric, clasic şi medieval, păstrându-se în mare parte, în triunghiul Dumnezeu, natură şi om, sunt în

lumină religioasă eteronome. În aceste stiluri, apreciază Petre Ţuţea, sunt prezente: ordinea, ierarhia, unitatea de comandă ca expresie a principiului aristotelic, fără dispariţia tensiunii subiect-obiect. Odată cu naşterea umanismului sofisticii, începe autonomia insului, ce devine *captiv al lumii civilizate*; timp în care omul religios rămâne liber, *prin situarea extraordinară a spiritului său.*

Trecând în revistă stilurile, autorul *Tratatului* le va judeca prin raportare la eteronomie şi autonomie.

Spiritul speculativ autonom, indiferent de înălţimea sa, nu poate ajunge la real. „Realul pentru Petre Ţuţea, este divinul oglindit în viul uman etern, nemurirea integrală, nici încremenire – nemişcare – nici transformare, o materialitate mistică, de altă natură decât materia lumii vizibile. Misterul, nu miracolul – acest fenomen desprins din modul înţelegerii umane, punct de vedere situat în afara necesităţii cuprinsă în dogma: «la Dumnezeu toate sunt cu putinţă», cunoscută şi în mitologie – Galateea – materialitatea creştină deosebindu-se de ficţiunea imaterialităţii esenţelor şi formelor. Tot ce este viu şi etern, este creat, are substanţă, formă şi culoare, este purul integral, cu origine şi finalitate transcendentă. «Prezent pur» – Goethe – izvorât din voinţa Divinităţii, situat peste început şi sfârşit, nesupus fatalităţii încremenirii, sau a jocului vieţii şi morţii”.

Astfel poate fi înţeleasă deosebirea existentă între Divinitate şi destin, lumină şi întuneric.

Naşterea conceptului care a înlocuit miturile, plăsmuiri naiv-poetice, a provocat o permanentă erodare a sufletului religios. Când se construieşte gnoseologic pe cei doi factori: om şi obiect, în absenţa Divinităţii, totul se relativizează.

Termenii credinţei, ce definesc suficient realul şi adevărul lui, sunt: „creaţie din nimic, ordine prestabilită, omul ca termen final al creaţiei, păcat originar, moartea, redempţiune, viziune escatologică a nemuririi”.

Religia este considerată ca *sediul lucrurilor în sine*, în timp ce limbajul şi cele sensibile doar *reflectări*

imperfecte ale acestora. În ce priveşte teologia, ea poate apela la limbaj, cât şi la substanţele şi figurile lumii sensibile, valoarea afirmaţiilor ei nefiind condiţionată *de confirmarea vreunei ştiinţe* pentru că, în timp ce omul de ştiinţă autonom caută adevărul, *teologul îl primeşte.*

Argumentându-şi implicit *Antropologia* sa, Ţuţea consideră creştinismul drept coborârea Absolutului în timp, fapt ce permite „întocmirea unei antropologii reale, dând sens existenţei umane”. În afara termenilor credinţei, enumeraţi mai sus, nu se poate înţelege „omul ca unitate somatică, afectivă, raţională şi nemuritoare şi toate formele lui comportamentale în relaţiile cu semenii, cu cosmosul şi cu Dumnezeu. Numai în sens creştin începutul se leagă cu sfârşitul”.

Cearta universaliilor din scolastică a avut drept „rezultat autonomia gândirii filosofice”, aceasta continuând spiritul grecesc al *pseudocreaţiei*. Nu va mai fi *ancilla theologiae*, ci *ancilla scientiae*, „o disciplină speculativă legată când de om, când de natură, când de ambii factori devenind productivă fără adevăr”. Şi filosoful îşi exprimă uimirea, nu lipsită de ironie, că: „există, la rasele superioare înclinarea stranie a mişcării spirituale în jocul dintre util şi inutil, care, sub raport gnoseologic, constituie o enormă aflare în treabă, adevărul rămânând cu sediul în religie, revelat, sprijinit pe credinţă şi vehiculat de raţiune”.

Judecata de Apoi este principiul care mişcă istoria în direcţia Absolutului. Suveranitatea gnoseologică a religiei şi superioritatea teologiei în raport cu ştiinţele şi artele omului autonom sunt, afirmă apodictic Ţuţea, asigurate de natura transcendentă a adevărului, primit de primii şi căutat de ceilalţi. „Realul poartă pecetea eteronomiei mistice. Realismul modern s-a retras în sacerdoţi, filosofi, oameni de ştiinţă, artişti şi oameni de rând religioşi, în temple şi-n afară de ele”.

Modernii căzuţi în imanent, biruitori ai utilului şi plăcutului, sunt urmaşii sofiştilor. „Stilul realist s-a născut sub imperiul inspiraţiei, din perioada mitică a oamenilor”,

şi este considerat *fructul sentimentului poetic al adevărului.* Aceasta-i calea pe care apar esenţele supratemporale şi supraspaţiale în sufletul uman. Susţinând formula lui Hamann, *Poezia este limba maternă a oamenilor*, consideră că sufletul religios, inclusiv în formă mitică, afirmă *desprinderea adevărului de Sus, fixat în începutul poetic.* Este în contra opiniei generalizate, ce susţine superioritatea gândirii conceptuale, filosofice şi ştiinţifice, faţă de cea poetică (opinie apropiată de a lui Aristotel, din *Poetica*), argumentând că istoria acestora îi confirmă poziţia: „Homer este actual, filosofii şi oamenii de ştiinţă europeni rămân pe rând pe drumul istoriei, de la presocratici până azi”. Fapt ce-l va determina pe Ţuţea să afirme: „Natura religioasă a realului îi determină, prin inspiraţie, caracterul liric”.

Calea de acces a omului la esenţe este posibilă doar prin inspiraţie; descoperirile ştiinţifice fiind „reflectări raţionale imperfecte ale unui mesaj transindividual”.

Într-o tipologie, pe care şi-o recunoaşte arbitrară, ca orice punct de vedere în care atributele sunt: autenticitatea, luciditatea şi raţionalitatea, catalogheazǎ existenţialiştii şi pseudocreatorii ca autentici, sfinţii şi profeţii drept lucizi, iar raţionali sunt consideraţi teologii, filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii, atunci când „vehiculează mesajul divin având conştiinţa teoretică a utilităţilor lumii aparente şi a naturii transcendente a adevărului, binelui şi frumosului, numai astfel imaginate, vorbele, semnele neevocatoare, ideile, conceptele, judecăţile şi raţionamentele având rost”.

Pentru Ţuţea, creaţia este reflectată logic în principiul raţiunii suficiente.

Într-o lume în care scepticii, oamenii autonomi, închinători utilului şi plăcutului, sunt dominanţi, filosoful se întreabă: Ce poate face artistul contemporan? Şi reclamă calea pe care au mers anticii: „Spiritul lui să se mişte mistic, raţional şi mistic cu, sau fără pasiune completitudinară, să folosească cu măsură informaţia, observaţia şi introspecţia, să stăpânească jocul intenţiilor

şi construcţiilor imaginaţiei, întreg aparatul teoretic şi estetic să stea sub imperiul inspiraţiei, aceasta arătându-i distanţa între pământesc şi ideal, cum a gândit intenţia artistică Leonardo da Vinci.

Stările inefabile, prezente în orice conştiinţă artistică, determină stilul şi limitele plăsmuirii şi comunicării, învăluind aspectele explicite. Trebuie privit estetic mitul lui Endymion, în care puterea Divinităţii uneşte puritatea, iubirea şi frumuseţea, cu somnul etern. Sacrul şi satanicul, binele şi răul, frumosul şi urâtul, adevărul şi croatea, lumea polarităţilor situează, aici, spiritul uman în lumea valorilor, logicul şi empiricul desfăşurându-se axiologic, ieşirea esenţială din câmpul incertitudinilor axiologice fiind posibilă prin revelaţie”.

Exactitatea, care nu-i totuna cu precizia, ţine, în viziunea lui Petre Ţuţea, de ideal, de natura transcendentă a dogmelor, aici limbajul nu mai opacizează legătura dintre subiect şi obiect.

Mistica este transraţională şi transintuitivă, tot ce este revelat este *necesar vehiculat de raţiune.* În acest context se consideră că „Eul artistic trăieşte logic, empiric şi informativ, în plan teologic, filosofic, ştiinţific şi artistic şi când nu este captivul inspiraţiei, construieşte logic, sau plăsmuieşte imaginar, ca metafizicianul şi matematicianul, uneori crezând că lumea închipuită şi istorică îi aparţine în mod creator”.

Artistul autonom se pierde în meandrele imperfecţiunilor psihologice, vehiculat de limbaj prin varietatea punctelor de vedere, nu acelaşi lucru se întâmplă cu *omul de rând neştiutor, care trăieşte, nu gândeşte.*

Fără liber-arbitru nu pot fi fixate responsabilităţile, sancţiunile şi poziţia omului în cosmos şi în societate, natura transcendentă a liber-arbitrului fiind *explicativă, nu transcendentă.* În lumina religioasă a raţiunii suficiente, toate faptele căzute în imanent *stau sub semnul estetic al gratuităţii, care absoarbe utilitatea şi plăcerea.* Religia este singura, graţie dogmelor, *ce iese din câmpul*

disjuncţiilor, ipotezelor şi experienţei deschise, astfel omul religios este eliberat de sub presiunea incertitudinilor (a indemonstrabilităţii axiomelor etc.), el fiind din primordii *după chipul Creatorului*. Ideile platonice sunt considerate forme ale gândirii divine, răsfrânte în om în forma conceptelor logice. Platon şi-a redus explorările şi expunerile la *funcţia socratică trezitoare a dialogurilor,* deoarece a constatat că „sistemele alunecă peste lume şi lucruri”.

Umanismul nu are acces la Absolut, doar religia creştină, între toate religiile, susţine filosoful, „îl arată pentru prima dată în istorie, prin Mântuitorul nostru, valoarea ei nefiind condiţionată de realitatea atotcuprinzătoare a purităţii primordiale, apokatastasis origenic, imperfecţiunile oamenilor fiind prinse în formula evanghelică «mulţi chemaţi, puţini aleşi», calea mântuirii fiind «strâmtă». Dacă transcendentul este oglindit neuniform cum o să fie umanul şi naturalul? Cum o să se atingă idealul în experienţa deschisă?”. Lumea şi viaţa nefiind învăluite în mister, la modul absolut, fac posibilă *descifrarea tainelor lor.*

Prin renunţarea la eteronomia divină omul Renaşterii, umanist, antropocentric, neopăgân, autonom, căutător al adevărului în afara realului, *n-a avut conştiinţa naturii transcendente a legităţilor lumii.*

Contextualizând, omul modern (în morfologia culturii actuale, ce-i un produs al umanismului Renaşterii), sub aspect caracterologic, îl aflăm în cetate, în formă degradată, drept stâlpi: *sacerdotul, stăpânul şi călăul*, ultimul funcţionând întâmplător sau deloc, iar ceilalţi devenind fantome, şi aceasta, în viziunea filosofului, pentru că aşa cere schopenhaueriana *canalie suverană* şi drepturile omului.

Omul democraţiei, cetăţean al unei singure lumi (*civitas terrena*), este considerat inferior omului Evului Mediu, trăitor în cele două lumi (*civitas Dei* şi *civitas terrena).* Faţă de omul autonom, misticul „trăieşte puternic aceste lumi, nu dispreţuieşte şi nu evită lucrurile

trecătoare, dar nu se îneacă în devenirea lor aparentă, ştie că «lumea are farmec şi frumuseţea aparţine Divinităţii», cum spune un medieval”. Şi, după ce defineşte religia ca primire a Absolutului revelat, exprimată în dogme, apreciază că, în epistemologia mistică, „omul întreg se mişcă între extaz şi explorare, ştiind că nimic nu-i aparţine”. Superioritatea îi este asigurată de capacitatea de a-şi stăpâni instinctele, de a-i supune trebuinţele şi dorinţele idealului manifest în conceptul religlos, *în individualul aristotelic văzut în modul creştin al eternităţii şi vocaţiei.*

Modalităţile gnoseologice, etice şi estetice ale idealismului, materialismului şi panteismului sunt private de adevăr; revelaţia fiind *singura formă de cunoaştere a adevărului.*

Autonomia spiritului şi demnitatea umană afirmate de formalismul kantian sunt doar *închipuite, asemenea demnităţii panteiste a omului hegelian.*

Gândind platonic, remarcând imperfecţiunile limbajului, autorul *Dogmelor* neagă posibilitatea unei logici gramaticale a realului: „Contractul cu adevărul îmbracă însă două forme: revelaţie aici şi contemplaţie dincolo – mod creştin – , amintire aici şi contemplarea dincolo – mod platonic. La amândouă modurile, este comună vocaţia, în sens religios, valorile reale, ca esenţă, sunt daruri mistice, nu construcţii axiologice”.

Dacă Divinitatea n-ar fi creat lumea *ex nihilo*, atunci ar fi rezultat că natura este eternă, conform teoriilor materialiste.

Calea mânturii nu-i echivalentă cu eliberarea de frământările vieţii, a se vedea Iov: „Salvarea propriu-zisă înseamnă, pentru Ţuţea, nemurire integrală, în sensul viziunii escatologice creştine. Această nemurire este legată de puterea salvatoare a Divinităţii, cum ne-a arătat Mântuitorul. Atât determinarea cât şi indeterminarea în lumea de aici sunt iluzorii”. Ne diferenţiem de celelalte vieţuitoare *prin râs, prin credinţă şi prin speranţă.*

Natura, considerată de materialişti *unitatea tuturor*

unităţilor, nu *este întâlnită nicăieri.* Criticând materialismul, atenţionează: „Materia în concepţia materialist-dialectică este considerată izvorul tuturor lucrurilor şi ca atare nu există, decât în formele lucrurilor sensibile care o presupun. Este infinită în timp şi-n spaţiu, deci necreată, dar nu împrumută lucrurilor izvorâte din ea această infinitate, fiindcă aceste lucruri sunt stăpânite de finitudine.

În ceea ce priveşte istoria, întâlnim aceeaşi neacoperire şi acelaşi stil contradictoriu. Istoria exprimă desfăşurarea în timp şi-n spaţiu, cum spune Manifestul comunist, a luptelor de clasă în toate societăţile umane. Triumful comunismului pune capăt regimului social al claselor antagonice. Aceasta înseamnă sfârşitul istoriei”. Sfârşit al istoriei pe care Fukuyama l-a teoretizat abia după căderea comunismului.

Referindu-se la români, Ţuţea face câteva observaţii, credem corecte: „În rasa noastră, întâlnim nelinişti în sine şi rafinament ţărănesc nedepăşit de cel citadin: geometrism neevocator în arta plastică, joc de linii pure peste lucruri care tac, nelinişte poetică pur interioară: «dor transobiectic şi transorizontic şi jale transobiectică şi transorizonti că, Lucian Blaga). Subiectul pur transsenzorial în acest om rural, care nu se îneacă în voluptate, acel ţăran cunoscut de mine, care face baie în râu îmbrăcat, ca unii regi ai Franţei în faţa curtenilor. Pudoare latină înnobilată creştin, puritate fără ostentaţie, eteronomie etico-religioasă. Formele decadente, stările contradictorii sau confuze ale sufletului, privesc insul citadin, autonom, descompus şi orgolios. Acestui om mişcat între semn şi lucru, între vechi şi nou, între purul imaginar şi impur, îi place alunecatul în jos, în substanţa lui animală, mărindu-şi chinul absurd şi steril. Golit de spirit, se caută neaflându-se şi caută îndemnat de iluzia găsirii adevărului aici. Şi misticii lucizi, trăitori viguroşi ai celor două lumi, caută utilul, dar fiind setoşi de perfecţiune, nu se opresc la acest nivel”.

Trecând în revistă atributele ce-l caracterizează pe

omul Renaşterii, consideră secolul al XV-lea, *Quattrocento*, drept unul de gestaţie şi elaborare, de trecere din Evul Mediu spre lumea modernă, de la vârsta eroică la vârsta burgheză, de la societatea cavalerească la societatea civilizată, de la credinţă şi autoritate la cercetare liberă, de la barbarie scolastică la cultura clasică etc., dar, în tot acest conglomerat de forme şi idei, arta lipseşte, avem analiză, nu şi sinteză.

În contextul acestor schimbări radicale, calea aleasă de călugărul Savonarola de a restaura credinţa prin autodafé, atacând cărţile, picturile, valorile, ele fiind efectul nu cauza răului, nu a putut împiedica, nici măcar încetini drumul umanismului.

Cum precizează Ţuţea: „Răul este în conştiinţă şi în conştiinţă nu poţi să pui nimic cu forţa. Este nevoie de secole înainte ca o conştiinţă colectivă să se formeze; şi, odată formată, ea nu se poate pierde într-o zi. Cine a urmărit expunerea mea şi a văzut pe ce căi lente şi necesare s-a format conştiinţa italiană, poate să-şi dea seama că acţiunea întreprinsă de călugăr nu dovedea nici judecată sănătoasă şi nici bun-simţ. În istorie există imposibilul, ca şi în natură. Iar călugărul care voia să readucă Italia la barbarie spre a o vindeca, se lupta cu imposibilul”.

Socrate şi Platon, dintre necreştini, prin identificările religioase şi morale cu cele ale lumii noi, atestă, în opinia autorului *Sistemelor*, ideea omului etern.

Pornind de la ideea că raţionalul şi magicul nu pot înlocui misticul credinciosului primitor, face o apologie a războiului ca un *râu necesar* în contra minciunii şi şireteniei vehiculate de proşti sau de sofişti, ce merită a fi pedepsiţi: „Războiul legitim, este formă a ordinii, «răul necesar» ales de înţelepţi în lupta cu năucii. Eu gândesc războiul şi pacea, tirania şi libertatea în stilul alternanţelor necesare în istorie gândit şi de Sfântul Toma D’Aquino, când omul rătăceşte prin libertate nelimitată şi trebuie adus în tiparele ordinii”.

Calea aleasă de florentini, când au legat lumea

aceasta de unitatea divinităţii creatoare, a fost una benefică, în contrast cu a lui Savonarola. Ţuţea este pentru „lux, fără luxură, bogăţie nelimitată şi putere pusă în slujba ordinii, fără rapacitate, dispreţ faţă de avariţie, înavuţirea normală fiind fructul hărniciei, iscusinţei şi economisirii; veselie, fără spirit batjocoritor”. A trăi moral creştin înseamnă *a înţelege dreapta ordine conservatoare a vieţii umane, ca fiind predestinată.* Oamenii în faţa lui Dumnezeu sunt toţi egali, *în natură sunt permanent inegali.*

Într-o societate funcţionând natural stăpâneşte *homo faber*, care, prin afirmarea sa *instituie ordinea întemeiată pe ierarhia inegalitară*, care s-a dorit corectată tiranic-politic de ideologia şi puterea comunistă; în ordinea creştină, unde funcţionează „familia, proprietatea individuală şi ierarhia socio-statală, stăpâneşte *homo religiosus,* a cărui atitudine este determinată de iubire, care implicată în ordinea naturală este chemată să-i corecteze asperităţile, cei tari neavând niciun drept, ci datoria de a-i ajuta pe cei slabi”.

Filosoful este adeptul principiului că „un ins, purtător de adevăr, salvează un neam întreg captiv al unei erori”.

Umanismul, pentru autorul *Filosofiei nuanţelor*, este *un termen nefericit.* Din ei s-au născut viciile omului modern, toate cuprinse în *exagerările din celebra Déclaration des Droits de l’homme et du citoyen.* De remarcat opinia lui Petre Ţuţea care absolvă Renaşterea, în măsura în care nu-i redusă la umanism, considerat *izvorul răului modern.*

În *Stilurile*, într-un scurt patagraf, se autodefineşte prin delimitare şi evidenţiere a manierei sale de gândire, a căilor de cunoaştere la care a apelat, afirmându-şi totodată credinţa creştină: „Nu sunt nici istoricizant, nici raţionalist, nici naturalist. Încerc să gândesc neautonom, creştin fiindcă omul autonom şi natura în formula amorală a dezdivinizării, mă depărtează de Sacru, de adevăr şi de explicaţie, mă îneacă în fapte şi-n «experienţa oarbă» Kant), ducându-mă în animalism. Mistica creştină m-a

învăţat să disting idealul de scop, să nu confund ideile revelate cu conceptele care le reflectă – forme inferioare logice ale omului primitor – să cunosc limitele raţiunii – simplul vehicul al adevărului revelat şi sursă de erori ale intuiţiei umane, natura transcendentă a inspiraţiei şi să primesc concretul întreg, revelat, nu căutat, care la om poate fi descompus, dar nu poate fi recompus, cum spune Claude Bernard, să situez în natură, constatator, patologicul şi normalul, trăind utopia creării raţionale a vieţii, înlăturării patologicului, bătrâneţii, neputinţei şi chiar a morţii; dar cea mai mare învăţătură a fost natura religioasă a moralei, modelul fiind reprezentat de sfânt, a cărui luciditate ne arată că imoralitatea, sau amoralitatea au sediul în omul autonom şi-n natură. Viziunea integralististorică este tot atât de departe de explicaţia propriu-zisă ca şi cea raţionalistă sau empiristă. Am luat-o ca informaţie, ca sugestie, ca mijloc de înlăturate a defalcărilor arbitrate, ştiind că logica nu este sediul adevărului ci al relativei «comodităţi mintale» Poincaté) şi utilităţii, iar desfăşurările istorice nu revelează, nu demonstrează, ci ilustrează – imperfect, când omul rătăceşte «ca demiurg» şi în timp şi în spaţiu – o ordine ascunsă, bănuită şi de Heraclit, ca «fiind superioată undelor din fluviul lui, logosul»”.

Agnostic, neîncrezător în posibilităţile omului autonom de cunoaştere a naturii şi de autocunoaştere, consideră că nu are acces la citirea legilor din univers şi lucruri, ele fiind primite, exemplificând cu Newton, care, în limbaj socratic, a fost favorizat de zei în momentul în care a formulat legea gravitaţiei universale. Esenţele cunoaşterii lumii şi ale autocunoaşterii ţin de inspiraţie. Ne deosebim *de titirez sau de giruetă* prin capacitatea de a fi animaţi de ideal, din nefericire *sunt foarte mulţi nepurtălori de ideal.* Petre Ţuţea cere artistului, cât şi omului de ştiinţă să aibă conştiinţa socratică a relativităţii simbolicii lor imanente şi naturii transcendente a adevărului: „Sub stăpânirea acestei viziuni, într-o operă literată, locurile comune se pot împleti comod cu aşa-zisele

invenţii de limbaj, rezultatele explorărilor autonome, naturale, sociale şi psihologice, având aceeaşi valoare gnoseologică şi estetică. Omul singur nu poate depăşi precizia limbajului ultimului dicţionar «presupus-explicativ» şi ultima gramatică. De altfel, podoabele stilistice – metafore, turnuri îndrăzneţe de limbaj – dacă nu izvorăsc din inspiraţie, alimentează cronofagia”.

Dacă, pentru omul imanent, Socrate a descoperit conceptul, pentru mistici și-a închipuit sau i-a fost revelată ideea.

Omul etern a rămas şi la începutul lumii moderne – doar aparent deschisă şi constant agitată – în *sacrul misterios din triunghiul*: Dumnezeu, natură şi om – termeni ai certitudinii şi ai sensului existenţei, reflectaţi în credinţă. Totul se supune principiului platonician: *Zeul este creator şi omul imitator*; „orice întâmplare din univers şi deci orice plăsmuire petrecându-se sub imperiul Divinităţii” P.Ţ.)

Dacă omul istoric, în drumul său, se amuză sau se întristează, cel etern punctează existenţa „cu certitudinile credinţei dincolo de comic şi tragic şi trăieşte muzica melodică sau polifonică exprimată de instrumente, sau legată de cuvânt şi raportată la Absolut, în forma religioasă a momentului liturgic”.

Petre Ţuţea crede posibilă însoţirea certitudinilor credinţei cu armoniile artei, dacă acestea se află sub lumina harului. Filosoful afirmă că „nicăieriul democratic descensional caracterizează neamurile care şi-ajung lor însele, sunt bolnave de la natură sau obosite istoric”, în acelaşi timp, o comunitate aflată în pragul prăbuşirii economice şi morale, ce îşi are rădăcinile în „principiul individuaţiei”, are şanse de *a fi salvată de om şi de mulţimea disciplinată*; şi nu crede că ar fi necesare exemple istorice, din simplul considerent că la rasele superioate, *purtătoare de Dumnezeu în timp şi spaţiu*, fenomenul regenerării intră în matricea normalităţii.

Descoperirile ştiinţifice, precum şi realizările artistice autonome, folosite, gustate şi crezute sunt în totul

caduce, salvarea fiind căutată în „iluziile dialectice ale progresului infinit”, fapt care nu-l scuteşte pe om *de aceleaşi nelinişti spirituale şi plăsmuiri ideatice – , aceleaşi tristeţi şi desfătări*, trăind neştiutor în mulţime şi murind singur în absenţa conştiinţei omniprezenţei Divinităţii. Singura consolate a omului eliberat de *stăpânirea naturii oarbe* este poziţia extramundană a Divinităţii şi nemurirea creştină.

Umanismul îşi construieşte ordinea pe *nedesăvârşirea dialectică* a omului.

Pornind de la aserţiunea lui Joseph de Maistre – „Luther a fost un profet de cabatet”, Ţuţea îl confirmă, considerându-l un reformator eretic, care, spre deosebire de Savonatola, ce îşi propusese o mişcare asemănătoare, de reformate a Bisericii Catolice în Italia, nu va sfârşi pe rug.

Triumful deplin al spiritului libertin burghez ar fi echivalat cu înecul în *formele iluzorii ale artei voluptăţii şi ale ştiinţei utile*, toate supuse imanentului şi văduvite de legătura cu adevărul, binele şi frumosul. Fenomen activ şi în prezent, „mai ales în lumea proletară, ne atenţionează Ţuţea, care a moştenit metehnele burgheziei, dar nu şi virtuţile ei”.

Admirând ironia socratică şi dezinteresul lui Socrate pentru conceptul logic şi util, *constată dragostea maieuticianului pentru idee,* pentru adevărul transcendent în esenţă, cognoscibil în câmpia adevărului, în vecinătatea zeilor.

Accesul la adevăr este asigurat de răspunsul la câteva întrebări fundamentale: *de ce şi în ce scop se întâmplă tot ce se întâmplă? Triumful aparenţei* are ca termeni ai cunoaşterii: omul, natura şi experienţa, întemeiaţi pe întrebările: *Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce pot spera?*

Îndemnat de natura sa religioasă, Savonarola, prin încercările sale de reformă, voia restauratea Evului Mediu, cale de *a obţine reforma moravurilor şi conştiinţelor împreună cu o restaurare religioasă şi morală*? A fost un

fanatic, *un produs al spititului mistic.* „Nu se poate vorbi de fanatism umanist sau materialist, ci de voluptate, arbitrat, placiditate şi bestialitate, nedepreciindu-se biofizicul” – constată autorul *Tratatului.*

La un alt om al Renaşterii, Machiavelli, ideea care îl diriguia era de ce aservim lumea imaginaţiei, ca religie şi ca artă, lumea transcendenţei, lumii reale, imanente, aşa cum o trăim, *dată nouă prin experienţă şi prin observaţie*. Machiavelli este prototipul modernităţii, *emancipat de elementele mistice, etice şi poetice*, cu o gândire concisă, axată pe fapte. Dacă Dumnezeul lui Dante este iubire, forţa care leagă intelectul şi actul, având drept finalitate înţelepciunea, Dumnezeul lui Machiavelli „este intelectul, inteligenţa şi cunoaşterea legii ce guvernează forţele lumii” ce are drept rezultat ştiinţa. Astfel îi compară pe cei doi Petre Ţuţea.

Filosoful defineşte machiavelismul, în esenţa sa absolută, drept „considerarea omului ca o fiinţă autonomă şi suficientă sieşi, avându-şi în propria lui natură scopurile, mijloacele şi legile dezvoltării lui, ale măreţiei şi decadenţei lui, ca om şi ca societate. Pe această bază se înalţă istoria, politica şi toate ştiinţele sociale. La începutul acestor ştiinţe întâlnim însă portretele, discursurile şi observaţiile unui om care îmbină cultura clasică cu experienţa bogată şi cu un intelect limpede şi liber. Acesta este machiavelismul ca ştiinţă şi ca metodă, în el gândirea modernă îşi găseşte baza şi limbajul. În ceea ce priveşte conţinutul, machiavelismul schiţează, pe ruinele Evuiul Mediu, o lume intenţională, pe care o întrevedem printre concesiile şi şovăielile omului politic: «o lume întemeiată pe patrie, pe naţionalitate, pe libertate, pe egalitate, pe muncă, pe bărbăţie şi seriozitatea omului» Francesco De Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, trad. de Nina Facon)”.

Machiavelli este apreciat ca un umanist inteligent la al cărui spirit, de-a lungul timpului, n-au mai adăugat nimic ceilalţi umanişti. Succesele umanismului, recunoscute, de altfel, de Petre Ţuţea, n-au reuşiţ să înlăture scolastica şi sacerdoţiul creştin, *fiind gol de*

adevăr.

Vorbind despre Renaştere şi Evul Mediu, le va defini contrapunând cele două stiluri. Consideră omul autonom al Renaşterii un „explorator al naturii şi al vieţii sale, legiuitor închipuit – triumful logicii extensiei, al civilizaţiei aparent-ascendente, al cărei mers spre nicăieri continuă şi azi, cu puterea fatalităţii, căutarea libertăţii în factorii intrinseci ai existenţei ridicaţi în planul conştiinţei – ieşirii iluzorii din înlănţuire”. În schimb, Evul Mediu cultiva «valorile ideale – adevărul, binele şi frumosul, transcendente în esenţă, sau triunghiul culturii propriu-zise. Cetăţile augustiniene ireductibil adverse”. Va concluziona: „Valorile civilizaţiei nu se pot converti în valori culturale, cum ne arată conciliul între reprezentanţii Renaşterii şi ai Evului Mediu, antagonism prelungit până azi”.

Preocupările omului modem au fost acaparate de sfera civilizaţiei, întemeiată pe ştiinţă şi tehnică, având drept scop şi rezultat un trai bun şi fuga după plăcerile cronofage, cultura putând fi purtată, în esenţele ei, crede Ţuţea, de un ascet sau cerşetor religios: „Ştiinţa, arta şi tehnica devin cultură când sunt subordonate religiei creştine, singura putere care uneşte prin iubire, nu prin denivelare forţată, sterilizantă, ierarhia venită de sus având alt conţinut decât cea venită de jos. Conştiinţa adevărului? Necesitatea comunicării, al cărei conţinut şi ale cărei forme, ca legităţi ale realului sau regularităţi ale aparentului nu aparţin omului, sau naturii, izvorul lor transcendent impunând comunicarea. Este Transcendenţa ca izvor al ordinii şi libertăţii, al «libertăţii» «ca robie divină» *Imitatio Christi*), puterea extramundană Scăpând omul din înlănţuirea cosmică”.

Stilul folcloric are ca specific tradiţiile, al căror limbaj este cuprins în triunghiul menţionat cu prezenţa miticului, magicului, raţionalului şi misticului. Aici omul istoric, în manifestările sale, *poartă omul etern integral nedefalcat de evoluţie.*

Pentru Petre Ţuţea, în *stilul clasic* are loc întâlnirea

Divinităţii şi naturii în om, cu participare la arhetipuri, „adică unul absolut ca izvor al ordinii şi ierarhiei; esenţele deosebite de existenţe, neîmpărtăşind soarta acestora; încercarea de depăşire a aparenţelor, prin pasiunea definitivului, uneori primit; conştiinţa valorii materialităţii lucrurilor şi semnelor; mulţimile ca obiect al artei guvernării, folosite în pace, bine sau rău, amăgite şi sacrificare în primejdie, nemurire la lucizi sau moarte absolută la raţionalii imanenţi; rătăcirile orgoliului şi dezastrele produse de destin, folosite religios sau estetic, în scopul purificării, triumful înţelepciunii izvorând când din zeu, când din om, – formă dublă a salvării, stil când religios, când autonom, joc între adevărul inspirat şi construcţia aleatorie”.

Stilul medieval are drept caracteristică concreteţea raţională a viului spiritual, ultimul „înlocuitor al legalităţii formale, aparent binefăcătoare, exterioară naturii omului religios”. Perioadă în care s-a afirmat scolastica, pe care autorul *Dogmelor* o definea ca sediul pământean al adevărului, binelui şi frumosului. Evul Mediu, contrar opiniilor ades vehiculate, mai ales de curentul materialist-istoric, reprezintă, în opinia filosofului, *o culme a spiritului european*; fapt ce nu-l împiedică să afirme *că din găurile Evului Mediu au zburat cucuvelele lumii moderne.*

Stilul Renaissance – aici asistăm la un progres *à rebours*, deoarece suntem atenţionaţi, *Renaşterea este începutul lumii moderne prin întoarcerea la antichitatea clasică*, în opoziţie cu Evul Mediu. Şi apelând la Nae Ionescu, care, prin simplificarea religioasă a istoriei, o împărţea în două mari etape; „Până la Renaştere, omul cerea scuze lui Dumnezeu că există, de la Renaştere, Dumnezeu este obligat să ceară omului scuze că există”; fără să-l aprobe integral, crede că lumea Renaşterii, nelipsită de bucurii, *creată şi condusă de Dumnezeu*, nu poate fi doar o „vale a plângerii”, cum gândeau medievalii. Totuşi, în esenţă, va aprecia Ţuţea, latura subliniată de autorul *Rozei vânturilor* a existat, făcând trimitere la umanismul care *priveşte filosofic:* Renaşterea,

raţionalismul, luminismul, liberalismul, idealismul, criticismul, toate fiind, în opinia sa, forme ale decadenţei spirituale moderne, motivat de faptul că autonomia, demnitatea şi autodesăvârşirea omului, acestea având un statut incert, duc „raţional şi experimental la animalism şi moarte absolută”.

Apelul la antichitate al Renaşterii a deşteptat în conştiinţe *dispreţul şi ura faţă de tirani* – o atitudine clasică în formă modemă: „mulţimea activă sau nu, poartă ascunsă în ea frumuseţea morală a dreptăţii şi demnităţii umane şi chiar dacă n-o exprimă direct o concentrează în înţelepţi, protestatari, în eroi şi-n libertari anarhici”.

Într-o viziune teologal-istorică, Ţuţea acceptă faptul că Renaşterea nu poate fi considerată drept izvorul răului modem, aici aflăm prezente cele două cetăţi augustiniene, omul păstrându-şi integralitatea.

Pentru a supravieţui arbitrarului, capriciilor, hărţuirilor instinctuale, poftelor lumeşti de orice natură, de la putere, glorie, la diverse bunuri, dar şi la atacurile bolii, bătrâneţii, spaima în faţa stăpânilor şi a morţii, iluziile autonomiei etc., *omul de calitate* trebuie, ne spune Ţuţea, „să fie treaz, să poarte în conştiinţă tensiunea polară între efortul căutător limitat şi inspiraţie, aceeaşi conştiinţă împiedicându-l să confunde curajul eroic, cu temeritatea”.

Filosoful gândeşte *conceptul platonico-creştin* ca unitate gnoseologică cu două atribute: „atestă existenţa transcendentă a ideii, ca unitate absolută, reflectând-o şi serveşte gândirea ca instrument de identificare a unui câmp de fenomene izomorfe. Omul nu poate produce unităţi”.

Antropologia la care aderă se întemeiază, cum a mai specificat, pe: *creaţie, sens, revelaţie, damnaţie, redempţiune şi mântuire.* Totul, în această viziune este dat, omul, fiind la rându-i, o creatură situată între cele două lumi, *nu poate adăuga nimic creaţiei*, noul e doar o iluzie.

Dorind a-şi explicita formula personală de teatru seminar, defineşte istoria teatrului drept o desfăşurare spaţio-temporală a variate opinii etice, social-politice şi

estetice, reflectate în literatura dramatică şi pe scenă – context în care omul autonom părăseşte triunghiul menţionat, construind, nu primind, în jocul practicat între el şi natură. În acest fel apar pentru filosof cunoscutele formule dramatice; tragicul, comicul, tragi-comicul, grotescul, burlescul, până la trivialul revuistic-reportericesc.

Teatrul seminat îşi propune a continua „stilul realist al teatrului clasic, în spiritul erei creştine. El exprimă viul etern, opus celui apatent al vieţii şi morţii. Este mişcarea ascunsă a ideilor. În această formulă estetică, limbajul, acţiunea şi conflictul comunică ideile, cu imperfecţiunile omului integral aici. Toate unităţile sunt transcendente, raţiunea umană fiind un instrument care le primeşte şi le comunică, altfel nu sunt, cum ne atată şi ştiinţa”, între stilurile culturale trecute în revistă se află şi *stilul baroc*, locul în care „întâlnim explozii de forme neregulate, a căror revărsare roade conţinuturile în scopul primirii” – pasiunea pentru nou nu serveşte creatura iluzorie autonomă, în fapt predeterminată din primordii, să prindă în arta ei natura lucrurilor. Stilurile culturale încorporează o estetică, o filosofie a culturii în care, pentru spaţiul european, *de la critica mitico-poetică până azi* au existat trei culturi istorice: „grecească, romană şi creştină, ultima absorbind elementele perene ale celor două, absolutul revelându-i-se omului prin venireamântultorului”.

Romantismul este considerat o explozie a libertăţii, dar nu mai puţin o formă a nebuniei, în care *ultima şi cea mai gravă fiind bolşevismul rus* – ţine să atenţioneze Ţuţea. Individului, parte din întreg, romantismul i-a dat posibilitatea de a trăi patoxistic *misterul efortului lui de a cuprinde întregul*, de a-şi înfrunta destinul.

Prin compataţie, clasicul se află în echilibru între aici şi dincolo, *modelele ideale fiind situate dincolo şi reflectate imperfect aici* – cale de depăşire a instabilităţii afective, prin trăire într-un clasicism mistic, *al raţiunii slujitoare a adevărurilor credinţei* – după modelul pascalian, în deosebire de cel faustic.

Vorbind despre *năucul progresist,* crede că neliniştea metafizică a infinitului şi finitudinii este anticamera morţii absolute, iar „optimismul imanentist este expresia idioţeniei”. *Năucul* fiind înlănţuit se crede liber, „iar muritorul se consolează în urmaşi, pacifist prin cuvânt şi dezarmare, învingător, stupid prin defensivă, şiret şi înecat infantil în forma de trai bun şi-n cuceririle tehnico-ştiinţifice transformate din mijloace, în lupta de adaptare, în scop. *Homo faber* având finalitate în el însuşi, devine *homo stultus*”. Constatări ce vor fi vehiculate de H.R. Patapievici, în *Omul recent*, până la expandare. Faţa întunecată a romantismului este exprimată de *homo oeconomicus* şi *homo faber*, prin cultivarea *pseudolibertăţii, pseudofericirii* şi *pseudonemuririi* prezente în formele de viaţă burghezo-proletare, în care se afirmă nivelatea democratică modernă, izvorâtă din „cultul muncii” şi „cultul incompetenţei”.

Accesul către plăcerea pură este asigurat de *poezia inspirată, nu căutată*; purul fiind vis, iar în stare de veghe este inspirat, este, va concluziona Petre Ţuţea, un mesaj divin. Într-un regim tiranic există şansa accesului la *purul imaginar*, ce poate fi şi „o formă de protest derizoriu, prin autonomia artei artistul neacceptând vulgara programare ideologică” – e ceea ce s-a susţinut, până la exces, după 89, sub numele de „rezistenţă prin cultură”. Absenţa inspiraţiei dă acces, în lumea poetică, simbolurilor goale, cu stări afective confuze, cu imagini sensibiltulburătoare, iar momentele întâmplător-religioase „nu depăşesc pseudoaprecierea, blasfemia sau indiferenţa”. Rătăcit în umbrele grotei platonice, omul este bântuit de setea transcendentă a Absolutului. Demnitatea umilinţei este luminată de credinţă, speranţă şi iubire, în contrast cu *chinul absurd al orgoliului.* „Arta inspirată produce o bucurie pură, cea căutată prelungeşte în consumator neliniştile sterile ale plăsmuitului” P. Ţuţea).

Omul nu poate ieşi singur din lumea umbrelor platonice. Principiul raţiunii suficiente îşi are sens doar întemeiat şi definit drept *o cauză primordială, care*

limitează istoric cosmosul şi omul ca explicaţie propriu-zisă. Sentimentul religios fiind poarta de intrare în esenţa lucrurilor, prin care omul află harul din care se revarsă *limbajul şi certitudinea.*

Ţuţea consideră ca premisă a sistemului existenţialist heideggerian formula heraclitică „naturii îi place să se ascundă”. Lumea, pe urmele lui Blaga, se înfăţişează filosofului *ca manifestare a Marelui mister*. Doar întemeiate pe o concepţie religioasă, *ordinea, ierarhia, legea şi justiţia* au sens.

Trecând în revistă existenţialismul, descoperă la Heidegger *forma autentică a omului absurd*, redus la două din dimensiunile triungniului, el şi natura, ce reprezintă „un înec ontic absolutizat şi în acelaşi timp deschis spre viitor şi spre transcendent, sub forma unei hierofanii naturale posibile”. Existenţialismul ţine blocat omul în grota platonică. Viziunea creştină a vieţii şi lumii, singura modalitate de acces la adevăr, din perspectiva celor două *lumi o face incompatibilă cu naturalismul, umanismul şi existenţialismul*. Transcendenţa nu poate fi gândită existenţial, precizează Ţuţea. Numai teatrul şi literatura absurdului exprimă adecvat existenţialismul, omul „condamnat să fie liber” Sartre).

Civilizaţia, ca manifestare istorică necesară a lumii materiale, *îneacă omul mă bucurii,* măcinându-l ireversibil.

Se pronunţă în contra autonomiei mallarmeene a limbajului, considerându-l drept vehicul al lucrurilor între concret şi ideal. Scriitorii, apreciază, sunt îndreptăţiţi a socoti limbajul limpede-prozaic, subtil-psihologic, obscen, ambiguu, ei „căutând originalitatea iluzorie şi plăcerea estetică a cititorilor asemănători”. Artistul are o mai mare libertate în folosirea limbajului, comparativ cu teologul, filosoful şi omul de ştiinţă. El se poate mişca liber „între excesiv, expresiv şi simplitate clasică, între logic şi absurd, între concretul opac şi idealul intangibil”.

Aceasta nu împiedică arta să-şi aibă rigorile ei, oglindite, ne spune Ţuţea, în sonet, glossă, stanţă, terţină şi distih. În ştiinţă şi artă îşi dau întâlnire: *vocaţia,*

înţelegerea, explicaţia şi neliniştea limitelor.

Termenii necesari pentru înţelegerea stilurilor în lumea modernă sunt: Renaştere, umanism, antropocentrism. Religia, pentru autorul *Stilurilor,* este singura care permite *practicarea nelimitată a ştiinţei şi artei.*

Stilul dialogului platonic, propus şi aplicat în formula personală a teatrului seminar, cuprinde ştiinţa şi arta realului, antropologic evidenţiind limitele spiritului cercetător şi *reducţiile înşelătoare ale lumii aparente, limbajului şi închipuirii.*

Făcând apologia eticii creştine, opusă, firesc desfrâului, nu o crede aparţinând doar asceţilor, ci tuturor oamenilor.

Sub lumina inspiraţiei, atât savantul cât şi filosoful devin artişti. Pentru pătrunderea în lumea misterelor artistul are nevoie de horaţianul *mens divinior,* cale de a pătrunde *în lumea esenţelor, a viului propriu-zis.*

Pentru restabilirea păcii şi ordinii în *epoca sinistră* în care trăim şi unde stăpânesc şi se ceartă sofişti, impostori, năuci, infractori şi nebuni, *folosirea forţei apare ca o binecuvântare a cerului.* Ţuţea află în aceasta legitimitatea heraclitică a războiului. Fuga lui Dumnezeu din cetate a permis intrarea dracului şi cu el odată prosperitatea societăţii de consum, cu materialitatea supraîncărcată a vieţii, ce *apropie sensibilitatea unora de bivolul care se tăvăleşte în noroi,* continuă animalizare, rinocerizare ionesciană.

Misticul, în acest context, condus de sentimentul religios, mai orientat ca raţiunea speculativă, este capabil *să înlocuiască revolta cu acţiunea viguroasă şi înţeleaptă şi dojana cu sfatul.*

Modalităţile estetice ale artei *omului autonom*, faustic „pot păstra: miticul, magicul, raţionalul şi misticul, personificările mitologice, procedeele magice, construcţiile raţionale şi religioase creându-i iluzia omului etern, ca sumă istorică a virtuţilor, viciilor, rătăcirilor şi izbânzilor lui apatente”.

Faţă de omul autonom, *omul complet – integral* – este omul religios situat în triunghiul purtător de Dumnezeu şi specie consfinţit de biserică. *Omul perfect* al acestei lumi, în viziunea lui Ţuţea, este sfântul, „situat în fruntea tablei valorilor, prefigurând mântuirea credinciosului obişnuit în lumea de dincolo”.

Fără acces la izvorul tuturor lucrurilor, graţie contemplării vieţii şi lumii, nu există artă, doar ştiinţă limitat-utilă. Mistica asigură artistului *depăşirea suprasensibilului, vehicularea supranaturalului.*

Ţuţea pledează pentru credinţă, singura cale de eliberare, de a tinde către mântuire: „Imaginaţia şi căutarea nu duc la omul complet sau perfect şi orice creştin văzând că perfecţiunea, completitudinea şi eternitatea lui sunt mistere, nu mai caută, dar trăieşte bucuria aflării lor în dogmele ordinii creştine, trăite de oricare credincios participant la ritualul acestei puternice, glorioase şi eterne biserici, în care iau sfârşit neliniştile sterile ale morţii şi neantului, ale tuturor suferinţelor, catastrofelor şi contradicţiilor insolubile ale existenţei, unde omul trăieşte plenitudinat, ca făptură binecuvântată, aşezată de Dumnezeu în natura în care află tot ce-i trebuie şi unde află mai ales demnitatea şi puterea cuprinse în rugăciune şi-n actul umilinţei. Omul supus lui Dumnezeu are demnitate de stăpân al naturii, cel nesupus este robul ei animalic”.

Stilul recomandat omului modern este unul *mai complex şi mai eficace*, faustian, în care să fie înglobate motivele misterului medieval şi ale dialogului platonic. Platonismul este, după autorul *Tratatului*, aporetic în discurs şi-n dialog, pur în inspiraţia ideilor ca mesaje poetice ale Divinităţii. Orice poem atotcuprinzător, edificat sub dominaţia spiritului religios, *serveşte ordinea venită de Sus*, este real-liber. Ţuţea ne spune că poetul, „în lumea aceasta, nu se îneacă în fapte nesemnificative, în nelinişti sterile, putând ocoli trivialităţile naturale, psihologice şi sociale, căderile din jocul între ideal şi apatent fiind înlăturate prin transfigurările din triunghi”. *Limbajul viu*,

în totalitatea sa, *este o metaforă.*

Având drept model dialogul platonic, teatrul seminar pledează pentru calea viului, existentă în ordinea creştină. Scolastic, ne spune Ţuţea, „toată poetica umană este vie prin idee şi formă şi caducă în expresiile frământărilor vieţii oarbe”. Şi concluzionează că *teatrul seminar* „trebuie să fie o ştiinţă poetică”, aici fiind şansa de a descoperi, în sens creştin, *sensul criteriului artei poetice universale.* „Arta adevărată stă sub semnul inspiraţiei”, reafirmă autorul *Filosofiei nuanţelor.* În teatrul seminar se împletesc sacrul şi profanul.

Putem considera cea de-a treia carte a *Tratatului... Stilurile*, o încercare de estetică teologică şi creştină, unde se afirmă că refugiul mistic prin credinţă Pascal fiind un exemplu) este oricui accesibil; revelaţia şi graţia funcţionând pretutindeni, ele *ducând la adevăr în orice timp, în orice loc şi-n orice om.*

PRIMIREA CERTITUDINII

Din ultima parte a lucrării sale fundamentale, *Omul. Tratat de antropologie creştină – Dogmele sau Primirea certitudinii*, Petre Ţuţea a finalizat mai puţin de 110 pagini dactilo. Dactilograma pe care o avem are precizată data de 15 mai 1989 şi localitatea Bucureşti. Volumul a fost corectat direct de autor numai până la pagina 21.

Aici sunt puse în discuţie corelaţiile dintre filosofie şi teologie, opiniile altor filosofi şi teologi privind aceste corelaţii, dar şi domeniile de manifestare ale celor două.

Pe urmele lui Toma d’Aquino, din *Summa theologiae – De De-o,* citat consistent şi comentat în consecinţă, ale lui Dionisie Areopagitul, întemeiat pe Vechiul şi Noul Testament, Petre Ţuţea defineşte teologia drept ştiinţa sacră ale cărei principii sunt revelate.

În primele capitole, asistăm la un incitant dialog peste timp, în care Sf. Toma, la marile întrebări despre Dumnezeu, din *Summa*, îşi dă – şi argumentează filosofic şi teologic – răspunsurile, iar Petre Ţuţea intervine

punctual, alteori mai elaborat, cu opiniile sale, mai totdeauna diferite de ale gânditorului de la Roccasecca – Neapole. Când Sf. Toma se întreabă, spre exemplu, dacă *este teologia o ştiinţă de un rang mai mare decât celelalte ştiinţe?* argumentând afirmativ, Ţuţea constată: „Şi acest text este ambiguu pentru următoarele consideraţii: foloseşte metodologic şi nu teologic întrebarea şi răspunsul care înseamnă problemă şi soluţie, obţinute prin cercetare, ceea ce mută teologicul în filosofie: foloseşte disciplinele filosofice pentru clarificarea termenilor teologici recunoscându-le totuşi insuficienţa gnoseologică; vorbeşte apoi de adevărurile credinţei vehiculate teological, cu toată natura subiectivă a acestora, cum că ar fi revelate, preconizând în acelaşi timp inducţia pornind de la construcţiile raţiunii naturale şi ajungând la obiectele supranaturale.

Dar, din acest text ambiguu, se poate desprinde totuşi o constatare: teologia este o ştiinţă sacră, superioară prin măreţia obiectului ei, obiect ce lipseşte în celelalte ştiinţe întemeiate pe raţiune şi natură. Or, raţiunea umană şi natura se înalţă dar numai dacă sunt revelate adică sunt mutate în teologie”.

Toma d’Aquino a căutat, în continuarea gândirii teologului Albertus Magnus, al cărui discipol a fost, să realizeze, prin lucrările sale, în principal *De De-o*, o simbioză între aristotelism şi creştinism. Doctrina sa, devenită filosofia oficială a catolicismului, afirnia principiul *armoniei* între ştiinţă – ce are ca temei *raţiunea* şi religie – ce are ca temei *credinţa*, susţinând totodată că ştiinţa şi filosofia au drept scop *adevărul unic*, care este adevărul religiei.

Referitor la cele zece capitole privind *Doctrina Sfântă, în ce constă şi până unde se extinde ea*, din *Summa*, expuse pe larg în *Dogmele sau Primirea certitudinii*, Ţuţea afirmă opinia sa privind supremaţia teologiei care, *ca ştiinţă unitară a vieţii umane şi a universului,* cuprinde tot. Ţine să precizeze, în continuare: „Această capacitate teologică nu aparţine însă filosofiei,

ştiinţei şi artei, acestea aparţinând în principiu omului întrebător şi căutător”.

Autorul *Lumii ca teatru* consideră eronată teologal absolutizarea tomistă a virtuţilor dianoetice ale lui Aristotel. În viziunea sa, *sophia (înţelepciunea),* prin natura umană a căutării ei, nu poate fi mutată în teologia creştină. El susţine, în continuare, că omul nu poate gândi autonom, dogmatic, pentru că dogma este primită prin revelaţie, prin graţia divină şi, în consecinţă, numai astfel el poate primi Adevărul, Binele şi Libertatea care, prin esenţa lor, sunt transcendente.

Alături de Maurice Blondei, pentru Petre Ţuţea, în ştiinţa despre Dumnezeu, *omul apare ca obiect nu ca subiect.* Totodată susţine viziunea tomistă în care teologia este singura ştiinţă care cuprinde tot, concluzionând: „Această ştiinţă, care are ca obiect Divinitatea şi toate cerurile create de ea, este singura ştiinţă atotcuprinzătoare, creatorul mişcând creaţia în sens creştin între primordii corupte de păcat şi finalitatea ultimă, Mântuitorul desăvârşind totul. Deci Omul şi Universul”.

La întrebarea şi argumentaţia tomistă dacă teologia este demonstrativă, Ţuţea va accepta, împreună cu Toma d’Aquino, că teologia nu este o ştiinţă demonstrativă, pe motiv că demonstraţia se opreşte la nivelul logic-raţional, despărţit totdeauna de cel teologic, în esenţa sa totdeauna transcendent.

Faţă de Toma d’Aquino, care afirmă principiul *armoniei* între ştiinţă (raţiune) şi religie (credinţă), pentru Ţuţea neliniştile spiritului uman au ca poli de cuprindere: ştiinţa neesenţială şi credinţa.

În consecinţă, ne mişcăm teologic în triunghiul tomist; Dumnezeu este lumea. Este sau, mai precis, cele două lumi, vizibilă şi invizibilă, sunt. Eu sunt. Mai pe scurt: El este, cele două lumi sunt şi eu sunt. De unde concluzia ţuţeană: „Gândirea teologică se situează în lumea Realului depărtată de întrebări şi polisemii, deoarece Realul-divin nu se caută, nu se demonstrează, nu se ilustrează, fiind

primit prin revelaţie, aşa cum s-a arătat (lui Moise): teofanic şi-n misterul liturgic”.

Sf. Toma, folosind conceptul de Dumnezeu, îl coboată la nivel logic, acţiune firească pentru un filosof sau om de ştiinţă, dar – cum crede Ţuţea – nu şi pentru un teolog care, în acest caz, „deşi se întreabă şi cercetează, afirmă existenţa lui, care ar fi trebuit însă comunicată dogmatic şi nu căutată”, pentru că teologul creştin nu este, precum sacerdotul păgân, un mistagog.

Toma d’Aquino prezintă, în doctrina sa, un Dumnezeu atributiv, denunţat de Petre Ţuţea, deoarece pe această cale îl îndepărtăm de perfecţiunea Lui, altfel spus, de simplitate. Numai teofanic şi teandric îi poate fi comunicată existenţa. Nu stă în puterea omului să-l cunoască esenţa. Matele Mister *fiind pur şi simplu* – ne atenţionează antropologul creştin.

Spre deosebire de Sf. Toma, care în *Summa* sa se străduieşte, cu argumente aristotelice, a demonstra existenţa şi calităţile lui Dumnezeu, Ţuţea, dogmatic, constată că „în creştinism, misterele sunt inexplicative, comunicare ritualic de sacerdot şi singurele forme de eliberare a omului din captivitatea cosmică, comunitară şi personală. Sacerdotul nu explică, fiind învăluit de ele ca şi credinciosul”.

Pentru a avea acces la Adevărul Unic şi atotcuprinzător Dumnezeu), trebuie – în viziunea autorului – să gândim dogmatic-teologal.

Hermeneutica, pe textele sacre, pare aproape o imposibilitate pentru Petre Ţuţea.

După prezentatea în viziune proprie a *dogmei* şi a raporturilor ei cu omul, va cerceta definiţiile date de filosofi şi teologi acestui concept. Autorul *Antropologiei* afirmă: „omul nu poate dogmatiza, cum se crede, deoarece dogma nu e o construcţie raţională a lui, ci e revelată, şi deci transcendentă, ca şi adevărul-mister vehiculat de ea. Nu există dogmatism filosofic, ştiinţific sau social-politic opus libertăţii fiindcă dogma, aparent statică, este forma libertăţii reale prin natura transcendentă a adevărului

vehiculat, libertatea reală fiind legată de acest adevăr, mai precis chiar, confundându-se cu el. Pentru gândirea obişnuită, modul de a privi dogma ca formă a libertăţii pare un paradox”.

Sintetic, pentru Littré, *dogma* este punct de doctrină stabilit ca fundamental, necontestat, sigur, definiţie, de altfel, criticată de Ţuţea pentru tratarea ei filosofică nu doar teologal, dar şi doctrinar, doctrina fiind un punct de vedere uman. La fel procedează Kant în *Critica raţiunii pure.*

Bun cunoscător al dogmelor creştine, autorul *Cărţii întrebărilor* va sancţiona orice abatere de la teologia creştină, ale cărei taine au fost primite teofanic şi teandric.

La fel ca axioma, nici dogma, prin natura ei transcendentă, nu are nevoie de demonstraţie, cu specificarea caracterului comod mintal, la nivelul omului, a celei dintâi. Numai teologal putem afla Adevărul, sediul misterelor se află în lumea de Sus, lume despre care credincioşii cred că va veni. Ţuţea va afirma, apodictic: „limbajul teologiei este dogmatic şi, în felul cum gândesc eu dogma, teologia este ştiinţa Adevărului Realul). Este neconsolatoare nemurirea biologică a speciei, fiind iluzorie, iar cea reală este purtată de individul gândit psihosomatic. În aceste limite se mişcă gândirea teologică, filosofia, ştiinţa, arta şi tehnicile rămânând aici, purtate de omul autonom, captiv al jocului vieţii şi al morţii, trăitor sub semnul neîmplinirii. Este greu să convingi un ştiinţific mărginit că a trăi real – liber nu înseamnă a trăi nestingherit civic, fiindcă omul este înlănţuit cosmic, comunitar şi de propria lui mărginire. Nu există dogmatism doctrinar, deoarece, aşa cum am subliniat anterior, dogma nu este o construcţie raţională, ci o formă care îmbracă adevărul – mister revelat”.

A gândi dogmatic înseamnă a gândi „în lumina eliberatoare a Celui de Sus”.

Conform *Dicţionarului de teologie ortodoxă* a lui Ion Bria, *dogma* (gr, dogma – dogmata = certitudine, hotărâre) este definită astfel: doctrină de credinţă

formulată în mod sinodal, în care Biserica recunoaşte conţinutul deplin şi dezvoltarea ortodoxă a învăţăturii apostolice, transmisă fie prin tradiţia scrisă, fie prin cea orală. În literatura postapostolică şi patristică, termenul indică învăţăturile fundamentale ale creştinismului.

Definiţia teologic ortodoxă a dogmei este sancţionată, de cel care a scris *Tratatul de antropologie creştină*, pe motiv că „niciun sinod însă nu poate stabili o doctrină, adică un punct de vedere aleatoriu. În tradiţia şi istoria bisericii creştine, oricărui sacerdot, care a vehiculat Adevărul secundum fidem, prezentarea lui dogmatică i-a fost revelată ca unui ales. Când vorbim de dogmatism, acest mod al spiritului creştin nu poate fi despărţit de revelaţie”.

Patristicii, învăţătură a Sfinţilor Părinţi, i se recunoaşte rolul esenţial în întemeierea dogmaticii creştine, cu toată critica adusă definiţiei ortodoxe.

Revelaţia legitimează în mod absolut şi învăluie – cu tot cu dogmă – enoriaş şi sacerdot!

Socrate, care a combătut misologia (ura de raţiune), considera gândirea funcţie a sufletului, la fel vor proceda Platon şi Aristotel. În lumina mistic creştină, *sufletul este şi este aspectul esenţial al întregului uman.* În *Dicţionarul de teologie ortodoxă* va fi definit astfel: *sufletul* este substanţa care face omul, om, ca fiinţă liberă, personală şi nemuritoare Mt. 10,28). Nu spune în Evanghelia după Matei (16,26): „Pentru că ce-i va folosi omului dacă va câştiga lumea întreagă, iar *sufletul* îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru *sufletul* său?”

A vorbi despre dogmă şi dogmatism în cele imanente este impropriu. La Petre Ţuţea, în *Dogmele sau Primirea certitudinii*, „omul stăpânit de adevărul unic, eliberator, situează în mod necesar disciplinele minţii umane sub teologie, aceasta îndeplinid funcţia unificatoare şi purificatoare a lor. Adevărul unic Realul = Dumnezeu) de la Biblie şi patristică până azi n-a putut fi clătinat, deoarece logica rămâne în limitele raţionamentului şi ale experimentului”.

Spre deosebire de Lucian Blaga, unde în centrul spiritului stă misterul – frână pentru cunoaştere, la Petre Ţuţea, considerat ca stimul, misterul este singurul mod de manifestare al Adevărului şi sensul existenţei, ca frână, e cale de a determina omul autonom să îşi descopere limitele.

Dintre cărţile *Tratatului, Dogmele* sunt practic lipsite de patanteze substantivizante, uneori exagerat de abundente în celelalte volume. Fapt recunoscut şi de autor, conştient, subliniez pentru cei care l-au desconsiderat, fără a-l fi citit şi studiat cu adevărat), de demersurile şi manierele necesare a fi aplicare în demonstraţiile sale filosofice şi teologice. De altfel, el şi motivează renunţarea, în această parte a *Tratatului*, la patantezele substantivizante, din imposibilitatea acestora, în acest caz, de a fi exhaustive.

Ţuţea se va întreba şi va răspunde care sunt termenii fundamentali ai gândirii sale: Creştinism şi eschatologie. Iar de ar fi întrebat: de ce este mistic? el ar răspunde: „fiindcă mistica, acest sediu al misterelor, este stăpânită de Adevărul unic, eliberator”. Şi, în continuare, ţine să sublinieze termenii: „natură şi cultură, cultură laică şi cultură religioasă propriu-zisă, jocul vieţii şi al morţii şi eternitate – ca prezent pur şi infinit, care ne îndeamnă, în mod dialectic, să trăim sub semnul neîmplinirii. Omul european, ca rătăcit, rătăceşte şi va rătăci autonom-raţional cu ignorarea predeterminării integrale şi a sensului eschatologie al existenţei. Termenii definitorii aleşi din limbajul mister sunt următorii: mitologie, istorie, devenire, axiologie, logic-istoric, căutare autonomă, absolutizate, fals dogmatism, dialectică, neîmplinire, perspectiva infinitului şi a morţii, bucuria şi teama, despărţirea de eternitate şi nemurire a lui *Homo stultus*”.

Spiritul uman balansează între existenţă şi aspiraţie, între ontologie şi axiologie. Adevărul sacramental, Adevărul unic nu se află nici în mintea speculativă, nici în laborator, dar nici în actele de observaţie, ci, ne atenţionează filosoful şi teologul Petre Ţuţea, în *templu.*

Istoria, pentru filosoful născut la Boteni-Muscel, „e desfăşuratea omului mărginit, păcătos şi damnat, care-şi începe cursa istorică cu ispita şarpelui demiurgiei din Conversaţia cu Eva. Periodizările îi privesc deopotrivă cu ciclurile. Poarta prin care se purifică este botezul şi apariţia Mântuitorului răscumpător. El continuă să fie păcătos şi după botez, dacă se situează între cele două cetăţi augustiniene, *în civitas terrena sive diaboli* şi *civitas dei*, părându-i-se această cetate mai seducătoare prin ispitele ei satanocratice”. Definiţiile date istoriei de Vico şi Spengler vor fi considerate de Ţuţea, în lumină teologală, ca inexplicative. Istoria, fiind atât la ei cât şi la alţi filosofi, un amestec de natură şi cultură, ca şi la Kant, care o considera „un joc între conceptualitatea istorică şi legitatea naturală, între intuiţie şi demers cauzal explicativ, ca rezultat al deosebirii dintre ştiinţele naturii şi istorie, istoria fiind cultură, adică desfăşurarea spiritului uman în timp şi-n spaţiu, istoria însemnând devenire oarbă, deschisă către nicăieri sau nimic”.

Pentru că ignoră predeterminarea, omul european este supus rătăcirii; istorismul şi evoluţionismul constituind, probabil întemeiat, o pacoste pentru omul actual, cum va şi remarca Petre Ţuţea: „Niciodată ca acuma n-a apărut în mod evident absurditatea chinuitoare a luptei dintre vechi şi nou”. Tot acest spectacol, ce ni-l oferă lumea de astăzi, te trimite cu gândul la *Ecleziast*, dar nu mai puţin la *Glossa* eminesciană.

Filosofia este neconcludentă şi neconsolatoare prin natura ei, fiind opera omului, deschisă, cum spune Ţuţea, către nicăieri sau, în limbajul existenţialiştilor, către neant. Misticul este ferit de astfel de accidente, el este realist, dogmatic şi consolator, „consolarea avându-şi izvorul în absolutul divin şi-n energiile extramundane prezidate de el”. În ce priveşte adevărurile credinţei, „cu toată lipsa rigorii formale a limbajului”, graţiei naturii lor transcendente, situează spiritul, în doctrina ţuţeană, în *imperiul certitudinii*, unde stăpânitor se află atotcuprinzătorul Absolut Divin. Certitudinea este, pentru

gânditorul nostru, expresia directă a credinţei, Mântuirea fiind cuprinsă, în lumina dogmei, de termenii: Dumnezeu, Adevărul, nemurirea şi libertatea. Faptul că teologia este ştiinţa Adevărului Unic, *Ens realissimum* al scolasticii, această afirmaţie exclude din teologie următorii termeni: „sistemul, punctul de vedere, întrebarea, căutarea, doctrina, categoria, conceptul, forma revelată a absolutului divin fiind dogma, a cărei natură transcendentă, purtătoare de mister, trebuie considerată ca fiind definitorie pentru adevărul Unic, legat de nemurire, Divinitate şi libertate, de aceste *realia* platonice, consolatoare şi mântuitoare dincolo”.

Toate acestea sunt argumente suficiente pentru Petre Ţuţea de a susţine că filosofia, datorită puterii creştinismului, se menţine în starea de *ancilla teologiae,* considerată o prelungire a spiritului medieval până în contemporaneitate, în condiţiile detaşării gânditorului de autonomia sa şi acceptarea predeterminării, fapt ce i-ar asigura participarea în mod platonico-creştin la Adevăr.

De la atributul deţinut în Evul Mediu, de *ancilla teologiae*, în lumea modernă, supranumită sinteză a ştiinţelor, filosofia va fi considerată *ancilla scientiae* sau, cum spune Ţuţea, un adevărat parazit speculativ. Motiv pentru care, prin uriaşa explozie a spiritului ştiinţific, filosofia, alături de artă, au fost situate în sfera gratuităţii.

Autorul *Antropologiei creştine* încearcă a da un răspuns, în sens creştin, sintagmei *Da* şi *Nu*. Niciuna din cele două mari Biserici, ortodoxă şi catolică, amândouă cu autoritate sacerdotală, nu obturează liberul arbitru al celui credincios. Dreptul şi libertatea opţiunii îi sunt asigurate credinciosului. De va alege adevărurile credinţei, va afla mântuirea, în caz contrar, a ales calea damnării. Nu la fel procedează, atenţionează Ţuţea, protestantismul, care interpretează sintagma *Da* şi *Nu* totuna cu *Da* sau *Nu,* varianta ultimă permiţând o interpretare dialectică. Protestantul, supus predestinării, este liber să aleagă, el neparticipând la actul mântuirii sale, cum spune Luther în simpatie augustiniană: *Pecca fortiter et credo*. Creatorul

Tratatului consideră că în creştinism nu funcţionează alternativă gen *Da* sau *Nu*, nefiind conformă cu spiritul acestuia.

Orgoliul kantian, de a considera că omul nu poate fi instrumentul nimănui, este condamnat de Ţuţea, care crede că pe această cale este îndepărtat de Absolut; teologal-creştin, omul este instrument al Divinităţii. Şi Hegel este ironizat pentru triada sa: „existenţă, devenire, non-existenţă”, cum exclamă în *Dogmele*: „ce bucurie infantilă în ursul care trăieşte în devenire şi moare dialectic!”

Când sunt religioşi, filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii se situează extra-teologal, când sunt atei şi acceptă moartea absolută – văduviţi de nemurirea integral-creştină, sunt nocivi. Adevărul, aşa cum l-a gândit şi Socrate, este direct legat de Divinitate şi nemurire. De altfel, Ţuţea ţine să precizeze: „absenţa spiritului religios dintr-o operă literară, oricât de strălucită ar fi ea, înseamnă un gol ce nu poate fi înlocuit nici de intelectul speculativ, nici de puterea închipuirii”.

Trecând în revistă sistemele construite de unii din cei mai importanţi filosofi, de la Aristotel la Descartes, Leibniz, Kant, Heidegger etc., Ţuţea se vede nevoit a exclamă: „Ce purificator este creştinismul faţă de sterilele speculaţii ale marilor filosofi!”

Astăzi, fizica modernă, după atâtea transformări şi descoperiri, prin limbajul ei simbolic-matematic care, cum se afirmă în *Primirea certitudinii*, este „paralel cu lucrurile, relaţiile dintre ele, cât şi unitatea lor globală neţinând de natură; dar atât legătura dintre ele, cât şi unitatea lor, fiind postulate teoretic, însă negăsite natural, [ea] iasă loc gândirii mistice, unitatea putând fi gândită creaţionist şi finalist”.

În finalul manuscrisului neterminat din *Dogmele*, Ţuţea ia în discuţie întrebatea tomistă Există Dumnezeu? întrebate pe care o consideră ca nefiind necesară, neducând la Divinitate.

Abordarea tomistă a cercetării existenţei lui

Dumnezeu se concretizează într-o meditaţie metafizică.

Din nefericire, lucrarea se opreşte aici, fără încheierea aşteptată a *Omului Tratat de antropologie creştină*, cea mai importanţă construcţie teologal-filosofică a lui Petre Ţuţea.

Cine lecturează Tratatul are posibilitatea de a înţelege că autorul se afla între aleşii marelui imperiu al certitudinii, poate printre puţinii dacă nu singurul locuitor, imperiu pentru totdeauna patronat de dogmele creştine. Petre Ţuţea, de acolo, de Sus, ne asigură că a primit cuminecătura certitudinii.

ÎNTRE FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE

Între manuscrisele inedite rămase de la Petre Ţuţea se află câteva eseuri ce au ca temă *Creaţia, Mitul, Mitologia, Mistica, Magia* sau *Relaţia subiect-obiect, Triumful aparent al sofisticii în lumea modernă sau caricatura utilă a Realului*, toate neincluse în *Tratatul de antropologie creştină*, dar cu permanente referiri la acesta, şi lasă explicit a se înţelege că ar fi urmat să fie înglobate în unul din volumele lucrării. Din păcate, filosoful nu şi-a finalizat ordonarea materialului, încât nu ne rămâne decât a-l considera ca *addenda* la *Tratat.*

În *Triumful aparent al sofisticii în lumea modernă sau caricatura utilă a Realului*, sunt reluate câteva observaţii şi aserţiuni prezente şi în celelalte volume, de la raportul omului istoric faţă de omul etern, considerat o caricatură a celui din urmă, pentru că „face nefăcând şi ştie neştiind”, la Realul, transcendent în esenţă, el „îmbrăcând forma dogmatică a revelaţiei”. Acestea motivând neputinţa omului de a afla adevărul, „speculaţiile lui neputând înlocui primirea”. Sofiştii sunt consideraţi antirealişti, ei dizolvând tradiţia, cale de a obţine o iluzorie autonomie. Din acest unghi, va şi examina cartezianismul şi criticismul kantian.

Suntem atenţionaţi că antropologia sa este una creştină; aici omul nu se caută, nici nu se intuieşte, nici

descrie, nu se autodefineşte, cunoaşterea naturii sale fiind primită dogmatic, prin credinţă şi har. „Omul creştin ştie, ne spune antropologul, că nu se poate autocunoaşte, ca şi cel socratic, şi nu poate cunoaşte deplin”.

Dacă spiritul sofistic, în Grecia antică, avea drept catacteristică subiectivismul, în lumea modernă, idealismul şi umanismul vor fi formele cele mai apropiate de acesta. Forme acuzate de falsificate, sub raportul adevărului, a lumii interioare şi exterioate, unde dominante sunt utilul şi comodul, transferind „falsele citiri mitologice în filosofie, ştiinţă şi artă”. Pentru Petre Ţuţea, „simbolica umană exprimă un joc uneori relativ util sau comod între logic şi empiric, dar nici utilul, plăcutul şi comodul nu aparţin creaturii, cum am şi spus, şi conştiinţa teoretică a omului modern a ieşit sofistic din sfera mistică a explicaţiei”.

Trecând în revistă diverse alte antropologii, singura considerată compatibilă cu sensul şi demnitatea omului este cea religioasă-creştină, ce are ca temei „revelaţia în formă dogmatică a esenţei umane”. Toate celelalte au caracter relativist-sofistic, păstrând omul în imanent.

Legităţile lumii, interioare şi exterioare, în măsura în care sunt oglindite în arhetipuri, considerate modele transcendente, pot fi accesibile omului numai atunci când el participă la acestea sub lumina harului.

Iluzia autonomiei este dată de intuiţie, imaginaţie şi intelect, toate fiind „inexplicabile facultăţi sufleteşti”.

Susţinând că psihologia este tot, afară de eternitate, pentru înţelegerea termenilor sofisticii, va prezenta câteva psihologii.

Vorbind despre *Psihologia ca mistică a sufletului* afirmă că legile ei sunt motivate doar de sufletul substanţial.

Enumerând poziţiile spirituale ale omului: spiritualism, idealism, criticism, materialism, raţionalism, empirism, empirio-criticism, şi în situaţia când „se pronunţă asupra constantelor existenţei, asupra devenirii, asupra scopurilor lui, sau finalităţii ultime”, le consideră pe toate neconcludente, deoarece nu depăşesc „utilul,

comodul, gratuitul, ipoteticul şi rătăcirea”. În această situaţie se află filosofia, ştiinţa, arta şi tehnicile omului.

Omul singur, în această lume „se mişcă între folos, plăcere şi aspiraţie”.

Realul este definit de Petre Ţuţea ca transmigrator, transraţional şi transintuitiv, şi „poate îmbrăca forma dogmatică a revelaţiei”.

Accesul la Real al spiritului uman este posibil prin har, la fel ca în lumea ideilor platonice.

Sofistica grecească, mutată în umanismul modern, nu reuşeşte, în pofida rezultatelor remarcabile ale autocunoaşterii umane şi cunoaşterii naturii, să acceadă, în opinia filosofului, la adevăr. Unificarea ştiinţei şi artei în conştiinţa religioasă este „iluzorie”; în lupta dintre cele două cetăţi augustiniene: *civitas Dei et civitas terrena sive diaboli*, biruitoare este cetatea lui Dumnezeu.

Căutarea omului autonom în mijlocul lucrurilor care tac este determinată de nevoia şi curiozitatea acestuia, şi nu de voinţa de fiinţă gânditoare, cum aprecia Wundt. Astfel a apărut lumea raţională, opusă celei a Divinităţii.

Pentru autorul *Tratatului de antropologie creştină*, filosofia, ştiinţa, arta, tehnica, pedagogia sunt posibile, dar toate sunt departe de adevăr. Căutătorul Realului termină, precum Platon, la modul socratic, cade în aporetic. Participarea la Real se face în afara căii omului, inspirat, prin revelaţie.

Calea omului este departe de imperiul certitudinii, guvernat de lumea dogmelor, de credinţă, cu totul străin de speculaţiile filosofice. Pentru că „tradiţia sacră şi istoria sacră depăşesc filosofia care, când devine puterea conducătoare a vieţii, în formă de ideologie, depărtează omul nu numai de adevăr, dar şi de utilitatea şi plăcerea căutată cu atâta înfrigurare. Filosofia, care caută să înlocuiască religia, supraordonându-se ştiinţei, artei şi tehnicii, ne oferă dezgustătorul spectacol de azi. Este biruinţa umanismului, care, în spiritul florentin, cum am mai spus în alt context, găseşte rădăcini transcendente plăcerii, bogăţiei şi moralei stăpânilor”.

Ştiinţa sofistică ţine de omul autonom, ce întreabă şi caută. Omul lui Protagoras, care este măsura tuturor lucrurilor, se perpetuează de-a lungul istoriei, în Renaştere, în Luminism, în idealismul modern. Ştiinţa şi filosofia contemporană sunt considerate de filosof drept sofistice, adică umaniste. Umanismul îşi are rădăcina, în opinia lui Schiller, în sofistică.

Pe drumul sofisticii asistăm la „triumful logicului asupra onticului care tace”. În concluzie: „sofiştii n-au trăit pasiunea adevărului, ci folosului, comodului şi plăcutului, nefiind deranjaţi de relativitatea cunoaşterii umane”. Nu la fel s-a întâmplat cu Socrate, Platon şi Aristotel, preocupaţi de adevărul, transcendent în esenţă, şi „având caracter mântuitor”.

La nivelul spiritului întrebător şi căutător în imanent, Ţuţea recunoaşte că nu se poate face, fără sofistică, ştiinţă utilă în lumea trecătoare în care vieţuim. Triumful sofisticii rămâne totuşi aparent, când îl raportăm la Real, altfel spus, la Adevărul transcendent, unde sofistica nu are acces.

Prin această viziune, a Absolutului creştin, omul este scutit de neliniştile inoculate „de perspectiva infinitului şi a morţii”. Acestea ar fi în esenţă, „avantajele” credinţei. Cum spune Petre Ţuţea, „există un singur Adevăr, *secundum fidem*, cel *secundum rationem fiind iluzoriu*”, cum iluzoriu este şi triumful sofisticii.

Într-o lume în care „cauza primă”, cum spune Toma d’Aquino, este Dumnezeu, ştiinţele naturii în frunte cu matematica, „gândite creştin” Petre Ţuţea), ţin de sfera explicaţiei, poziţie „ce face posibilă apropierea spiritului de lumea ordinii, ierarhiei şi sensului”, toate acestea primite de aleşi, ce o comunică celor dispuşi a-i asculta şi urma. Ca în *Biblie*, lumea are un început şi un sfârşit, şi tot ca acolo, începutul este predeterminat – creaţia – iar sfârşitul este unul escatologic şi nu entropie, un sfârşit mântuitor sub aripa Absolutului şi nu a infinitului gol, la fel ca moartea. Ca atare, susţine autorul *Tratatului*: „În lumea creată, mitologia, filosofia şi ştiinţa omului autonom,

absolutizant sau relativizant, s-au lovit de luciditatea misticului a cărui credinţă l-a ajutat să iasă din condiţia mărginirii sale, adică din acceptarea morţii absolute, trăind, nemurirea prezentă în el, *Imitatio Christi.* Adică ieşirea din umanism, din stăpânirea plăcerii, utilului şi orgoliului produs de rezultatele căutării, perpetuu neconcludente”.

Fiind o fiinţă predeterminată (fapt susţinut şi de Konrad Lorenz) mistic-creaţionist, autonomia gândirii umane rămâne o iluzie. Nici dialogul piatonician nu duce la adevăr – Real, cu toate că el este trezitor. Spiritul sofistic, prezent în noul umanism, evidenţiază limitele gândirii autonome, fără acces la Real. O soluţie viabilă este a lui Pascal, care a ajuns la „graţie şi revelaţie” prin scoaterea Adevărului-Realului „din lumea întrebărilor, cercetărilor şi răspunsurilor”. Singura creaţie, afirmată de dogmă, este creaţia *ex nihilo*, diferită de demiurgie, unde Demiurgul nu creează materia, el introducând în această lume „determinarea, ordinea şi binele într-o materie prin ea însăşi indeterminată şi instabilă”.

Sunt două adevăruri care se vehiculează, cel al credinţei – ca mister eliberator, şi cel al raţiunii, simplă comoditate ipotetic-mintală. Doctrina dublului adevăr, *secundum rationem* şi *secundum fidem*, mult discutată în Evul Mediu, în lumea modernă şi-a pierdut sensul; Libertatea gândirii, concede filosoful, fiind nelimitată şi putând afirma, sau nega, adevărul religios”. Adevărul nu poate fi definit ca un concept, „nu este definibil, fiind un mister”.

Pornit în căutarea Adevărului, Petre Ţuţea îşi pune opt întrebări la care încearcă a da răspunsuri, în paralel cu ale altor teologi şi filosofi, de la Augustin şi Toma la Aristotel şi Kant. Gândind aristotelic, rezultă că adevărul şi folosul se află numai în intelect – „un lucru este nu pentru că este adevărat, ci pentru că este ca lucru”. Şi, după acest model, Ţuţea va concluziona: „adevărul situat la nivel logic nu există”. Este de neînţeles pentru omul modern natura ritualică a adevărului, acesta-i şi motivul pentru care îl

caută neaflându-l. Omul doar prin vocaţie are acces la Adevăr. Petre Ţuţea consideră vocaţia, la rândul ei, un mister. Pentru gânditorul creştim, adevărul este Dumnezeu, şi se ajunge la El prin revelaţie.

În ce priveşte pe filosofi, aceştia, apreciază gânditorul, „speculează, aproximează, absolutizează, imaginează, într-un joc imitativ al teologiei – parazitind sau denaturând – neavând mijloacele ştiinţei şi certitudinile dogmatice ale teologiei”.

Cum spune Tertulian, dogma este *regula fidei immobilis et irreformabilis*, ca atare Adevărul fiind Unul şi Absolut, ca necesitate îmbracă forma dogmei. Dogmă necriticabilă „prin natura transcendentă a obiectului ei sacru”.

Prin omul înfrânt, creştinul are conştiinţa şi viziunea realului „care ne obligă să iubim semenii, duşmani sau prieteni deopotrivă, după legea fundamentală a Mântuitorului”.

Ocultismul este lipsit de mister. Amestecul de magic şi mistic din ocultism are ca sorginte imperfecţiunile limbajului. Cauzele prime, în opinia gânditorului, sunt oculte pentru filosofi şi mistere pentru teologi şi credincioşi. Omul autonom, în lipsa dogmei, nu poate explica nimic. Nici exactitatea nu aparţine omului, şi aceasta, suntem atenţionaţi, pentru că ţine de ideal. Matematica e cel mult precisă, nu şi exactă. Exactitatea, în viziune tomistă, e un alt termen al adevărului, de atins când ştiinţa se va contopi cu religia. Mântuirea nu-şi are izvorul în om şi nici în natură, ci în triunghiul-emblematic pentru antropologia sa creştină: Dumnezeu, om, natură. Magia, la care apelează ocultiştii, nu este legitimată de jocul dintre necunoscut şi cognoscibil, „fenomenele fiind iluzorii, iar dacă sunt reale pot fi interpretate ştiinţific, nu magic”.

Ştiinţa omului autonom şi religia creştină sunt considerate într-o permanentă opoziţie. Este opoziţia dintre moartea absolută, care îl aşteaptă pe om în aflata dogmei, şi viaţa veşnică.

În pofida opoziţiei dintre cele două, în care câştig de cauză are totdeauna viziunea creştină, Petre Ţuţea concede, totuşi, că „ştiinţa, prin progresul ei, asigură oarece demnitate omului, în lupta lui cu natura, cu comunitatea şi cu sine însuşi”, fără, bineînţeles, a atinge caracterul absolut al demnităţii creştine, desăvârşit formulată în „Predica de pe munte”. Puterea ştiinţei se întinde în limita cunoştinţelor noastre. Această limitate ne văduveşte de „privilegiul mistic al puterii religioase a scolasticii, nelimitată”.

Se declară împotriva căutării adevărului, pledând în favoarea primirii lui prin revelaţie. Este cu totul împotriva ştiinţei mundane, care ne poate crea un Sisif vid, orgolios, în drumul său aparent tinzând spre Absolut.

Vorbind despre neîmplinirea omului modern, va proceda la o critică creştin constatatoare a lui *Faust,* definit ca „un poem având un conţinut mozaical de ghid cultural. Este un amestec filosofic, etic, social-politic, pseudoreligios, mitologic, magic şi dramatic, manifestat de un spirit liber, nestăpânit raţional, reflectare a vânzolelii secolului al XVIII, în care *la déesse raison* alunecă cu ficţiunile sale peste natura lucrurilor”.

În *Faustul* său, Goethe „toarnă magic-demoniac spiritul european”, realizând „vehicularea magică a spiritului Renaşterii”, ce a impus un om liber, încrezător în puterile sale, în fond anulat de perspesetiva infinitului. *Faust* este o magie construită cu mijloace literate, ce afirmă triumful literar al magicului. Dacă în ştiinţă se află în impas, în artă, afirmă filosoful, magicul este „atrăgător”. La întrebarea: Faust este simbol al omului universal? Ţuţea răspunde afirmativ, cu menţiunea că incomplet, deoarece nu are şansa omului religios, atotcuprinzător. Ce-i lipseşte acestui simbol este neînţelegerea funcţiei înălţătoare a umilinţei. Umilinţa este „poarta deschisă spre Absolut”.

Orizontul misterului blagian este considerat lipsit de mistică, dar şi de «omenească şi gratuita metafizică”. Stăpâne sunt: idealismul magic şi intelectualismul negativ, utile, dar ofensatoare la adresa Divinităţii şi a omului

integral. Sub semnul *noului umanism* se înstăpâneşte Haosul.

În lipsa misterelor, omul şi lumea sunt simple apariţii, ele vin de nicăieri şi merg spre nicăieri, „devin nefiind”. Exclusivist şi dogmatic şi nu lipsit de dispreţ în smerenia pe care de altfel o cultivă, Petre Ţuţea compară teologul metafizician cu un vultur cocoţat pe o funie de rufe. Aforistic pe alocuri şi mai totdeauna apodictic, stabileşte: „optimiştii sunt stupizi, scepticii şi pesimiştii au conştiinţa mărginirii, iar lucizii a existenţei ca adevăr”. Ca să concluzioneze interogativ: câţi din aceştia „înţeleg puterea eliberatoare a misterelor cuprinse în ritualul creştin?”

Autorul *Tratatului* după cum sincer declară că a fost lipsit de harul mistic, se mulţumeşte a comunica cele prezente în Sfânta Scriptură, roadele revelaţiei, oglindite, la rândul lor: „În spiritul pur al Sfinţilor şi părinţilor bisericii şi plăsmulrilor izvorâte din întrebări şi răspunsuri, care n-au rost în religie, ci în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică în care domină spiritul autonom şi întâmplarea”.

Sunt prezentaţi, fără argumentaţie, termenii ce nu-şi au rostul în mistică: a căuta, a şti, a voi şi a putea, ei ţin de logicul-raţionalul presupus autonom.

Condiţiile ce trebuie îndeplinite pentru a fi creştin, în viziune paulinică, sunt consemnate ca fiind trei dogme, ce se cer trăite ca trei porunci: „să crezi în divinitatea lui Hristos, să fii botezat, botezul fiind poarta prin care apare noul Adam purificat de păcatul originar, omul împăcat cu dumnezeirea prin Hristos, cum spune Sf. Ap. Pavel, şi să iubeşti chiar duşmanii”. Şi toate acestea sub semnul iubirii, singura cale spre adevăr, ea leagă cerul cu pământul.

Spre deosebire de filosofie, în teologie nu se întreabă, „ci se vehiculează raţional dogme”, considerate drept forme ale misterelor revelate. Suntem atenţionaţi, existenţa lui Dumnezeu nu se argumentează, constituie *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus.

Socrate nu rămâne ca întemeietor al conceptului, nici ca maient, şi, se înţelege, nici ca filosof, „ci prin lumea

ideilor – arhetipurilor – , legând adevărul de Divinitate şi nemurire”. El va rămâne, graţie religiozităţii sale, unde adevărul, în viziune creştină, este Realul, Absolutul – este Dumnezeu. Ţuţea situează omul religios în triunghiul Dumnezeu, nemurire, libertate, ce se constituie în termeni ai Realului, „totul existând din Dumnezeu şi în Dumnezeu”. Şi nu sub regimul lui *als ob*, ficţiuni ale raţiunii vehiculate de filosofi, oameni de ştiinţă şi artişti nereligioşi ce îi caută în natură fără a-l afla. În cazul celor *religioşi şi cuviincioşi*, aceştia „aşteaptă şi se roagă să-l primească”.

Prometeu poate fi privit sub dublă accepţie: de mit, sau de concept. Mitologia exprimă, ca generalitate, legătura dintre divinitatea supremă şi orice făptură divină sau umană subordonată acesteia. Redusă la concept, prin încărcătura istorică şi logică relaţia se umanizează, având drept rezultat degradarea ei. Ca atare, alegoria prometeică, Ţuţea propune a fi înţeleasă mistic şi nu raţional sau fizic-civilizator, motivând că „nu numai focul vine din cer, ci tot ce se întâmplă în univers”. Tradiţia, miturile sunt considerate ca „fructe revelatoare ale credinţei”. Iar Thales, prin răspunsul la întrebarea: ce este divinul? Ceea ce nu are început nici sfârşit”, un filosof apropiat de gândirea teologică creştină.

Recunoscând triumful conceptului, în lumea noastră, prin eficacitatea lui limitată şi fără legătură cu adevărul, va preciza în scurt deosebirile dintre mit şi concret. „Mitul explică şi conceptul constată, mitul este esenţial prin natura cauzală a adevărului, fiind constant, iar conceptul, care este mai aproape de magic, este neesenţial – exterior naturii lucrurilor căutată de omul de ştiinţă şi neaflată de el, fiindcă nu cunoaşte cauza reală şi înlătură din gândirea lui autonomă, metafizica”.

Apariţia Mântuitorului echivalează cu revelarea adevărului transcendent în istorie. Creştinismul este *religia tuturor religiilor*, „prin perfecţiunea lui”. Suntem îndrumaţi teologic, a ne rezolva orice nelinişte religioasă în spaţiul sacru al templului. Pentru a ne afla liniştea mergem la Biserică, ne închinăm, ne rugăm, aprindem

luminări pentru vii şi pentru morţi; gândim la cele ale Domnului. „Sacrul, pentru Petre Ţuţea, se confundă cu adevărul”. Mitul trebuie citit mistic, este „expresie a acţiunii divine”, explicaţia lui ţine de supranatural. Afirmaţia lui Platon: cu cât mergem mai înapoi, cu atât suntem mai aproape de zei – este o justă formulate a miturilor. În afirmatea naturii transcendente a adevărului aflăm izvorul permanenţei platonismului.

Prometeu, ca un adevărat dascăl, va arăta lui Zeus, prin reconcilierea cu el, calea mântuirii.

Gândirea religioasă edifică pe cultul adevărului, spre deosebire de cea profană, ce „relativizează prin umanism, în acest mod înecându-se în om şi în natură”.

În afara religiei rămân doi termeni care se reduc la: „omul cu ficţiunile lui şi natura cu haosul ei”.

Marx, apreciat ca aparţinând „stupidului veac XIX” este neantizat pentru prometeismul lui şi al însoţitorilor săi, ancoraţi în vulgaritatea socialului, în omul autonom, în natura lipsită de divinitate, elemente potenţial purtătoare ale adevărului transcendent, dar nu şi izvoare ale acestuia.

Gândirea marxistă este fixată într-o „antropologie animalizantă şi (o) filosofie a naturii îmbrăcare într-o dialectică rudimentară, care nu atinge nici măcar nivelul citirii mitice a fenomenelor.

Materialiştii dialectici sunt, în opinia gânditorului creştin, situaţi în afară de criteriile formale şi reale ale adevărului şi erorii, criterii transdialectice, cum ne arată logica şi practida, neputând clinti nimic din misterioasa formulă a lui Aristotel «a formei pure şi reale a Divinităţii, ca principiu nemişcat al mişcării transformatoare şi a materiei posibile», materia ca atate nefiind, cum susţin şi ei”. Le este contestată inclusiv originalitatea materialiştilor moderni; cu totul inferiori gânditorilor străvechi, drept pentru care se prezintă schematic sistemul indian Samkhya, superior, cel puţin ca stil, materialismului dialectic.

Mitul prometeic confiscat de gândirea ateistă este văduvit de sacralitatea obţinută după „întoarcerea la

punctul lui religios de unde a pornit”, gest mai semnificativ decât răzvrătirea şi răpirea focului.

Ni se cere să legăm, aşa cum etimologia desemnează religia, termenii: „Dumnezeu, om, natură, libertate, nemurire, damnaţiune, mântuire, veracitatea lor confundându-se cu puterea ordonatoare inclusă în termenul prim”.

Titanul ne învaţă, ceea ce teologii şi filosofii mistici, dar nu mai puţin oamenii de ştiinţă, artiştii înşişi, la rândul lor, se străduiesc a ne îndruma, că „lumea trebuie văzută de sus în jos, aşa fiind posibilă ordinea şi orice binefacere trebuie să exprime adevărul venit de sus”.

Rătăcirile omului în imanent, doritor a face istorie profană, „al cărei conţinut schimbător, oglindit în cimitire, să-l declare realitate istorică”, sunt purtătorul unul singur lucru adevărat, „începutul purtat de tradiţie”. Omul autonom înlocuieşte credinţa în Dumnezeu „cu credinţa în progres şi sufletul cu interesul”. Sub semnul timpului, moare pe un drum ce duce nicăieri.

Între altele, două sunt întrebările care îl preocupă: Care este limbajul potrivit religiei? şi Este mitologia religie?

În scurt, religia este determinată de credinţa în Divinitate, în păgânism, prezentă prin relaţia zeu-om. În această viziune, „mitologia este religie”. Cât priveşte limbajul religios, acesta este un limbaj ritualic, oral şi gestic, ce a fost stabilit şi transmis de istoria şi tradiţia sacră; preotul – suntem atenţionaţi, nu este un mistagog – oficiind comunicarea prin serviciul divin a adevărului credinţei, „limbajul pierzând semnificaţia psihologică şi logică obişnuită”. Participăm la sacralizarea limbajului comun. Asistăm la „situarea spirituală a preotului şi credincioşilor în sfera Realului, la care participă păstorul împreună cu păstoriţii”.

Privind omul etern, ritualul creştin nu este nici iniţiatic, nici simbolic. De aceea limbajul teologal se desfăşoară în limitele tainelor cuprinse în serviciul divin, iar când teologul speculează, rătăceşte filosofic. Lucrurile

sfinte îmbracă forma dogmelor, nu constituie o doctrină sau un sistem, unitatea dogmatică fiind transcendentă. Un teolog nu construieşte doctrinar sau sistemic, ci expune adevăruri revelate. Nu este autor, ci teolog. Când explică, rătăceşte, cum rătăcesc de obicei hermeneuţii. Textele sacre vorbesc singure, iar comunicarea adecvată a sensurilor lor aparţine sfinţilor şi iluminaţilor”.

Prin mistic, avem acces la cunoaşterea harului, ca punctare sacră a existenţei umane, eliberată de teroarea timpului. Credincioşilor le este, cum plastic spune autorul *Filosofici nuanţelor*, rezervat sentimentul plenitudinar al existenţei, iar cunoaşterea logică a vieţii şi a lumii doar credincioşilor aleşi, care, se precizează, „răspândesc roadele harului şi bucuria de a trăi peste toţi”.

Miturile, prin natura şi originea lor, comparativ cu religia creştină nu ţin de religia propriu-zisă. Religia creştină, în definirea gânditorului, reprezintă natura eternă, creatoare, atotstăpânitoare, trinitară a Divinităţii, teofanic revelată. Transcendenţa are sens gândită de Sus în jos, invers, de jos în sus, nu duce nicăieri. Şi cele două lumi, la fel nemurirea şi libertatea, ce sunt „definitorii pentru adevăr”, suntem îndrumaţi a le gândi tot de Sus în jos, legate fiind de Divinitate în deosebire de mitologie, ştiinţă şi filosofie ce pleacă de la pământ la cer. În mitologie nu există revelaţie, mitul fiind o plăsmuire a închipuirii, ce-şi are izvorul în om şi în natură.

Pentru Ţuţea, mistica este disciplina teologică fundamentală, în comparaţie cu mitul, care se vrea o fabulă, conceptul este „instrument orientator în concret şi util, în construcţii socio-statale şi materiale. Credem necesar a reda cele câteva observaţii, pe marginea conceptului, ale filosofului: „1. Conceptele nu sunt unităţi reale ale cunoaşterii, ci forme logice deschise, faţă de idei, ca unităţi reale şi active Schopenhauer), natura lor transcendentală formând obiectul ştiinţei socratice a realului, opusă ştiinţei formale a conceptelor; 2. Spiritul critic nu duce la adevăr, neavând caracter religios, poziţia religioasă suspendând exercitarea lui, adevărul ca mister

fiind primit şi acceptat în forma lui dogmatică; 3. Căutarea sau afirmarea apriorică transcendentală a adevărului menţin omul, intuitiv sau raţional, aici, fără adevăr; 4, Filosofia nu este legată de adevăr, ca şi ştiinţa, arta şi tehnicile existenţei”.

Analizând pe Socrate omul şi filosoful, din perspectivă creştină, constată zbaterea lui între înţelepciunea filosofică, ce-l caracterizează şi care „cerea o nouă divinitate”, potrivit înaltei sale chemări şi „imperfecţiunile mitologiei greceşti”. Căutător al unei divinităţi ce se va revela mult mai târziu, Socrate a avut parte de un „destin tragic, de înţelept drept, brav şi de cetăţean desăvârşit”. Socrate, un spirit eminamente religios, lipsit de şansa revelaţiei adevărului, a trăit în totul „pasiunea căutării lui”. Credinţa este necesară, dar nu şi suficientă, cât timp nu este legată de adevărul absolut, „care este Divinitatea eternă”, creatoare *ex nihilo* a celor două lumi, inexistente până în momentul creaţiei, şi peste care se afla ca stăpânitoare absolută. «Se crede adevărat, suntem atenţionaţi, numai în Divinitatea care s-a arătat”, s-a exprimat epifanic.

Prin neputinţa detaşării raţionale de zei, Socrate este condamnat a rămâne un filosof – i-au lipsit, pentru a fi un credincios, „luciditatea, forţa profetică a vizionarului”.

Socrate împreună cu discipolul său Platon au ştiut, gnoseologic vorbind, că nu există adevăr uman, fapt ce a determinat opunerea, de către aceştia, a „ştiinţei formale, deschise şi relative a conceptelor, ştiinţa reală a ideilor”, lumea ideilor platonice este singura „alcătuită din unităţi accesibile omului”, fiind, ni se spune, unica modalitate de participare a omului la unităţi.

Prin structură agnostic, Petre Ţuţea nu crede că doctrina ideilor ar fi justă, pentru că nicio construcţie filosofică nu poate fi justă, cel mult poate propune, în lipsa revelaţiei, un punct de vedere util, comod şi orientator. Prin logicizarea ideilor platonice se pierde accesul la „unităţile conceptuale ale gândirii”. Pe această cale sunt trasate limitele spiritului uman. Filosofia se află alături de

religie, precum magia alături de ştiinţă.

Metaforei, la care Platon apelează adeseori, Ţuţea îi recunoaşte farmecul poetic, dar o consideră la fel de îndepărtată de adevăr ca orice construcţie logică riguroasă, rămânând, în fond, o extrapolare ilegitimă. Extrapolări utile, suntem avertizaţi, comit doar oamenii de ştiinţă. Pe linia acestor clasificări, utili sunt şi legiuitorii, în timp ce teologii „sunt consolatori prin comunicarea lumii dogmelor”.

Expunând statutul cunoaşterii, în mulţime şi la filosof, va opina că prima „trăieşte şi rătăceşte fără să ştie”, iar al doilea „caută fără să afle”.

De la Renaştere, care reintroduce sofistica pe calea umanismului în lumea modernă, „omul a devenit captivul *eului* şi al *întâmplări*”, întâmplarea considerată ca noua Divinitate în viziunea lui De Sanctis.

Evlavia, care face tema dialogului, *Euthyphron,* rezultă a fi incompatibilă cu pluralitatea zeilor. Această ruinătoare consecinţă va fi dedusă, pe cale logică, din «însuşi fondul teologiei politeiste”. Eliberarea de politeism nu s-a făcut pe cale logică, precum se încearcă în dialogul menţionat, „ci religios prin creştinism”. În consecinţă, atenţionează gânditorul creştin, nu se poate vorbi de teologie în politeism.

„Înţelegerea filosofică” a sacrului nu are caracter doctrinar, pentru că orice doctrină are caracter profan. Orice concepţie vehiculată de filosofi asupra religiei depăşeşte totdeauna „ilegitim limitele raţiunii umane”, ca atare nu se poate vorbi de o religie demnă de om. Motivul, relaţia Divinitate-om fiind de subordonare a creaţiei faţă de creator. *Nu există doctrine, ci dogme religioase.*

Iată cum argumentează că Socrate a fost un gânditor religios: „Era greu de definit o poziţie religioasă în politeism, pe măsura aspiraţiilor etico-religioase ale lui Socrate, soarta lui fiind pecetluită. Toată gândirea grecească dânaintea lui a fost denumită presocratică. De ce? Pentru că după filosofi el a mutat cercetarea din natură în om, urmărind desăvârşirea lui morală, prin raţiune

descoperind «conceptul». Dar el, ca om religios, n-a situat adevărul la nivelul logic al ştiinţei conceptelor, ci l-a situat în lumea transcendentă a ideilor. Cu toate imperfecţiunile mitologice şi mai ales cele psihologice ale orfismului, prezente în spiritul lui Socrate, trebuie reţinută de la el legarea adevărului de Divinitate şi nemurire. Viziunea transcendenţei adevărului l-a scos din neliniştile produse de tendinţe, opţiuni, neîmplinire, suferinţă şi moarte. Deşi a preţuit raţiunea ca o cale morală mântuitoare, nu filosofia l-a consolat, ci religia”.

Pentru depăşirea indistincţiei dintre raţional şi ontic, în opinia gânditorului creştin, nu există nicio cale logică. În tensiunea existentă între subiect şi obiect, doar realismul, în forma ei mistică de cunoaştere, are posibilitatea de a scoate omul „din el şi din lumea vizibilă, depăşind indistincţiile dintre lumea exterioată şi cea interioară, Situând omul eliberator, «ocratico-platonico-creştin în lumea athetipurilor”. Mistic: (ni se spune apodictic) Real, egal Adevăr Unic, Realul fiind Dumnezeu, Spiritul imanent navighează între idealism şi materialism.

Definind diferitele variante de *Homo, faber, sapiens, Indens, oeconomicus, politicus* şi nu mai puţin *stultus*, concluzionează că peste aceste tipuri umane tronează „întregul şi eternul om religios”, pentru care iubirea creştină este singura cale spre adevăr, cale ce ne-a fost atătată de Mântuitorul atotputernic.

Este prezentată, în câteva fraze, şi o tipologie uşor maniheistă, întemeiată pe clasificarea antropologică imanentistă, întru mai marea glorie a omului creştin: „1. cinicul: întoarcerea în natură, pe care acest tip de om o falsifică, «împingând-o chiar în forma neruşinării»; 2. scepticul: negator al adevărului uman, just sub acest raport, dar nociv utilitar prin exces; 3. satiricul: intolerant faţă de imperfecţiunea intelectuală şi etico-socială, practicant ai «patosului distanţei» Nietzsche), excesul făcându-l inoperant; 4. comicul: omul ridicol prin vicii sau ignoranţă, în exces grotesc, care vieţuieşte în mijlocul moravurilor ce nu-l pot corecta și înlătura; 5. tragicul:

eroul mărginit ca punct de vedere al omului jalnic, depărtat de «absolutul divin» atotcuprinzător; este omul care se oglindeşte în sine însuşi; 6. optimistul: stupidul înecat în istoric; 7. pesimistul: dezgustatul de lume, de oameni, de natură şi de sine în forma raudelaireană sau în forma tristeţii din metafora lui Rozanov: «pe un umăr al meu stă îngerul melancoliei, pe altul îngerul deznădejdii; conversaţia lor este viaţa mea»; 8. ateul: «orfanul de Dumnezeu», Gabriel Marcel despre Nietzsche; 9, deşeurile biosociale: infractorii înnăscuţi, prostituatele, vicioşii incurabili şi degeneraţii; ideea de deşeu social e o concepţie atistocratică a sociologului Vilfredo Pareto; un creştin le contemplă cu milă, maxima lui fiind: *tout comprendre, c'est tout pardoner.*

O cale de ieşire din captivitatea spiritului imanentist este calea pascaliană, prin *graţie și revelaţie.*

Petre Ţuţea nu exclude şansa cunoaşterii ştiinţifice, a utilului ştiinţific, de a fi „un dar de Sus", cu amendamentul că este „mai puţin semnificativ decât adevărul revelat transcendent în esenţă".

În conştiinţa teoretică subiectul şi obiectul sunt simple abstracţii – eul a devenit subiect, concept de subiect, şi non-eul obiect, concept de obiect – altfel, sofistic utile. Pentru depăşirea tensiunii polate subiect – obiect, suntem sfătuiţi a apela la triunghiul tomist: Dumnezeu este, eu sunt, lumea este.

Fără drept de apel, între idealişti şi materialişti, numai ultimii sunt consideraţi animalizanţi.

Lumea interioară – eul concret – şi lumea exterioară – non-eul concret – sunt două abstracţii, ce nu se pot „absorbi fără rest". Tăcerea – pentru întrebător – a celor două lumi – interioară şi exterioară – este „înlocuită de graţie şi revelaţie".

Petre Ţuţea apreciază criticismul kantian drept o formulă eclectică. Considerat un filosof antimistic, Kant a urmărit prin criticile sale îndepărtarea „pustiului dogmatic". Criticismul, definit aforistic, este un ateism fără mănuşi.

Ca atate, kantianismul „cu întreaga lui terminologie arbitrară, este iluzoriu”.

Petre Ţuţea, vorbind despre antropologia sa, prin comparaţie, va defini astfel: „Faţă de aceste antropologii: filosofică, ca ştiinţă naturală, ca ştiinţă a spiritului, ca ştiinţă socială, economică, estetică, politică, etnoistorică, care defalcă omul vocaţional şi social util, fie ca făptură naturală, fie ca spirit, oglindit în actele sale religioase, etico-sociale şi tehnice, într-un viu limitat de biologia vârstelor, antropologia mea este religioasă-creştină, având ca obiect omul integral nemuritor, viul etern, moartea fiind o trecere în altă lume, superioară”.

Încercând a demonstra primordialitatea Divinităţii, filosoful creştin apelează, în spiritul fizicii moderne, la existenţa, ca unitate a tuturor fenomenelor, a unităţii materiale a lumii, „cum lucrurile vizibile nu vorbesc şi raţiunea umană nu poate crea nicio unitate, ordinea legică şi unitatea lumii impun Divinitatea ca unitate şi ordine a lumii, proiectată de Transcendenţa creatoare, orânduitoare şi stăpânitoare”.

Se acceptă că omul ca subiect autonom este un obiect inteligibil, cu posibilităţi de autocunoaştere, dar rămânând „neconcludent sub raportul veracităţii”.

În viziunea mistică asupra vieţii şi lumii, Ţuţea crede că tragicul nu-şi are sens. Analiza criticismului s-a făcut „în lumina gândirii dogmatice creştine”. Kant fiind cel care a înlocuit credinţa în Dumnezeu cu credinţa în ideal; termenii pe care-i vehiculează „sunt antirealişti, antiplatonico-creştini, degradând ideile platonice la nivelul conceptelor”. Autorul *Antropologiei* îl înmormântează spiritual pe Kant în secolul luminilor.

Prin întreaga sa lucrare, Petre Ţuţea vrea să ne atenţioneze că trăind *hic et nunc*, în imanent, cu greu reuşim să ne desprindem, să tindem spre transcendent, în lumea imuabilă a dogmei; calea omului etern fiind calea creştină.

Pendulând continuu între filosofie şi teologie, Petre Ţuţea rămâne fidel imperiului certitudinii, care, pentru el,

este întrupat de dogma evanghelică.

Regimul comunist i-a asigurat lui Petre Ţuţea, şi apelăm la propriile sale afirmaţii despre Socrate, un destin tragic, de înţelept drept, brav şi de cetăţean desăvârşit.

Cassian Maria Spiridon

Prin 37, Petre Ţuţea, întrebat de Nae

Ionescu: «Care trebuie să fie însuşirile unui adevărat cetăţean român?», i-a răspuns:

I. Să fie creştin, conştiinţa religioasă fiind definitorie pentru om;

II. Să fie dispus a-şi da viaţa pentru

România fără regret;

III Să nu înşele pe nimeni;

IV. Să nu necinstească nicio fecioară, pentru a nu ofensa Majestatea Maicii Domnului;

V. Să-şi cunoască limitele şi să respecte ceea ce poate face altul şi nu poate face el.

PROBLEMELE SAU CARTEA ÎNTREBĂRILOR

Teologia este ştiinţa Realului, a Divinităţii revelate teofanic, teandric şi trinitar, cum transmite istoria sacră şi tradiţia sacră.

— Există un singur Adevăr. Mai multe adevăruri înseamnă niciun adevăr. Adevărul unic este impus de necesitatea categoriei unităţii reale a vieţii şi lumii.

— Ştiinţa omului, presupus autonom, este sediul foloaselor trecătoare şi comodităţii mintale, a axiomelor şi invarianţelor.

— Arta hieratică reflectă imperfect Transcendenţa.

— Arta plăcerii reprezintă înclinările naturale ale omului, mişcându-se în formele apariţiei, dispariţiei şi satisfacţiilor trecătoare.

— Nu există Katharsis artistic, de tip aristotelic, ci ritualic. «Eticul în artă» este normativ – arbitrar, ţinând de deciziile omului, care nu poate crea o ordine morală reală, ci o ordine de drept, variabilă, pe măsura trebuinţelor lui.

— Omul, presupus autonom, poate fi izvor de păreri utile, plăcute, comode, gratuite sau eronate.

— Eu; eu şi tu; eu şi lumea; subiect-obiect; aici şi dincolo; adevăr şi eroare; îndoială şi certitudine; dogmă şi normă; semn şi lucru; întrebare şi soluţie; căutare şi primire; viaţă şi moarte; nemurire şi moarte absolută; creaţie şi imitaţie; fericire şi nefericire; mântuire şi damnaţie.

Primitorul cu har este scos din neliniştea produsă de lumea întrebărilor de Dumnezeu atotputernic şi iubitor. În fond, aici, omul imperfect trăieşte polaritatea sacru-satanic. Se mişcă între cele două cetăţi augustiniene: *civitas dei* şi *civitas terreni sive diaboli*. De ce? Nu ştim. Fiindcă păcatul originar este *felix culpa* Sf. Augustin) starea omului păcătos este inexplicabilă, după venirea Mântuitorului prilejuită de acest păcat. Omul, la scara lui «ştie neştiind» – poziţie socratico-creştină. La această scară, adevărul, binele şi frumosul sunt aparente. *Homos stultus* a pierdut, din orgoliu, înfăţişarea primită de Sus, înecându-se în el şi-n lucruri, renunţând la «sprijinul Ghidului Divin».

INTRODUCERE

Poziţia omului este determinată de relaţia cu Divinitatea, cosmosul, semenii şi sine. Adică, viziunea teocentrică, cosmocentrică, sociocentrică şi antropocentrică. Teocratismul ne leagă de lumea realului, iar celelalte poziţii exprimă măsura omului întrebător şi căutător, care are finalitate în el însuşi, sau vine de nicăieri şi merge spre nicăieri. Omul se complace estetic în jocul

absurd al existenţei, care îl depărtează de obiectul real al cunoaşterii. Astfel, în jocul dintre logic şi psihologic apar, în concepţia în Meinong, obiecte «imaginare, concrete, ideale, imposibile, posibile, probabile», această procesualitate psihologică a omului gânditor fiind evidentă, dar neconcludentă, sub raportul veracităţii. Mistica ne arată că din relaţia dintre om şi lumea vizibilă nu izvorăşte niciun adevăr. Istoria gândirii îndreptăţeşte această afirmaţie.

Cum am mai consemnat, «nu există filosofie, ci filosofi», aşa cum a spus Kant. Nu există ştiinţă, ci oameni de ştiinţă, constantele teoretice arătându-ne limitele capacităţii intelectuale a omului. Nu există artă, ci artişti; nu există tehnică, ci oameni tehnici. Ţin să repet că umanismul ne situează în lumea întrebărilor şi căutărilor, relativizând şi problematizând. A fi umanist înseamnă a te situa în afara Adevărului Unic, a încerca să te desprinzi de el, căutând Adevărul în jocul dintre lumea interioară şi cea exterioară, joc neconcludent. Aşa apare transformarea creaturii în creator.

Am mai consemnat că creştinismul a impus ideea creaţiei *ex nihilo,* divinitatea creştină nefiind un demiurg, cum îl arată Platon în Timeu, «Acesta creând materia şi ordinea dinlăuntrul ei. Altfel, nu există creaţie». Goblot). Fără Divinitate şi fără cele două lumi ale ei, nu există Adevăr. Această afirmaţie, fără a mai apela la mistică, ci privind desfăşurările omului şi ale naturii, este expresia bunului simţ. Repet: nu se desprinde niciun adevăr din aceste forme ale spiritului autonom, ci, cel mult, utilităţi, comodităţi sau gratuităţi. Un joc perpetuu între ipoteză şi experiment. Confirmarea experimentală a ipotezei, în formularea ei raţională, nedepăşind utilul şi comodul.

Relaţia dintre religie şi filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică se impune cu necesitate. Adevărul fiind transcendent în esenţă, îmbrăcând forma dogmatică a revelaţiei, opus utilului, comodului mintal. Aceste forme aparente de certitudine fiind prezente – forme convenţionale ale vieţuirii omului autonom (presupus

astfel) – în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică. Preocuparea mea constantă a fost, este şi va fi Adevărul, Realul ca principiu unic, izvor al tuturor lucrurilor, primit prin har de aleşi în forma dogmatică a revelaţiei teofanice, teandrice şi trinitare. Istorie sacră şi tradiţie sacră. Astfel, religia este sediul adevărului, transcendent în esenţă; ştiinţa este sediul folosului; arta hieratică reflectă imperfect transcendenţa; arta plăcerii satisface înclinările naturale ale omului, care suportă greu datoria şi stăpânirea Absolutului, topite în curgerea heraclitică a clipelor.

Dumnezeu este Adevărul – Realul. Ştiinţa despre El este teologia, în care stăpânesc Revelaţia şi Dogma. Ideea, categoria, conceptul, definiţia, sistemul, doctrina, concepţia, punctul de vedere sunt termeni neteologaţi. Limbajul sacru? Transcendenţă revelată teofanic, teandric şi trinitar, dogma şi credinţa. În afară de Real? Om, existenţă, căutare, soluţie şi folos, «comoditate mintală» Poincaré), gratuitate, plăcere, iluzii axiomatice sau ale invariantelor formale, aporii şi rătăciri. În fond, nici aceste forme ale spiritului nu-i aparţin omului, presupus autonom, autonomia lui fiind iluzorie, iar heteronomia stând sub semnul premeditării din primordii. Se poate ieşi din limitele eului şi ale jocului aparenţelor? Se poate depăşi lumea întrebărilor în triunghiul: Dumnezeu, lume şi om sau, în spiritul Sf. Toma d'Aquino, «Dumnezeu este, omul este, cele două lumi sunt». Deci, relaţia dintre religie şi disciplinele umane depăşeşte logicul, onticul şi magicul şi situează prin graţie şi revelaţie spiritul uman în lumea dogmelor, lume depărtată de lumea întrebărilor prezentă în filosofie, artă, tehnică. Nu numai pentru credincios, ci şi pentru omul cu bun simţ, misticul apare stăpânitor sub raportul veracităţii.

Am mai spus în alt context că misterul, prin adevărul cuprins în el, constituie o eliberare din limitele eului, din înlănţuirea cosmică şi scuteşte spiritul uman de neliniştile produse de perspectiva infinitului şi a morţii. Titanismul, această seducţie prometeică, a fost înlăturat în timpul Renaşterii de perspectiva mai sus arătată. Omul autonom e

stăpânit de facultăţile lui spirituale: imaginaţia, intuiţia, intelectul şi de lumea fenomenelor, jocul întâmplării şi al necesităţii fiind, la scara lui, iluzoriu. Necesitatea ţinând de Realul creator, orânduitor şi atotstăpânitor, în El necesitatea confruntându-se cu libertatea, cum afirmă şi Spinoza. Iluminatul, a cărui conştiinţă e stăpânită de puterea divină, de cele două dogme: creaţia şi vocaţia evanghelică Ev. Matei), «Mulţi chemaţi, puţini aleşi», nu practică «obscuraxiologica genealogie» Nietzsche, Ostwald şi alţii).

Natura şi facilităţile umane: imaginaţia, intelectul şi intuiţia, nu pot explica aleşii. Omul real nu poate fi căutat şi gândit – nu se pot explica aleşii. Omul real nu poate fi căutat şi gândit – nu se poate autocunoaşte şi autostăpâni gnoseologic – ci primit prin har. Conceptul de om poate fi definit, iar ideea platonică de om, ca arhetip, este justă dacă e revelată. Căutătorul nu află adevărul, se mişcă în lumea nesfârşită a întrebărilor, amăgit de foloase trecătoare. Religia ne arată limitele creaturii aici şi calea mântuirii. Numai în formele ritualice înţelegem binefăcătorii ca aleşi, nu ca stăpâni (pentru că nu-şi aparţin). Ei primesc şi transmit, nu inventează şi nu decid.

Reformulez ceea ce am mai spus în alt context: Realul extramundan şi aparentul trecător – viziune paulinică – , cele două lumi – tomism, fără de care nu se pot înţelege actele cunoaşterii, adevărul unic primit prin graţie şi revelaţie de către aleşi, şi ştiinţa omului întrebător şi căutător, joc permanent incomplet, al lumii interioare şi exterioare. «Om, simţuri, fenomene, intelect, interpretare raţională şi utilă, considerată justă, când e matematică, cum s-a mai spus». Termenii: «subiect psihosomatic, gnoseologic pur» Rickert), zămislitor de valori presupus reale sau ideale Ricket şi Max Scheller), obiect, gândit sau existent, lege presupus naturală, normă morală, utilitare, plăcere, «comoditate mintală» Poincaré), ipoteză, experiment, aporie şi eroare, ca urmare a falsităţii

întrebării sau căii greşite, cum se ştie.

De altfel, termenii: utilitate, plăcere, comoditate şi eroare sunt echipolenţi sub raportul veracităţii. Viaţa omului întrebător şi căutător? O permanentă «comedie a erorilor», care se termină în moarte. Gândirea lui? Soliloc, dialog, teză, demonstraţie, categorie, concept, definiţie, sistem, doctrină, punct de vedere, gândire în mozaic, ca în enciclopedii şi dicţionare lingvistice, inexplicative. Simbolica omului autonom trece înşelătoare din om în om, din generaţie în generaţie, limbaj alcătuit din constante amăgitoare şi forme cu conţinuturi variabile. Oameni de ştiinţă, nu ştiinţă, cum a spus Kant despre filosofie; nu filosofie, ci filosofi.

În fond, mistica, suprapusă istoriei profane, ne arată un singur adevăr, principiul unic al tuturor lucrurilor. Mai multe adevăruri înseamnă niciunul. Aspecte multiforme, înşelătoare, fructe filosofice, speculative unităţi transformate în adevăruri. Spiritul omului întrebător şi căutător, care se mişcă între ipoteză şi experiment, între logic şi empiric, între ontic – nu real – , cum a afirmat filosoful maghiar C. Böehm (cit. Goblot) şi axiologic, ştiinţa realului fiind tehnologia.

Axiologia este ştiinţa omului care arată cum trebuie să fie el, iar ontologia este existenţa, aşa cum este dată, aşa a gândit filosoful C. Böehm relaţia dintre existenţă şi aspiraţie, la nivelul ontologic şi axiologic, nefiind însă nicio urmă de Real, acesta, aşa cum am mai afirmat, fiind transcendent în esenţă. Realul fiind extramundan, omul de Ştiinţă autonom şi moralistul axiologic nu au acces la el, C. Böehm a gândit potrivit pentru omul situat în lumea de aici. De altfel, normele morale sunt fondate pe presupusa egalitate esenţială a oamenilor, fiind opuse conştiinţei teoretice, aşa-zişese legi ale naturii – ştiinţe, sunt norme morale nu dogme etico-religioase, fiind legate raţional de comportamentul individual şi de nivelul moravurilor; sunt decizii ale omului care se mişcă între constructivism raţional şi istorie.

PROBLEMA

De la început, când apare problema, în orice moment al existenţei omului, adevărul şi sensul dispar. Ce este însă ea şi ce semnificaţie are? S-a spus că primul care a întrebuinţat termenul problemă – această întrebare teoretică, tehnică şi practică – a fost Democrit şi, după el, a urmat până azi şi va urma seria nesfârşită de întrebători şi căutători, care se desfăşoară în timp şi spaţiu – istorie profană, în termenii lui Haşdeu, imitând un gânditor italian, pe care nu-l reţin, sub semnul dialectic al neîmplinirii.

Ce este problema? Ceea ce se are în faţă, obstacol, barieră, ceea ce e propus, sarcină, întrebare propusă, subiect de controversă Bailly). «O sarcină nerezolvată care aşteaptă soluţionarea, întrebări capitale ale gândirii omeneşti sunt: problema adevărului şi a realităţii, natura timpului şi a spaţiului, materie şi energie, origine şi esenţă a vieţii, origine şi esenţă a sufletului, problema libertăţii voinţei şi a valorilor, originea şi viitorul speciei om. Antinomie aporeti că, H. Schmidt).

Văzută însă la scară umană, problema nu depăşeşte nivelul filosofic, logic şi metodologic. La acest nivel nu se arată semnificaţia ei, aceasta indicându-ne astfel desfăşurarea istorică a omului întrebător şi căutător la nesfârşit. Acest sens al neîmplinirii nu poate fi înţeles decât mistic. Adică, este semnul omului damnat să caute inexplicativ în lumea întâmplărilor exterioare şi interioare. «Călcarea poruncii şi căderea în păcat»: «Ci şarpele era cel mai viclean dintre toate fiarele câmpului pe care le făcuse Domnul Dumnezeu. Şi el a zis către femeie: Adevăr este că a spus Dumnezeu să nu mâncaţi din toţi pomii grădinii «Şi a răspuns femeia, şarpelui: Din roadele pomilor grădinii avem voie să mâncăm, dar din rodul pomului care este în mijlocul grădinii a spus Dumnezeu: «Să nu mâncaţi din el, nici să vă atingeţi de el, ca să nu muriţi.» Atunci şarpele zise către femeie: «Nu veţi muri deloc! Dar Dumnezeu ştie că în ziua când veţi mânca din el, ochii voştri se vor deschide şi veţi fi ca Dumnezeu,

cunoscând binele şi răul». Şi femeia, văzând că rodul pomului este bun de mâncare şi ispititor la vedere şi de dorit, ca unul care dă înţelepciune, a luat şi a mâncat şi el» *Facerea*, Moise).

Această călcare a poruncii a adus pierderea Paradisului, moartea şi neliniştea permanentă a omului întrebător, obligat să-şi caute hrană, să se caute şi să caute la nesfârşit. Niciodată să se autocunoască şi să cunoască deplin, problema însoţindu-l ca o umbră. Aceasta este semnificaţia mistică a problemei, a desfăşurării omului întrebător şi căutător, în timp şi spaţiu, – istoric – sub semnul dialectic al neîmplinirii. Această semnificaţie mistică ne arată depărtarea omului de Real, de «Absolutul divin» Natorp), care n-a fost căutat, ci primit teofanic, teandric şi trinitar de cei aleşi, care l-au comunicat credincioşilor. Prin Real ne aflăm în lumea dogmelor. Problema situează spiritul uman în lumea întrebărilor.

Mai există însă un termen care trebuie lămurât: *nuanţa.* Simmel a pus problema nuanţelor şi a rostului lor de amplificator al gândirii, dilatând astfel sistemul categorial al lui Kant. Categoriile kantiene şi nuanţele lui Simmel pot fi considerate forme istorice care ascund predeterminarea din primordii a gândirii, aceasta însă nici crescând nici scăzând. Este viziunea creaţionistă a omului, a cărui istorie profană nu-l arată ca animal raţional, muritor» Sf. Augustin), întrebător la nesfârşit. Este viziunea creaţiei unice, cum a gândit-o şi Leibniz.

Aşadar, «istoria trebuie privită ca rătăcire», cum o vede şi Heidegger, şi «căutare nesfârşită a adevărului şi o sete a omului de perfecţiune, el apărând constant perfectibil, spre perfecţiune mişcându-se asimptotic ca şi spre Adevărul Absolut. Eu cred că nuanţele trebuie gândite heraclitic, şi în acest sens, undele din fluviul lui curg neamplificator.

Teologia este ştiinţa Realului, a Absolutului Divin. Filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica menţin omul în lumea întrebărilor la nesfârşit. Faptul că moare şi se mai întreabă şi după învierea Mântuitorului, trebuie înţeles paulinic, ca rest al păcatului originar.

Repet: Dumnezeu este, cele două lumi sunt Tomism). Aici omul întrebător şi căutător şi lumea vizibilă sunt izvoare ale părerilor şi eroilor; omul concret şi lumea concretă trec; dincolo, în lumea invizibilă, stăpâneşte Adevărul Unic. Viziunea paulinică. Altfel, nimic. În triunghiul tomist au loc: nemurirea, Adevărul şi explicaţia, termeni ai mântuirii transmişi de istoria sacră şi de tradiţia sacră, sau revelaţi din nou celor aleşi. Lumea dialectică a întrebărilor şi răspunsurilor, astfel definită de Platon, este situată în afara triunghiului, fiind deschisă, aparţinând omului istoriei profane. Lumea folosului trecător, confundată cu Adevărul.

Se întâlnesc în lumea eului explorator în aparenţă percepţii, reprezentări şi concepte, neconcludente sub aspectul veracităţii. Logic şi ontic? Captivitatea omului fără ieşire. Gândirea dogmatică situează spiritul primitor al Realului deasupra idealului, adică deasupra acestei perfecţiuni iluzorii a omului întrebător, mişcat de imaginaţie şi limitat de intelect şi simţuri. Aleşii ies prin graţie şi relevaţie din istoria profană, încărcată de întrebări-probleme şi soluţii nesfârşite, utile, comode şi înşelător-constante. Este o desfăşurare în timp şi în spaţiu, sub semnul neîmplinirii. Idealul înlocuieşte Adevărul, religios în esenţă, cu plăcutul util şi variabil, mişcând sisific spiritul necredinciosului în direcţia unei finalităţi iluzorii, trezit de neliniştea produsă de perspectiva infinitului şi a morţii.

Ce-i rămâne omului, solicitat de autonomie şi

heteronomie? Jocul trecător al logicului şi onticului şi iluziile invarianţelor. Nimic pur şi absolut sub idealul uman. În acest context situez şi jocul opţiunilor între esenţe şi existenţe. Şi pentru că – gând parmenidic – tot ce devine nu este, omul şi universul concret, termeni corupţi de păcat, nu sunt izvoare ale Adevărului, situat dincolo de aceşti termeni gnoseologici şi axiologici ai omului autonom. Lumea interioară şi cea exterioară sunt domenii de cercetare, nesfârşită şi anevoioasă, când omul rămâne aici, având conştiinţa limitelor; aceasta nepermiţându-i extrapolări ilegitime ale gândirii umane în transcendenţă. Lumea întrebărilor şi a răspunsurilor – a problemelor, soluţiilor, ipotezelor, părerilor şi rătăcirilor, nu are acces la Adevărul unic, la Dumnezeu adică, principiul unic şi extramundan al tuturor lucrurilor.

Omul este captivul modului dialectic al spiritului – a şti să întrebi şi să răspunzi Platon) – care îl obligă să clădească pe nisipul istoriei. Singurele certitudini ale omului autonom: captivitatea eului şi a universului, şi moartea absolută: Platou consideră omul unul. Cine asigură această unitate a eului? Desigur, sufletul gânditor care este nemuritor, a cărui existenţă şi unitate nu sunt afectate de dorinţe şi pasiuni. Nu interesează poziţia mitologică şi filosofic-platonică privind sufletul şi existenţa lui ca entitate care permite gânditorului grec să afirme că omul este unul. Desigur, imperfecţiile mitologice şi filosofice greceşti nu permit să se vorbească la acel nivel despre Adevăr. Nemurirea şi Adevărul sunt legate mistic de creaţionism.

Pentru psihologia omului modern, nu există suflet ca entitate. Faptele sufleteşti şi legităţile imperfecte care le definesc sunt inadecvat numite fapte sufleteşti, omul fără suflet neputând fi gândit reflexologic. Mai poate Adevărul să fie situat şi izvorând din om? Nu. Om şi lume: termeni neconsolatori pentru această fiinţă şi neducători la Adevăr, o poziţie reală a omului fiind definită de relaţiile cu: Divinitatea, Universul, semenii şi cu sine. Nu cercetarea autonomă a lumii exterioare şi interioare readuce la

adevăr, ci formele revelaţiei Adevărului unic: teofania, teandria şi trinitatea. Adevărul nu aparţine lumii întrebărilor.

PROBLEME

În *Cartea întrebărilor* – fără a simplifica dialectic – stăpânesc: adevărul, frumosul, binele şi sacrul; se înlătură, pe cât e posibil, satanicul şi eroarea, păstrându-se părerea utilă, caracteristică a omului raţional şi muritor, limitat în marginile lumii de aici, când vrea să fie util şi cuviincios, situându-se permanent aici, când este închipuit autonom. Când jocul este redus la doi termeni, conştiinţa păstrează adevărul şi părerea sunt termeni pozitivi ai conştiinţei teoretice, tehnice şi practice de niveluri diferite. Nu se atinge justul prin dialectică, speculând sau căutând, ci primindu-l. Premiza primirii adevărului este realitatea sufletului. Numai aşa se înţeleg graţia şi revelaţia. Dar dacă există în spirit ideea perfecţiunii, vorbind cartezian sau scolastic, şi dacă omul este imperfect şi perfectibil, nu se impune cu necesitate existenţa unei fiinţe perfecte, adică Dumnezeu?

Sufletul, purtător al acestei idei este real – phihologie mistic-creştină, nu ştiinţific-modernă – procesele mintale şi cele afective neputându-se explica senzorial. Oricât s-ar mişca un psiholog modern în jocul dintre instincte şi afecte, dacă gândeşte corect, trebuie să accepte realitatea sufletului şi a proceselor sale. Necredinciosul ancorează în evidenţă, ignorând realul invizibil din el. Aici, pentru credincios, Dumnezeu există ca Adevăr unic, ca principiu al tuturor lucrurilor. Pentru necredincios: neliniştea întrebărilor nesfârşite, hazardul, ipotezele, căutarea şi soluţia – ştiinţa ca sediu al folosului. Astfel: mit, divinitate reală, tradiţie şi istorie sacră, adică jocul dintre cele două lumi, definitoriu pentru adevăr – raţiune, intuiţie şi destin, cu sau fără voia omului, permanent nedeplin aici, adică istorie profană şi

iluzoriile progresului infinit.

Lumea întrebărilor. Din nou genealogia spiritului uman plăsmuitor-mitic şi scormonitor ştiinţific: mitologie, filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică. În aceste domenii apar: imaginaţia omului primitiv, înecat în concretul fals citit, şi intelectul întrebărilor și căutător al omului de ştiinţă şi filosofului, soluţia, utilul, aporia şi eroarea.

Filosoful şi omul de ştiinţă leagă adevărul de eul plăsmuitor, de ipoteze şi de lumina vizibilă, golindu-l de sensul lui mântuitor şi consolator, acest sens fiind legat de existenţa celor două lumi. Cine trăieşte în adevărul astfel gândit se depărtează de istoria profană a foloaselor şi dezastrelor în care funcţionează entropia. În istoria profană omul se mişcă între raţional şi absurd, scormonind în căutarea utilului şi înnoind aparent, ignorând predeterminarea din primordii. Cine contemplă spectacolul oferit de omul autonom este nevoit să afirme că se mişcă stând pe loc, mişcarea având izvorul în Dumnezeu.

□

În lumea întrebărilor nu are rost spiritul dogmatic. Omul poate fi riguros, intolerant, abuziv şi rătăcitor, fiind permanent perfectibil, dar nu dogmatic, adică precis, util, aporetic, sau eronat, niciodată exact, exactitatea depăşind idealul, aparţinând lumii transcendente a dogmelor. În istoria profană, care îi aparţine, rătăceşte sau este stăpânit de inconcludente invarianţe formale. Deciziile sale actuale sunt determinate de temperament, de interes, de faimă, de putere politică, de pasiune şi incapacitate mintală. Omul de jos, simplu, este mânat, când nu este religios, de sărăcie, de mizerie, de invidie şi ură, să dorească puterea, mai ales când este şiret. În acest climat egalitar, şiretenia îi ţine loc de inteligenţă.

Dogma vehiculează Adevărul unic transcendent, revelat prin graţie, imperfect reflectat gnoseologic, axiologic şi etico-social, sau fals pur şi simplu. Lumea întrebărilor are doi termeni: om şi natură. Bineînţeles,

acest imanentism se practică atunci când cuviinţa împiedică gândirea autonomă să extrapoleze ilegitim în transcendenţă. În acest context se poate vorbi de relaţia subiect-obiect. Este cunoscută gnoseologic tensiunea polară a acestor doi termeni. Subiectul plăsmuieşte ipoteze, aproximează, rătăceşte, se mişcă util psihologic de la concert la imaginar, sau construieşte aprioric obiectul gândirii sale. Acest mod constructivist atestă mişcare a spiritului între posibil şi imposibil. Acest mod de a gândi constructivist caracterizează fenomenologia lui Husserl şi teoria asemănătoare a obiectului lui Meinong: «Cercetări asupra teoriei obiectului, teoria aceluia care din natura unui obiect, adică apriori, poate fi cunoscut. Ca obiect este de înţeles tot ceea ce poate fi gândit cumva sau judecat. Aşadar, chiar obiectele ideale sau imposibile» A.V. Meinong, *Die Gegenstandstheorie,* cât, de H. Schmidt). Obiectele ideale pot forma obiectul unei «logici pure», dar cele imposibile ţin de psihologie, depăşind logicul, putând fi plăsmuiri ale închipuirii. Meinong leagă teoria obiectului de sistemul ştiinţelor. Desigur, este greu de imaginat cum obiectele imposibile ar putea influenţa metodologic ştiinţele. Cele două ideale pot aparţine ştiinţelor, idealul fiind o finalitate umană.

Platon, raportând omul la zei, în ceea ce priveşte veracitatea, îl consideră, cum de altfel se şi cade să fie considerate nişte fiinţe care sunt aproape în întregime automate, ca ceva în care nu se găsesc decât câteva parcele de adevăr. Aşa gândeşti orice mistic când contemplă spectacolul complet oferit de omul căutător al adevărului *Legile).*

În alt dialog constată două moduri «de a face, din două puncte de vedere: arta divină de a face şi arta umană de a face; prima, cea divină, produce fiinţele, iar cea a omului, numai similarele lor.» *Sofistul).*

Astfel, zeul este creator şi omul imitator.

Ţin să repet şi să subliniez poziţia mea faţă de

adevăr: este religios în esenţă gândit dogmatic – creştin, nu ca punct de vedere uman. Această poziţie – mai precis, lucru divin – se desprinde din cele două cetăţi augustiene: *civitas dei,* istoria sacră şi tradiţia sacră ale Adevărului unic, revelat, şi *civitas terena sive diaboli*, istoria profană şi tradiţia profană ale omului întrebător la nesfârşit, care se desfăşoară sub semnul dialectic al neîmplinirii. Apoi, întinderea misterelor creştine, eliberatoare din înlănţuirea cosmică şi de moarte, peste disciplinele omului, care când are conştiinţa religioasă, ştie că utilul constatărilor sale vine tot de Sus, cum a afirmat inspiratorul Newton.

Aşa trebuie înţelese repetatele afirmaţii şi substantivizări, prin care încerc să arăt natura dogmatic-creştină a adevărului şi limitele capacităţii omului întrebător, care nu depăşeşte utilul, limitele capacităţii omului întrebător, care nu depăşeşte utilul, comodul şi plăcutul. Astfel, nu numai în ştiinţă, ci şi în toate alcătuirile lui. Este necesar să constatăm permanent dacă relaţiile dintre simbolica omului întrebător şi lucruri este justă sau nu. Se afirmă de obicei relativitatea lor. Deci, sunt evidente: utilul, comodul, plăcutul, gratuitul şi eronatul. Natura lucrurilor are sediul în mistică. În continuare: misterul semnelor şi lucrurilor şi sensul lor, inexplicabile la scară umană. Ne aflăm în lumea întâmplărilor – faptelor –, întrebărilor, ipotezelor, soluţiilor, conceptelor, definiţiilor, sistemelor, normelor, nu a dogmelor. Istorie profană.

Din nou:

1) Genealogia spiritului întrebător: mitologie, artă, filosofie, ştiinţă şi tehnică; cronologie sau simultaneitate modernă – «setea de mituri noi, supraomenescul ca depăşire a prea-omenescului, cultul geniului ca gigant constructor şi sens al existenţei – înlocuitor al Divinităţii – forţă proiectată în viitor, utilă: inferiorilor, neputincioşilor, neadevăraţilor, părelnicilor, neisprăviţilor», (cit. Nietzshe,

H. Schimidt); dar făcut de acest spirit dispreţuitor. În fond, nici supraomul – geniul – nu este perfect prin limitele lui umane, murind panteistic, ca toate vietăţile.

2) Universul şi lucrurile din el tac. Omul căutător nu întreabă natura şi lucrurile, cum a crezut Kant, pentru că ele nu vorbesc – cum a crezut M. Eliade – «ci trebuie constrânse prin experiment să se dezvăluie, experimentatorul deosebindu-se de simplul observator al naturii, care pândeşte şi aşteaptă să i se dezvăluie» Cuvier). Apoi se adaugă pentru obţinerea soluţiilor sau comodităţii mintale, jocul ipotezelor şi raţionamentul. Căutătorul se întreabă, cercetează istoricul întrebării şi soluţiile date-n trecut. Este determinat de mirare, nevoie, curiozitate sau de simpla dorinţă a cunoaşterii; dar facultăţile lui, imaginaţia, intelectul şi intuiţia – simţurile trezitoare, care prin percepţie atestă prezenţa fenomenului – nu-i aparţin; eul explorator fiind predeterminat în primordii. Deci, nici inspiraţia – actualitatea ca graţie şi revelaţie, acordate aleşilor – şi nici căile – metodele – , tehnicile existenţei, folosite în cercetarea trecutului şi explorarea concretului, nu-i aparţin; soluţiile împletind începutul existenţei create cu actualul graţiei şi revelaţiei.

Poziţia lui, în relaţiile fundamentale cu Divinitatea, universul, semenii şi cu sine, adică rezultatele explorării lumii interioare şi exterioare şi raporturile cu transcendenţa, oglindite în dogme, axiome, concepte, definiţii, sisteme, doctrine, norme sau puncte de vedere, acest joc complex între adevărul posibil şi eroare, nu-i aparţine, fie că ştie, fie că nu ştie. Eu şi lume, spirit şi materie, logic şi empiric – depăşind iluzoria lor identitate – sunt termeni polari, sau paraleli din care izvorăsc construcţiile omului, alcătuite din termenii mai sus amintiţi, sau ideologii, alcătuiri neconcludente ale omului permanent mărginit. Spiritul căutătorului de azi? Conştiinţă teoretică stochastică (probabilistică), joc între întâmplare şi căutare, angoasă existenţială, determinată de perspectiva morţii şi infinitului şi perfectibilitate iluzorie. Credinciosul creştin iese din timp şi spaţiu – din

istorie – prin trăirea religioasă a «Absolutului, ca necondiţionatul limitat» Hamilton). Prin acest absolut religios, religia poate fi considerată ca sediul adevărului şi situată deasupra ştiinţei, ca sediu al folosului, şi artei, ca sediu al plăcerii.

Am vorbit de genealogia spiritului întrebător. Fazele stabilite: mitologie, artă, filosofie, ştiinţă şi tehnică. În niciuna din aceste forme ale spiritului uman nu se află Adevărul. Adevărul este religios în esenţă, cum am mai spus, şi-şi găseşte forma absolută, vehiculată dogmatic, a Adevărului Unic, revelat teofanic, teandric şi trinitar. Până la har, până la creştinism, mitologia a făcut posibilă prezenţa adevărului în om, prin existenţa celor două lumi definitorii pentru el. Orice gânditor se mişcă între tradiţia păgână şi ordinea etern creştină care a înlocuit-o, dând omului acces la adevăr. Istoria este stăpânită de legea entropiei, purtătoare a jocului constant al apariţiei şi dispariţiei, terminând orice fază în cimitir. Niciun conservator nu poate fi caracterizat prin spirit istoricizant şi, negăsind adevărul în aşa-zisele legi ale naturii, îl poartă între mit, prezent în tradiţie, şi adevărul creştin unic.

Simplificând, omul se mişcă între imagine-percepţie, reprezentare, metaforă şi concept, altfel spus, între mit şi concept, şi-şi începe desfăşurarea lui istorică prin citirea alogică a lumii interioare şi exterioare pe care o depăşeşte prin concept, definiţie, sistem şi punct de vedere util. Gândit istoric nu este niciodată – în toate fazele existenţei lui – just. Fiindcă adevărul este unic şi transcendent în esenţă, neputând fi căutat – «pasiunea căutării lui» (de Broglie), neducând la el – putând fi revelat însă prin graţie şi revelaţie aleşilor, cum ne arată istoria şi tradiţia sacră, şi cum va arăta întotdeauna accesul la El.

Astfel, ne aflăm la scara umană, în lumea omului întrebător, care, metafizic, gnoseologic, etic, logic şi

estetic, este confruntat permanent cu tensiunea polară subiect-obiect, relaţia subiect – obiect fiind definitorie în actele cunoaşterii, presupus autonome. Căutătorul nu poate înlătura paralelismul semn – lucru. Nevoia şi forţa coercitivă a concretului opac pot duce la absorbţia materială a semnelor. În acest fenomen cercetătorul ne arată că semnele sunt absorbite de lucruri, acest proces fiind determinat de util, de just. Jocul simbolic autonom al modelelor – sfera imaginară sau intelectuală a ipotezelor de lucru – această pseudoautonomie mişcă spiritul cercetător al întrebătorului între concretul opac şi imposibil. Intuiţia presupus – pură a subiectului autonom este tot atât de departe de adevăr ca şi plăsmuirile imaginaţiei şi ale intelectului.

Omul, chiar când defalcă un fenomen din univers, este silit psihologic să opereze cu toate facultăţile Lui (imaginaţie, intelect şi simţuri – intuiţie sensibilă), caută, mediteză şi nu poate depăşi relaţia logic – empiric. Când demonstrează aristotelic se înşală comod, dacă privim acest efort mintal sub raportul veracităţii. Uneori este conştient că argumentele lui nu duc la adevăr. Relaţia eu – lume naşte «lumea ficţiunilor» Vaihinger) utilă, instabilă, sau falsă a omului plăsmuitor, sau oglinditor. Intelectul modelator este oglindit în simbolica comodă relativ – utilă sau gratuită. Bineînţeles, şi modurile lui logice sunt legate de vocaţie. Deci, nu-i aparţin, fiind creatură predeterminattă, nu creator. Se întreabă venind nu fiind în sine, «această stare deosebindu-l de zeu» Alkmaion din Crotona). Autenticitatea lui? Amăgire, sau mai precis «conştiinţa neliniştitoare a morţii şi a neantului» Heidegger). Însingurare de animal angoasat, rătăcire de făptură satanizată care «ştie neştiind», vorbind socratic, face nefăcând, află neaflând şi rătăceşte istoric profan în acea *civitas terrena sive diaboli* Sf. Augustin). Gnoseologic, etic, estetic şi axiologic este inexplicabil şi inexplicativ în formele: imagine, concept, definiţie, sistem, punct de vedere, descripţie şi aforism, cum am mai spus. Autenticitatea, folosind acest termen neinspirat, se află în

omul religios, care este real.

Deci, nu «ontologia individualului» – pesimism existenţialist, metafizică fără ieşire, ci mistica individualului care înlătură imposibilul prin trăirea religioasă a omului etern. Credinţa depăşeşte ştiinţa. Prin ea, certitudinea nu poate izvorî din util sau comod. Este suficientă contemplarea spectacolului vremii noastre pentru a constata că există un singur adevăr, *secundum fidem*, «nu două» cum a afirmat dialectic Windelband. Adevărul *secundum rationem* e folos, comoditate sau rătăcire, cum am mai consemnat. Înec subiectiv-idealism, obiectiv – fenomenalism, pseudorealitatea devenirii, material-materialism sau panateism, substanţialism ca «ateism cu mănuşi» Schopenhauer). Nici adevăr, nici ordine, nici ierarhie în om şi în natură, aceşti doi termeni purtând adevărul, ordinea şi ierarhia, ea venind din afara lor. Spirit, materie, formă, conţinut, simbol, eu, cosmos, lucru, subiect, obiect, metodă, ipoteză, soluţie, aporie, eroare. Termeni ai limbajului arbitrar, orientători, dacă-i situăm în «calea omului» Bosseuet). Trebuie subliniată constant distincţia dintre limbajul sacru şi cel profan, dacă nu vrem să rătăcim în lumea lucrurilor care tac.

□

Cartea întrebărilor este cartea de care se leagă filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica. Omul întrebător este omul istoric a cărui existenţă începe cu pierderea Paradisului – nemuririi, libertăţii şi împlinirii mişcându-se în timp şi spaţiu, întrebându-se permanent şi răspunzând ca o făptură nedeplină, stăpânită de jocul vieţii şi al morţii.

Omul întrebător observă, se miră, se nelinişteşte, întreabă, se întreabă, cercetează, răspunde: «comod mintal» Poincaré), aporetic sau eronat. Neliniştea creşte cu multitudinea întrebărilor prin care încearcă să iasă teoretic, tehnic şi practic, util, ipotetic – comod, sau paradoxal. Singur nu are acces la adevăr. Întregul lui limbaj nu este purtător de adevăr, bine, frumos, sacru;

spiritul lui purtând semnul satanic al începutului istoriei profane, al dialogului dintre Eva şi Diavol, care produce pierderea Paradisului.

Atunci se proiectează lupta dintre *civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli* Sf. Augustin), aceasta fiind singura viziune explicativă a istoriei. Imaginaţia, simţurile şi intelectul, termeni inexplicabili. Instrumente ale omului mărginit, ele nu pot ajunge justul propriu-zis. Acest om mărginit – omul presupus autonom – absolutizează formal, aproximează, configurează comod, formulează paradoxal, contradictoriu, inadecvat la esenţa lucrurilor, şi rătăceşte. În stadiul actual este satisfăcut dacă în mişcarea lui în lumea lucrurilor şi în cercetarea sinelui constată că ficţiunile intelectului îi aduc folos în lupta de conservare sau adaptare, o plăcere, chiar o linişte religioasă. La acest nivel nu atinge adevărul.

Acest om autonom, purtător al «lumii irealului» a fost prezentat de Vaihinger. În viziunea augustiniană a lumii de aici, adevărat este ceea ce se vede şi ceea ce nu se vede. Creaţionism. Nici idealism, nici materialism, nici «fenomenism pur» Goethe şi Nietzsche izvorând din el, în viziunea lui Charles Andler), nici fenomenalism Kant). În filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică se intră în lumea nesfârşită şi nesigură a întrebărilor, niciuna dintre cele două lumi – cea de aici şi cea de dincolo – nefiind reale. În afara iar, considerate mistic, neexistând adevărul.

□

În toate demersurile sale, omul e determinat de aceşti termeni ai cunoaşterii: a) relaţiile cu Divinitatea, cu universul şi cu semenii, reducându-le în sensul umanist al sofiştilor greci; b) relaţiile cu universul; c) relaţiile cu lucrurile care îl solicită nemijlocit, «Ce apropiat cunoşti, uşor cuprinzi, cutreieri astfel ziua pământeană» *Faust,* Trad. L. Blaga); d) relaţiile cu sine însuşi (microcosmos paracelsic). Omul întrebător mişcându-se între autonomie şi eteronomie, neîncetat se întreabă şi întreabă, problema

– întrebarea – menţinându-l aici, procurându-i foloase şi plăceri trecătoare, când obţine soluţii, – constatări utile, – sau rătăcindu-l. Spiritul critic îl îndepărtează mereu de transcendenţă, ţinându-l în lumea ireală a ficţiunilor. Vaihinger, just interpret al lui Kant).

«Problema, pentru Kant, are un sens metodologic, menţinându-l aici, în el şi în natură, interzicând omului, prin intelect, accesul la transcendenţă, iar ideile raţiunii:

Dumnezeu, libertate, nemurire, binele suprem şi viaţa viitoare, eul său fără suflet, ca entitate, le mişcă goale de conţinut, în morala lui formală» Max Scheller). Desigur, nici etica «material-axiologi că, a lui Max Scheller nu exprimă, prin natura atitudinală a opţiunilor, adevărul moral, religios în esenţă, cum îl primesc dogmatic creştinii, fiindcă nu există valori reale, judecăţile de valoare neavând caracter obiectiv. Momentul mistic al ritalului creştin şi revelaţia depăşesc omul, lumea sensibilă şi lucrurile din ea. Pentru Kant ştiinţa e supusă metodei, iar revelaţia este prezentată în *Träume eines Geistessehers,* o scrisoare îndreptată împotriva lui Swedenborg.

Atunci de ce se întreabă nelimitat? Pentru limita eul său prin intelect, ca izvor al adevărului, şi pentru ca autonomia sa iluzorie să pună ordine în experienţa posibilă, prin concepte pure apriori, şi în ştiinţă, prin sistem. Şi tot el afirmă, relativizând, că filosofia nu există, mişcând-o agnostic din filosof în filosof. Şi acum, ce este problema? «O temă nerezolvată care aşteaptă rezolvare» H. Schmidt). Văzută pragmatic, problema leagă adevărul de scopurile variabile ale omului. Nu poate fi înţeleasă altfel, fiind manifestarea lui ca animal raţional, mărginit, schimbător şi muritor.

Conştiinţa lui teoretică, practică, estetică şi tehnică, atunci când nu extrapolează ilegitim în Transcendenţă, este determinată, cum s-a mai spus, inexplicabil şi pseudoexplicativ de: mirare, nevoie, plăcere, durere şi curiozitate, întrebând, căutând şi stabilind: criterii formale (logice, materiale, norme, legi şi ipoteze), mişcându-se între gust şi dezgust, între afirmaţie şi negaţie, între

sistem şi haos, între optimism şi pesimism, între atitudini – puncte de vedere – contradictorii, problema şi «arta lui combinatorie» Leibniz) depărtându-l de înţelegerea adevărului, binelui, frumosului, sacrului şi întreţinându-i jocul alcătuit din foloase, plăceri, ipoteze, aporii şi erori, viciile, virtuţile şi mai ales apariţia şi dispariţia fiind legate inexplicabil de biologia vârstelor.

Nimic explicabil, explicativ şi necesar, la nivelul omului întrebător, înecat în el şi în natură. Când şi unde a apărut termenul problemă? De ce întreabă şi se întreabă omul? Niciuna din cauzele repetate: mirarea, nevoia, durerea, curiozitatea şi, mai adaug, teamă nu are caracter explicativ. Omul e stăpânit de stări, obstacole şi contradicţii interioare şi exterioare, în lupta cu sine şi cu alţii, ca în teatru, în monolog sau dialog. «Vorbesc cu mine însumi/Cum aş vorbi c-un frate/Întors rănit din lupta cu zilele de ieri» Minulescu). «A fi sau a nu fi» Hamlet). Indiferent de rangul personajului, monologul cuprinde fie reflecţii, fie decizii. În fiecare om trăieşte şi liantul social prezent *Hamlet).* Decizia din monolog este determinată şi de apariţia magică a stafiei tatălui său. Doiul Lui Nietzsche este necesar şi încorporat în banala maximă sociologică: *unus homo, nullus homo.*

Nu ştiu cum mi-a venit în minte, când m-am gândit la omul întrebător, acest vers din Hölderlin: *«Schwer erkennt der Sterbliche die Reinen»* Greu înţelege muritorul pe cei puri). La nivelul întrebărilor nu pot fi aflaţi, chiar dacă sunt virtuoşi, fiind scormonitori în ei înşişi şi în marginile lumii sensibile. Aici, puri? Sfinţii depăşesc mizeriile condiţiei umane, înţelepţii şi eroii pot produce compasiune. Sfinţii nu, ei putând fi martiri, nu eroi, religia scoţându-i din lumea părerilor care nu atinge cerul absolut – Realul. Omul întrebător fuge de extramundan. Preferă traiul în dezgust al timpului său, întrebându-se cu şi fără rost.

Termenul problemă este grecesc. S-a spus că a apărut la Democrit. Atomism, mişcare, ataraxie, necesitate, eudemonism, raţionalism şi metamorfism religios. Joc de concepte, imagini şi simboluri. «Atena,

tritogeneia, înseamnă, după Democrit, îngelegere – inteligenţă – cercetare, fiindcă din inteligenţă izvorăsc trei moduri: a gândi bine, a vorbi bine, a face bine ceea ce trebuie: Wilhelm Capelle. *Die Vorsokratiker).* Suflet de filosof al naturii, a cărui gândire se umple de lucruri, întrebări, imagini, simboluri, judecăţi, concepte şi silinţa pentru a gândi just, de a evita greşeala şi eroarea, une eu silit să numească lucruri într-o lume a necesităţii şi schimbării: joc absurd, la nivelul ei, «gândirea fiind purtătoare de un suflet aristocratic întristat de spectacolul lumii» (op. cit.). «Zeu, om, sexe, vârste, mărginiri» (op. cit.). O formulă aristocraticpesimistă a unui modern: *Pulvis et umbra* Spengler). «Aristotel are o lucrare cu titlul *Problema* (a propune o temă, o întrebare)» Bailly).

Din polisemia cuvântului aleg câteva sensuri potrivite cu natura omului întrebător. «Problema: obstacol, barieră, întrebare, temă de controversă» Bailly). Interesează semnificaţia cuvântului, care arată, ca şi termenul progres, incompletitudinea omului istoric, a cărui «existenţă temporală» Heidegger) îi determină lupta sisifică cu: mărginirea, biologia vârstelor, boala şi moartea. Tendinţa «iluzorie» spre supraistorie Rickert) care, după ce a apreciat acest sisifism, ca şi Lessing calea spre adevăr, a atribuit filosofiei rolul de a depăşi istoria, supraistoria însemnând Transcendenţa.

Filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica se desfăşoară axiologic – atitudinal – în sfera opţiunilor şi scopurilor, şi gnoseologic în sfera întrebărilor şi răspunsurilor pozitive şi negative. Când «conştiinţa morală» lipseşte, operează decizia arbitrară, determinată de plăcere, interes sau pofta de putere. Când Maurras vorbeşte de monarhia absolută, afirmă cunoscutul «arbitrar binefăcător» *(l'arbitraire bienfaisant).* La acest nivel rămân termenii: lume, om, subiect, obiect, lucruri, comunitate umană, neam, clasă, profesiune, valoare, stăpâni, supuşi, timp, spaţiu, intelect, pasiune, metodă, voinţă, scop, interes, luptă, formă, conţinut, materie, faimă, viaţă şi moarte. Istoria profană ca logică a extensiei. Desigur, filosofia sau arta se pot

desfăşura gratuit sau absurd în lumea sensibilă. Filosoful poate gândi elastic, heraclitic, Meditând antinomic sau contradictoriu şi cercetând. Artistul îşi închipuie că adaugă căii omului, metodei, inspiraţia, acea stare iraţională a spontaneităţii pe care o poate avea şi savantul, cum a avut-o Newton la legea gravitaţiei universale, aşa cum a mărturisit-o chiar el. Nietzsche, care a rămas volitiv aici, a distins inspiraţia de relevaţie, de acest har imanentist-provocator. Desigur, aparţinând lumii sensibile şi neajungându-i fiindcă n-a decis niciodată, cum spune el, teoretician al supraomului şi al voinţei de putere.

Absolutul omului aici? Tendinţă permanentă, mişcare asimptotică spre el. Problema – întrebarea – menţine omul în neliniştile sale permanente, în relaţiile sale cu Divinitatea, cu Universul, lucrurile, cu semenii şi cu sine. Soluţiile relativ utile sau formal-comode – invarianţele – îi întreţin iluzia autonomiei, ca şi progresul, sau metafizica, prin care crede că are acces la Real – Adevăr –, obiect sacru al misticii, îi trezesc conştiinţa mărginirii – neajungerii – infinitului şi moartea, cum am mai spus. Omul întrebător? Repet: om, eu, lume, probleme, metodă, solilocviu, dialog – doiul tulburător al lui Nietzsche – ipoteză, interpretare, cazną, soluţie, folos, comoditate mintală Poincaré), aporie, plăcere, durere, justiţie, injustiţie, părere – sensul adevărului Oman, – punct de vedere, demonie, eroare, tăcere heideggeriană, moarte urmată de tăcere hamletiană, termeni definitorii ai umanismului.

Atitudinal şi gnoseologic, două puncte: substanţialism idealist sau panteist (la Spinoza) şi materialism, termeni goi de conţinut precum şi de fenomenalism Kant), pozitivism Compte), fenomenologie Husserl), subiectivism, agnosticism, ficţionalism – pragmatism speculativ – existenţialism (existenţialism creştin sau ateu), escamotare raţională a Realului, a omului care îşi închipuie că îşi ajunge, ca să se autosalveze, deşi problema – întrebarea – ni-l arată că este aparent şi devine. Singur nu poate depăşi jocul vieţii şi al

morţii, al necesităţii şi întâmplării. Constată, măsoară, judecă, aplică, rătăceşte, mişcându-se aparent – stând pe loc – dacă-l privim în perspectiva infinitului şi a morţii. În acest context, pesimistul are sens şi optimistul e absurd, cum am mai spus. Omul poate acorda, folositor şi plăcut, lucrurile şi faptele sale cu semnele lor – cu limbajul inexplicabil şi inexplicativ la acest nivel. Bineînţeles, în limitele unei finalităţi, determinată de capacitatea sa. Voinţa sa nelimitată are sens religios, altfel este donchijotism. «Sfânta nebunie a idealului» Papini).

Metafizicianul este omul netrezit religios sau, la scara lui, de intelectul logiclimitativ, critic al lui Kant, care a decis prin ambiguul lui fenomenalism să rămână pseudoautonom aici, în jocul penibil dintre echivoc şi univoc, dintre aporetic-impas şi soluţie relativ utilă. Când este plictisit sau dezamăgit, este ridicol, când e tragic, este jalnic «eroi-comic». Când e indiferent, este stins sufleteşte. Îl înţeleg în toate ipostazele lui, cinicii, scepticii şi lucizii. Cinicii şi scepticii consideră că existenţa speciei e asigurată de *homo stultus*, iar lucizii de *homo religiosus.* Celelalte tipuri sunt nesigure: *homo faber, homo sapiens, homo ludens, homo oeconomicus* şi *homo politicus,* fiind copleşite de: orgoliu, setea de putere-interes şi de plăcere, cum ne arată arta guvernării, artele frumoase, ştiinţa şi tehnicile existenţei.

Marea dificultate a omului se află în relaţiile dintre limbaj şi lucruri. Sunt unii termeni-concepte-limită – a căror ambiguitate încurcă înţelegerea, mai ales când ştiu că omul autonom e mărginit, că nu depăşeşte utilul şi paradoxul. Sunt termeni gratuiţi, îndoielnici. Kant leagă ştiinţa de metodă şi de experienţa posibilă, dar nu vrea să se înece în aceasta din urmă, neputând înlătura neconcludenta definiţie a omului ca fiinţă raţională. Şi atunci îl reduce la un joc între intelect şi lucrurile sensibile, raţiunea pură fiind golită de real numit: *Etwas wasunsere Sinnlichkeit, affizieren kann* Ceva ce ne poate afecta, atinge sensibilitatea). Incognoscibil. Deci, de reconceput la nivelul intelectului, care e legat de

experienţa posibilă. Este *Das Ding an Sick.* Lucrurile în sine sunt eliminate în mod agnostic din cadrul cunoaşterii: nemurirea, libertatea, Dumnezeu, sufletul, viaţa viitoare şi binele suprem, ficţiuni ale raţiunii pure care astfel este nefiind *Critica raţiunii pure).* Şi totuşi practică rigorismul moral şi libertatea pe care o consideră conţinut al istoriei. Joc formal Max Scheller), într-o lume a ficţiunilor Vaihinger).

Acest fel de libertate dă sens istoriei în secolul luminilor, în care s-a înecat el. Lucrul în sine? Pseudorealul ca limită. *Etwas*-ceva. Apriorismul, zestrea experienţei trecutului formulată ca gândire inexplicabilă, pseudoautonomă. Gândirea este o formă superioară a sufletului real, la Platon, fără existenţa lui, ideile care îi seamănă fiind de neconceput *Phaidon).* Experienţa? Eul senzorial în contact cu fenomenele, asupra cărora se fac meditaţii deschise «reflecţiile subsecvente» ale lui Locke. Jocul între fiinţă şi nefiinţă, între creaţie şi neînceput, între posibil şi imposibil, între necesar şi întâmplător, între real şi aparent, între logic şi empiric, între axiologic şi «existenţialconstatator», între ideal şi scop, între adevăr şi eroare, între bine şi rău, între viciu şi virtute, între frumos şi urât, între sacru şi satanic, între util şi nociv, între sens şi nonsens, între finit şi infinit, între absolut şi relativ, totul dominat de jocul vieţii şi al morţii – formează lumea oglindită în spiritul dialectic al omului întrebător. La scara lui: psihologie fără suflet, cunoaştere fără adevăr, morală ca ştiinţă a moravurilor – forme schimbătoare ale vieţii individuale şi comunitare, joc între morala slugilor şi amoralismul stăpânilor Nietzsche), animalism impudic al plăcerii-înclinările naturale – apărate de concepţia materialistă a vieţii şi lumii, evoluţionism antitradiţionalist, antidogmatic, sofistică, umanism.

În acest context apare arta formelor evocatoare ale concretului opac, «semnificativ, a magicului înşelător, a tragicului iluzoriu, a comicului sau grotescului, pseudoanveselirea, iar când mintea este setoasă de pur – inexistent la acest nivel – judecata alunecă în forme goale

de conţinut sau impresii cromatice, simple incantaţii sonore, sugestivderizorii. Limbajul omului întrebător legat de lucrurile sensibile prezente în timp şi spaţiu prin problematizare este permanent incomplet, acest om evoluează, adică ştie neştiind, nu se poate autocunoaşte şi nici cunoaşte deplin. «Aici vedem ca-n ghicitură, ca în oglindă» viziune paulinică, sau ca-n grota platonică. El caută adevărul, binele, frumosul, sacrul, fericirea şi libertatea, dar satanizarea oglindită în întrebare îl arată că este captiv şi redus la constatări, cele mai utile, formal comode şi inexplicative. «Un animal raţional, a cărui cunoaştere autonomă, neesenţială, îl dezamăgeşte şi îl întristează, constatând că este mărginit, purtat de semne şi lucruri, are nu-i aparţin şi că este vicios, bolnav şi muritor». Căutarea nu se întâlneşte cu harul, oglindit în descoperirile utile, în ştiinţă şi definitiv în plan etico-religios.

Şi acum de ce întreabă şi se întreabă, adică cum se înţeleg explicativ aceste forme ale neliniştii spiritului uman, fiindcă mirarea, curiozitatea, plăcerea, durerea, nevoia, pasiunea autodepăşirii şi vieţuirii, teama, curajul, voinţa autosalvării prin cunoaştere, pofta stăpânirii şi dorinţa autostăpânirii, apoi simpatia faţă de cei mulţi şi slabi, fiind forme ale spiritului uman, nu au caracter explicativ. De altfel, tot ce izvorăşte din om şi din lume nu are caracter explicativ. A gândit bine Max Planck când a situat acauzalitatea-indeterminismul – în natura atotcuprinzătoare. În alt context l-am interpretat legând acauzalitatea – indeterminismul de omul cunoscător, care simţiri şi mijloace, influenţează obiectul cunoaşterii prin situarea sa în centrul lucrurilor, gândite sistemic sau nesistemic.

Trebuie făcute profunde exerciţii spirituale de tip religios pentru a înţelege natura extramundană a explicaţiei-cauza reală, unică a lui Malebranche. Dar, mai înainte de a lămuri problema prin origine, natură şi scop, găsesc necesară o scurtă prezentare a lumii moderne, a înecului ei raţional şi faptic petrecut de la Renaştere

încoace, oglindit în încercarea omului de a descompune tradiţia şi istoria sacră, prezente în temple şi în om, asemănătoare cu sofistica greacă.

Umanismul Renaşterii? «Antropocentrism, paradoxala reînviere a Antichităţii şi încercarea de a dizolva constantele mistice ale tradiţiei şi istoriei sacre, păstrate în Evul Mediu şi de «mulţimea ignorantă, dispreţuită de elita intelectuală» – de această pseudoaristocraţie-dinamismul omului cuceritor, autonomia valorilor, în jocul dintre cetate şi ins, stil florentin – motivaţie religioasă a puterii, bogăţia, luxul şi desfătarea, opuse exceselor etico-religioase ale lui Savonarola – titanism anulat de conştiinţa mărginirii: jocul întâmplărilor, perspectiva infinitului şi a morţii, înlocuirea lucidităţii profetice cu raţionalitatea sofistică, utopică, utilă, formal-comodă, joc neîntrerupt între util, plăcut şi eroare» Burckhardt, De Sanctis, Jäger, Spranger, Papirii, Sartre, Cioran şi alţii).

Omul l-a înlocuit pe a fi cu a deveni, existenţa veşnică cu neantul, adevărul cu folosul şi plăcerea trecătoare, de la Renaştere până azi. Bineînţeles, omul absorbit de individuaţie, burghezul – sau de cirezile informe – proletarul – aceste cirezi având rădăcini tot individuale, indivizi gândiţi aritmetizat prin numărul indiferent faţă de calitate, sumativ, *la déesse raison*, divinitate înecată în om şi univers, înlocuitoare a celei vechi, creatoare şi extramundană, aceasta din urmă, transformată în problemă insolubilă fiind de neconceput (*docta ignorantia*> N. Cusanus), fiindcă n-a aflat-o în lumea lucrurilor în care a scormonit, scormoneşte şi se îneacă în ea. Desigur, omul a ajuns să cunoască Transcendenţa prin revelaţie, păstrată de sacerdoţi şi credincioşi şi prin venirea Mântuitorului. A creat şi raţiunea autonomă: ghilotina. «Cele trei cocote metafizice»: Libertatea Egalitatea şi Fraternitatea Paul Lafargue) şi iluziile

umaniste burghezo-proletare; progresul aparent, reprezentat de omul permanent neisprăvit mărginirea gnoseologică şi moartea fiind constante existenţiale. Omul, deci, să rămână şi să piară aici, fiind îmbărbătat de rezultatele aleatorii ale căutărilor sale.

Formala şi injust-egalitara democraţie burghezo-proletară, absolutizarea absurdă a evoluţiei, – istorismul – amestec de static şi dinamic, de vechi şi nou, de tradiţie şi revoluţie, acest interşanjabil axiologic şi sistemic al lui Cioran, toate sofismele umanismului, au produs în om iluziile: libertatea, egalitatea, fraternitatea, dreptatea, progresul, autosalvarea, autocunoaşterea, cunoaşterea deplină, stăpânirea naturii prin cunoaştere, autodepăşirea, demnitatea ştiinţifică, înlocuitoare celei real – dogmatice a religiei creştine, «robeşte-mă Doamne, ca să mă simt liber» *Imitatio Cristi*), adică scoate-mă, Doamne, din înlănţuirea cosmică şi comunitară.

Din jocul dintre autonomie şi heteronomie a fost trezit omul întrebător de: mărginire, eşec, neîmplinire, boală, biologia vârstelor, sterilitatea biopsihică şi de perspectiva infinitului şi a morţii. La *déesse raison*, acest izvor al libertăţii fictive, în lumea stăpânită de necesitate şi întâmplare adaugă o formă iluzorie autonomiei sale, liberul arbitru, «arbitrarul binefăcător al monarhului absolut» Charles Maurras) şi aşa-zisul «consens general», în fond haosul ochlocratic, masa informă imaginată astatal Marx). O altă formă a înlănţuirii, produsă tot de omul autonom, de acest «animal raţional, muritor şi singura creatură bolnavă în creaţie», (cit. W. Sombart, «*Vom Menschen*» apud Sf. Augustin), este raţiunea de stat, «interesul public», văzut în două forme: conservatoare, aristocratică, punctul de vedere al stăpânilor asupra exercitării puterii politice, în marginile ordinii naturale, întemeiate pe ierarhie, unitate de comandă şi autoritate, fără prejudecăţile morale ale lui Friedrich Meinecke şi cea plebeiană: dictatura proletariatului – Marx-Lenin).

Cunoaşterea legilor naturii, această concepţie gnoseologică a libertăţii, cum cred panteiştii şi

materialiştii, poziţia acestui animal raţional şi muritor, trăind sub semnul infinitului şi al morţii absolute nu scoate omul din jocul necesităţii şi al întâmplării. Adevărul absolut, legat de Dumnezeu şi nemurire, ne arată sensul religios-creştin al libertăţii reale, opusă mistic-dogmatic, celei fictiv-raţionale. La *déesse raison* a conceput iluzia omului stăpân, acest stăpân iluzoriu neputând plăsmui decât unelte util limitative – *homo faber*.

Ce fac lucizii când contemplă spectacolul lumii noastre? Se consolează, nu se resemnează, ieşind din lumea necesităţii, întâmplării, părerilor, forţelor antagonice, construcţiilor aleatorii şi «iluziile progresului» G. Sorel, *Illusions du progrès*), «crezând şi înţelegând» jocul dintre Real şi aparent. *Credo ut intteligam* Anselm de Canterbury). «A vedea lumea, lucrurile de aici, limitele gândirii şi ale acţiunii umane, înţelegând jocul între existenţă aşa cum este, oglindit în constatările utile, şi plăsmuirile atitudinale, privind existenţa aşa cum trebuie să fie» C. Böehm, cât, de Goblot a supune cartezian imaginaţia controlului raţional, este o datorie a omului normal. În lumea dată, fantasticul este o expresie estetică a spiritului, ştiinţific – iluzorie, care seamănă cu formula faustică: «iubesc pe acel ce pofteşte «imposibilul». Omul zilei faustice pământene, care se mişcă între auroră şi amurg, nu poate afla adevărul dacă iese din triunghiul creştin: Dumnezeu este, cele două lumi sunt, omul este. Adevărul, binele, frumosul, sacrul, fericirea, libertatea, demnitatea au sediul în acest triunghi, în care trăieşte omul integral, nemuritor, «sclav liber al Divinităţii» *Imitatio Cristi*).

Şi acum, problema-întrebare înţeleasă prin origine, sediu, natură şi scop. Deosebirea dintre oameni şi zei: Alkmaion afirmă că oamenii de aceea se prăpădesc, pentru că nu sunt în stare să lege începutul cu sfârşitul Pseudoaristoteles, Probleme, cât de Wilhelm Capelle în *«Die Worsokratiker»*)... Alkmaion din Crotona, fiul lui Pirithous, spune următoarele lui Brotinos, Leon şi Batyllos:

«Despre lucrurile ilizibile şi despre cele trecătoare au cunoştinţă sigură numai zeii, oamenilor fiindu-le permis să conchidă neconvingător, necompetent». Diogene Laertiös, cât, de Capelle, *op. cit.).*

Am ales fragmente ale presocraticului Alkmaion din Crotona, medic şi filosof pitagoreic, descoperitor al mecanismului senzaţiilor, legate de simţuri şi creier, pentru justa determinare a mărginirii omului, oglindită în cunoaştere şi moarte. Dar deosebirea dintre zei şi oameni este explicabilă istoric, în mitologie zeii fiind divinităţi reale. Şi nu sunt. Proiectând conştiinţa noastră biblică, a divinităţii neatributive, care s-a arătat, asupra timpului mitologic, constatăm că zeii sunt plăsmuitori ale imaginaţiei omului trecător, fals cititor al sinelui şi al fenomenelor naturii. Nicio deosebire între om şi zeul plăsmuit de el. Evhemer Cyrenaicul (sec. IV a. chr.) a scris un Peritheon în care el pretinde că legendele zeilor sunt tradiţii amplificare de poeţi, raportându-se la început la oameni: «Zeii au fost războinici victorioşi, inventatori ai artelor etc.» Evhemerismul consistă în a vedea în miturile religioase tradiţii populare având la origine un fundament istoric» Goblot?). «Căci, pe de o parte, mitologia nu e religie, iar pe de altă parte, miturile sunt produse ale imaginaţiei omului, neavând ele însele şi originile lor aici un caracter moral.». P. Decharme, *La mithologie de la Grèce antique).* «La început a fost haos... prin el încep generaţiile de zei» Martin Nielson, *Geshichte der grechieschen Religion).* Haosul tată, al lui Hölderlin, după cât îmi amintesc. Este necesară o viziune religioasă a originii şi naturii problemei, fiindcă zeii nu pot fi teologic, ci teogonic gândiţi. De aceea au pierit cei ce i-au creat şi cu cei ce au crezut în ei. *Göterdämerung*-amurgul zeilor. Mitologia, filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica, forme ale spiritului uman mărginit, derivând una din alta, nu aparţin sferei explicaţiei, religioasă în esenţă.

Omul este captiv al eului – imaginaţie, intelect şi simţuri, – al lumii şi al lucrurilor. Mirarea, curiozitatea şi nevoia îl silesc să întrebe şi să se întrebe în cercetarea

opacităţilor materiale, dar elementele şi căile lui nu sunt suficiente pentru înţelegerea naturii problemei. El nu poate răspunde explicativ de ce întreabă şi se întreabă necontenit, adică de ce face istorie.

Problema – Întrebarea, – dacă nu este mistic gândită, adică dacă omul rămâne aici, este definitorie pentru el, fiindcă intuind sensibil, nu există pur la scară umană, ci formal – logic şi empiric, termeni ai limbajului, inexplicabili şi inexplicativi, ca şi eul, lumea şi lucrurile. La acest nivel, venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, întreabă, se întreabă, caută şi se caută. Şi pentru că explicaţia este religioasă, legată de *cauza unică* a lui Malebranche, pentru a răspunde mă întorc la primordiile biblice, la «relaţia» dintre Dumnezeu, unic, neatributiv, atotstăpânitor şi atotcuprinzător, atotrându-i tor şi omul creat, călcător al poruncii, fiind gonit din paradis, tăindu-i-se calea spre pomul vieţii veşnice. Astfel, ce reţin din primordiile biblice? Creaţia, omul creat şi nesupus şi păcatul originar, izvorând din ispitirea oglindită în dialogul dintre şarpele demiurgiei şi Eva.

Curiozitatea, tentaţia, gustul şi orgoliul au determinat apariţia istoriei profane, acea *civitas terra sive diaboli* a Sf. Augustin. Omul satanizat, citind mitologic divinitatea în el şi în lucruri, păcatul originar mişcându-l în timp şi în spaţiu: mitologic, filosofic, magic, ştiinţific, estetic şi tehnic, întrebător, căutător, este mărginit gnoseologic, etic şi estetic şi este muritor. Moartea, după învierea Mântuitorului e un rest de păcat originar Sf. Apostol Pavel). Izbăvirea trebuie gândită escatologic. Aşa se poate înţelege termenul problemă – întrebare, ca fiind o formă a conştiinţei teoretice, practice, estetice şi tehnice, izvorâtă din întâmplări, cale deschisă, spre concept, definiţie, descripţie, sistem, doctrină, norme, alcătuiri mistice, filosofice, ştiinţifice, artistice şi tehnice, manifestări ale omului istoric, logic-utile, plăcute, comode şi aporetice, nedepăşind utilul şi paradoxul.

Acest om bioistoric este permanent incomplet, formal, invariant, al cărui dinamism este contradictoriu;

caută perfecţiunea şi văzând că «se mişcă asimptotic» spre ea, devine «perfectibil, istoric deschis», permanent mărginit psihofizic – neisprăvit – silit să întrebe asupra originii şi sensului existenţei sale şi a lumii, trăind în această chinuitoare *civitas terrena sive diaboli.* Faustul părţii a doua a tragediei moare fiindcă şi-a atins scopul. Sfârșitul lumii, ca desăvârşire a unei evoluţii interioare, necesare, este amurgul zeilor. Aşadar, «asta înseamnă un ultim ireligios al mitului, doctrina entropiei» Spengler, *Der Untergang des Abendlandes).* Dar Mefistofel îl vede «purtător de amăgiri», iar «clipa din urmă goală şi nici pe aceasta nu poate s-o reţină». Trad. L. Blaga).

Goethe nu termină mitologic, ci pseudoreligios. Escatologic, gen Spengler! Se vede că solilocul – în teatru, monologul – şi dialogul nu pot trezi omul, adică nu-l duc la adevăr, cum s-a crezut despre dialogul platonic. Maieutica socratică acoperă intuitiv sau inspirat un principiu cu consecinţe determinate, dialogul fiind aparent, cum s-a spus. Bineînţeles, sub imperiul acelei «mania», venind de la zei – pseudorevelaţia mitologică – nici lucrurile şi lumea nearătând adevărul, fiindcă tac. Totul tace în om şi în lucruri sub raportul veracităţii. Este «semnul arătătorului cu mâna, al regelui din templul de la Delphi», invocat de Heidegger, după cât îmi amintesc, dar fără înecul în natură, «căreia îi place să se ascundă» Heraclit), omul putând s-o citească, cum ne arată istoria ştiinţelor naturii. Fără revelaţie – mistic-creştină – niciun adevăr, sau nu cunoaştem «Adevărul unic», izvorul lumii şi lucrurilor.

Adevărul este extramundan – transcendent, – neexistând cale umană către el. Deci, nu căutarea, ci revelaţia îl arată. Este o favoare a lucizilor, care îl primesc. Este translogic – transraţional, raţiunea vehiculându-l şi transempiric, concretul oglindindu-l prin actul creator. Înlăturarea transcendenţei din actul cunoaşterii înseamnă renunţarea la adevăr, iar prelungirea lumii părerilor şi a întrebărilor în transcendenţă, extrapolarea legitimă limitativ – nocivă. Omul redus mitologic, filosofic, ştiinţific, moral şi tehnic, la el însuşi, se topeşte în «jocul

aparenţelor» Maurras).

A gândi religios-creştin în această cetate augustiniană a curiozităţii, întrebării şi părerii, care există «tot ca un rest de păcat originar după venirea Mântuitorului» – în viziunea paulinică – înseamnă a primi adevărul existent în tradiţia sacră şi istoria sacră. Dacă vrem o explicaţie în sensul cauzalităţii sau cauzei unice a lui Malebranche, a originii, naturii, şi rostului problemei, adică o ieşite din lumea înşelătoare a părerilor şi a constatărilor utile, comode sau eronate şi a exercitării aporetice a minţii.

Ce poate face în mod cuviincios, aici omul întrebător, dacă este conştient de limitele lui, adică dacă ştie că întrebarea satanică primordială l-a transformat în animal raţional şi muritor, iar mersul lui istoric s-a depărtat de Dumnezeu, neglijându-L sau transformându-L în ficţiune, golindu-se de suflet, de entitate, mărginit, degradat şi murind ca toate vietăţile?

Să se şi să întrebe asupra eului, lumii, lucrurilor din ea şi semenilor, mişcându-se în căutările lui între concret şi fantastic şi să nu depăşească raţionalul, empiricul şi magicul. Sunt de fapt limitele filosofiei, ştiinţei, artei şi tehnicilor existente.

Să nu limiteze imaginaţia la marginile naturii, dar nici să o întindă în transcendenţă. Îndrăzneală nelimitată în cercetarea universului şi a omului fizic, voinţa de stăpân aici s-o însoţească nenitzschean, cu conştiinţa reflectării ei palide, de Sus, a celei absolute. Controlul cartezian critic al imaginaţiei pare uneori sterilizant. În cercetarea omului fizic: psihologia omului fără suflet, ca entitate; reflexologie Bechterew), behaviorism, Watsori), concepţii animalic-utile asupra omului, forţă biologică procreatoare, selecţie îndrumată în marginile celei naturale, sediul capacităţii de adaptare în lupta cu factorii ostili ai mediului social şi natural, „stimularea forţei biologice a naţiunii, ca substrat

al istoriei sale” Eminescu); cercetarea bolii şi terapeuticii, sănătăţii şi igienei, lupta împotriva viciilor, studiul mijloacelor de prelungire a vieţii, cercetarea morţii, în perspectiva morţii absolute. Peste acest animalism se aşază absurd: tristeţea metafizică, psihologia ca ştiinţă a spiritului Dilthey şi alţii), spiritul (intelectual) ca adversar al sufletului Klages), psihologia ca metafizică a sufletului Pfänder) şi iluzoria şi iraţionala nemurire bergsoniană, care ar putea urma istoriei cimitirelor.

Ştiinţele spiritului şi filosofia, situate în afara relativ-biruitoarelor ştiinţe ale naturii şi misticii creştine, consolatoare şi purtătoare de demnitate prin Dumnezeu, libertate şi nemurire, termeni reali ai existenţei şi ordinii speciei om, nu ficţiunii kantiene. Este greu, chiar pentru lucizi, aceşti favorizaţi ai divinităţii, să străpungă, prin forţa eliberatoare a misterelor, «pielea groasă a contemporanilor» Papini). De altfel, ar fi un efort inutil, fiindcă n-ar întâlni nicio conştiinţă adevărată.

— Eternitate şi timp
— Moarte şi nemurire
— Identitate şi diversitate
— Eu şi lume
— Substanţă şi mod
— Real şi aparenţă
— Sens şi nonsens.

Termeni polari ai omului întrebător. Şi, ieşind religios din lumea omului întrebător, un singur adevăr; altfel, niciunul; o singură ordine; altfel, niciuna.

Cele două lumi definitorii pentru adevăr, monodimensionarea la existenţa lumii de aici, ca singura posibilă, încălcând omul de amăgiri şi dezamăgiri. Comunitatea umană: ordine, ierarhie, unitate de comandă, autoritate, rotunjite prin simpatie. Şi o poziţie pesimistă din aforismele şi înţelepciunea vieţii. Principiu: orice plăcere şi orice fericire sunt negative; suferinţa, dimpotrivă este pozitivă. De aceea omul raţional nu ancorează în plăcere, ci în evitarea durerii Schopenhauer).

Omul întrebător se mişcă în vastul câmp al cunoaşterii. Întreg: imaginaţie inteligenţă şi simţuri. Trăieşte neorganic autonomia valorilor, cum observă Werner Jäger, şi în special autonomia artei. De aceea, cetatea modernă, aici, este haotică, ia individul, fruct inform al dezordinii pedagogice. Există un singur domeniu al culturii, care este călcat de orice neisprăvit: domeniul cultural propriu-zis, cel religios, filosofii oferind speculaţii gratuite, afară de logică, arta producând amăgiri şi dezamăgiri, iar ştiinţa şi tehnica, foloase, pagube şi rătăciri. Repet: filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica reprezintă lumea şi viaţa haoticului om întrebător, iar religia, Adevărul Unic, mântuitor.

Lucizii cuprind întregul câmp al cunoaşterii, ierarhizând dogmatic, nu întrebător-axiologic, domeniile de Sus în jos, într-un joc perpetuu, între transcendent şi imanent, utilul şi paradoxul constituind limitele omului întrebător. Religia, filosofia, ştiinţa şi arta, tot vastul câmp al cunoaşterii, trebuie oglindit în limbajul omului, cu atenţie sporită asupra istoriei omului şi a naturii, asupra valorii gnoseologice a informaţiei şi revelaţiei, adică asupra relaţiilor omului cu sine însuşi, cu semenii, cu universul și cu Realul extramundan, cu Dumnezeu adică.

Apoi termenii: senzaţie, percepţie, reprezentare, concept, judecată simplă, idee, definiţie, sistem, descripţie, doctrină, dogmă, punct de vedere, să nu se înece în fluviul de imagini rezervat artiştilor, subiectivişti sau captivi ai naturii, trişti, veseli, plăcuţi, gratuiţi, ermetici, confuzi (haotici), adevăraţi cronofagi. Şi se ştie că subiectivismul aprins, romantismul, expresionismul, abstracţionismul sau arta nefigurativă, arta absurdului, impresionismul – captivitatea senzorială a naturii, naturalismul, ca poziţii esteţice, şi construcţia raţională a conceptelor, definiţiilor, sistemelor, doctrinelor şi normelor, chiar dacă sunt plăcute sau utile, nu duc la adevăr. Pasiunea filosofică şi artistică este o fatalitate a omului mărginit şi cronofag. De altfel, nu

este creator de ordine, cum ne arată invarianţele formale, formele şi normele variabile.

Teologie, filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică

Când omul are vocaţia teologică, raţiunea lui devine vehicul al adevărului unic. Filosofia, ştiinţa şi arta tehnică fiind legate de om şi de lume în formele imperfecte ale existenţei lor aici, nu depăşesc utilul, plăcutul şi paradoxul. Mântuitorul lor este de obicei stăpânit de formele întâmplării şi se mişcă util, gratuit sau eronat. Utilul şi plăcutul sunt, în această lume aparentă a păcatului, fructe ale inspiraţiei, nu ale spiritului autonom, înşelat de rezultatele căutării şi de formele intuiţiei sale. El descoperă, chiar prin acea «artă combinatorie» a lui Leibniz, nu inventează. Lumea aprentă este o perdea care împiedică accesul omului autonom la adevărul unic. El vede nevăzând şi «ştie neştiind», cum am mai consemnat. Nu există ordine, – sau există o singură ordine, ori niciuna, după cum există un singur adevăr sau niciunul – fără aceste dogme ale ordinii şi ierarhiei:

— *Dumnezeu.* «Creator *ex nihilo*, nu demiurg, care pune ordine în materia teotică ce-i premerge, dar n-o creează, ca-n dialogul *Timeu* al lui Platon, Goblot), «induitor şi stăpânitor unic, extramundan, ca unitate reală a tuturor existenţelor, considerate ca unităţi primordiale, ca distincţii pure, care nu pot fi citite nemijlocit, sau prin căutare, în multiformitatea schimbărilor.

Notă: P. Ţ). Unitatea materială a lumii? Iluzie, haos sau entropie.

— *Păcatul originar.* Degradarea satanică a lumii, a lucrurilor din ea şi a omului, precum şi moartea acestuia.

— *Redempţiunea.* Realizată prin venirea şi jertfa Mântuitorului.

— *Adevărul unic*, sau niciun adevăr, care are caracter explicativ şi misterios.

— *Misterul.* Depăşeşte omul şi natura – lumea – este

eliberator. Misterul este sacru, comunicat şi trăit ritualic, nu gândit.

— *Primirea şi trăirea misterului* scot omul din limitele întrebării, căutării şi intuiţiei, din neliniştea chinuitoare a marginii şi a morţii. Trăirea adevărului ca mister este mântuitoare. Căutarea – scormonirea – în lumea lucrurilor şi încercarea de a o depăşi subiectiv sfârşeşte în moarte – în tăcerea absolută. Mă gândesc la viaţa sannyasinului indic, care, «lepădându-se de pământesc, mândrie, lăcomie şi amăgire, lamentaţie şi străbătând biologia vârstelor, se purifică prin asceză, devine pelerin gol de el şi de lume, aşteptând întâlnirea cu indeterininantul Atman, pentru contopirea cu el. Idealism indic.» Deussen).

Notă: P. Ţ,). Stranie purificare, în vederea dispariţiei. Absenţa nemuririi vedice şi creştine. Idealismul european, rămânând aici, moare ca un păcătos. Două forme ale cunoaşterii umane, subiective, nepurtătoare de adevăr.

Nemurirea. Absolutul – imposibilul – coborând prin garaţie în om, nu dorit faustic. Imposibilul are sediul în triunghiul Dumnezeu, Libertate şi Nemurire, în care domină sacrul, divinul, termeni reali ai cunoaşterii, nu ficţiuni kantiene, adevărul fiind transcendent în esenţă şi primit prin har, ca şi utilul şi plăcutul, aparent umane. Umanismul sofisticii şi Renaşterii, autonomistul kantian, captivi ai eului şi al lucrurilor, agonostici, sunt stăpâniţi de nevoie, curiozitate şi dorinţă; întreabă, caută, soluţionează aparent şi în lipsa soluţiei, se situează aporetic – în impas – întrebându-se fără răspuns sau rătăcind; apar şi dispar în tăcere absolută, în neant, «atitudine cristenţialistă în forme istorice».

În această concepţie legată de individuaţie, a cărei simbolică este proiectată asupra lumii şi a lucrurilor, «unicitatea în destin a personalităţii» întăreşte poziţia pesimistă şi agnostică, înlăturând şi absurdul iluziilor dialectice.

Este rătăcitorul om european, asemănător cu sannyasinul indic prin intrarea în tăcere absolută. Rămân din ei elementele sau particulelele care l-au alcătuit şi care nu duc dincolo puritatea inutilă a sannyasinului. Perfecţiunea nu poate fi înţeleasă de omul perfectibil şi muritor. Poate fi înţeleasă religios, izvorând din relaţia dintre om şi Dumnezeu, această creatură imitindu-L pe Dumnezeu. În afară de acest mod, omul este perfectibil, adică etern neîmplinit, captiv al antagonismelor, desfăşurându-se «dialectic» în fluviul heraclitic. În acest fluviu, Realul, Purul şi Imposibilul nu se pot întâlni. Nici din Unul nemişcat al lui Parmenide nu pot izvorî lumea şi lucrurile din ea.

Presocraticii şi modernii, care se întreabă ca şi ei, n-au acces la adevăr, rămânând în ei înşişi şi în iluzoria natură. Presocraticii au fost înşelaţi de zei – mituri –, de raţiune, de simţuri şi de aparenţe. Iar modernii de eul arbitrar şi de aparenţă. Divinitatea este la Kant o ficţiune, la materialişti negată, iar la alţii fals atributiv determinată – Descartes, Leibniz. La Spinoza, *Deus sive natura,* panteism – ateism cu mănuşi – Schopenhauer), pansatanism Herbart), «acosmism», lumea fiind manifestarea lui Dumnezeu, singurul real Hegel cât, de H. Schimidt).

Notă P.Ţ.). Panteismul hegelian, expresie a demnităţii umane, prin participarea absurdă a omului la substanţa universală, care-l proiectează şi îl înghite, prin afirmarea naturii reale, îl contopeşte pe Dumnezeu cu ea.

Filosofia, ca manifestare a spiritului autonom, extrapolează ilegitim în Transcendenţă; raţiunea, intuiţia şi imaginaţia neputând depăşi limitele eului şi lumii de aici. Mişcarea istorică şi empirică a spiritului autonom, între concret şi imaginar, problema – întrebarea – exclud prin nicăieriul lor, prin absenţa începutului predeterminarea, adică Realul ca origine şi sens.

Întrebarea – problema – este semnul omului istoric,

care a apărut în dialogul dintre Eva şi diavol – explicativ – urmat de pierderea paradisului, de degradarea lumii şi de moartea omului, şi istoric – inexplicativ – la Democrit, cum s-a spus. Termeni definitorii pentru conştiinţa teoretică a omului istoric, permanent neîmplinit: logism, psihologism, sociologism, istorism, evoluţionism, problema şi aporetica, menţin acest «animal raţional, muritor, singura creatură bolnavă în creaţie» Sf. Augustin cât, de Sombart *îl Vom Menschen)* aici, departe de adevăr. Este aparent perfectibil acceptând mişcarea sa asimptotică spre perfecţiune. Ca evoluţionist, sau «revoluţionar», se lasă purtat de «devenire», de «iluziile progresului», ignorând sau acceptând jocul absurd al «existenţei şi nonexistenţei» Hegel). Este neconsolatul şi angoasatul *homo stultus,* care acceptă «finitudinea şi captivitatea antagonismelor».

Lumea lui? Eul şi natura goală, adică aici şi acum. Mod faustic. Nesemnificativa «zi pământeană» (trad. L. Blaga). «Fiţi dar voi desăvârşiţi, precum desăvârşit este Tatăl vostru cel ceresc» Predica de pe munte). Perfecţiunea este Dumnezeu, Cel ce este, neatributiv, al lui Moise, omul putând-o atinge, imitindu-L. *Imitatio Dei.* Alt mod decât cel religios, al perfecţiunii, nu există, fiindcă nu poate fi aflată în om şi în univers, totul fiind cuprins în Dumnezeu, ca *ens realissmum;* în limbaj scolastic. Nu trebuie confundată cu infinitul sau cu idealul, concepte definibile, Dumnezeu fiind «Cel ce este», cum i-a răspuns lui Moise. Fiind neatributiv, este indefinibil; Este obiect sacru al teologiei, cum ne arată numele acesteia, care-L comunică după Sf. Scriptură, tradiţia şi istoria sacră, manifestată ritualic în Biserica Creştină.

Perfecţiunea nu poate fi căutată în însuşirile corpului şi ale sufletului, dacă este gândită ca *imitatio Dei.* De altfel, cum am mai spus, nu se poate afla în om, în faptele lui şi în natură un model perfect. Ideea platonică a fost concepută ca «model inteligibil, etern şi perfect», după care sunt făcute lucrurile sensibile, trecătoare şi imperfecte» Goblot). «Inteligibilul este dat intelectului şi nicidecum simţurilor» Kant, cât, de H. Schimidt). În

formularea lui Goblot, inteligibilul se confundă cu supranaturalul, perfecţiunea, prin origine şi esenţă, fiind transcendent. Termeni echipolenţi: Dumnezeu, Unul Etern, Adevărul Unic, Realul, Absolutul, Perfecţiunea. Omul ales îi primeşte prin har, în triunghiul: Dumnezeu, libertate şi nemurire în care domină Divinul, termeni reali ai cunoaşterii, nu ficţiuni kantiene, cum am mai consemnat.

Ce poate spune filosofia despre perfecţiune?

Se ştie sau se ignorează că filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica tind spre perfecţiune, mişcându-se asimptotic spre ea. Astfel, termenii: relativ, absolut, infinit, ideal, complet, perfect, sunt «în spiritul laic-umanist», atât în limbajul comun cât şi în cel filosofic, echipolenţi sub raportul veracităţii. Pot fi folosiţi de oricine şi în orice context, definiţi sau descrişi, rămânând însă neconcludenţi. Repet: omul autonom nu gândeşte esenţial, adică nu depăşeşte utilul, paradoxul, aporeticul şi gratuitul. Cele ce urmează au caracter ilustrativ.

Se poate constata că omul este limitat, raţional sau intuitiv, la jocul dintre ei şi lume, dintre limbaj şi lucruri, dintre «existenţă şi valoare», simbolica lui autonomă fiind neesenţială, nestând sub semnul revelaţei. Textele următoare sunt chemate să ne arate, la nivel filosofic, semnificaţia termenului *perfect,* dacă se poate vorbi despre aşa ceva la nivelul limbajului. Se cunoaşte valoarea gnoseologia a relaţiei dintre semne şi lucruri, în limitele spiritului autonom, speculativ, (fr*, parfait*, gr*, teleios*, lat*, perfectus,* ger*, vollkommen*, engl, *perfect*, it*, perfectto*)*.*

Notă P.Ţ.)*.* Desigur, perfecţiunea nu este concept, nefiind definibilă şi nici normă, neprivind un tip de ordine de aici, fiind legată de ordinea transcendentă, oglindită imperfect de cea de aici. Deci, nici concept, nici normă, nici tip, nici ordine imanentă, ci fiind identificată cu Dumnezeu, este o dogmă. Potrivit celor spuse mai înainte, cele ce urmează au un catacter ilustrativ, indicând

imperfecţiunile gândirii filosofice care extrapolează ilegitim în transcendenţă. Filosoful, omul de știinţă artistul, omul tehnic şi omul obişnuit pot vorbi despre Dumnezeu cu cuviinţa necesară de acest principiu absolut al existenţei, fără pretenţia de a-L determina.

«Referitor la o ordine determinată şi limitată a însuşirilor, este *perfect* (adică, etimologic, finit, desăvârşit) ceea ce corespunde exact unui concept, unui tip sau unei norme, ceea ce este astfel încât în afara lui nu s-ar putea considera un progres în ordinea considerată… Cuvântul, în acest sens, este sinonim absolutului: «Dreaptă perfectă, suprafaţă perfect plană, gaz perfect, disimulare perfectă»… În sens comparativ, se spune *mai perfect,* ceea ce se apropie mai mult de perfect; *mai puţin perfect,* ceea ce depărtează de perfect». Nu e nimic mai respingător decât ca *mai perfectul* să aibă o urmare şi o dependenţă de mai puţin perfectul, ceea ce înseamnă că din nimic iese ceva.» Descartes, *Discours de la méthode).*

«Fiinţa perfectă», sau mai exact, cum zice Descartes pentru a distinge acest sens de precedentul, «fiinţa cu totul perfectă, fiinţa suveran perfectă *(omnio perfectus)*» este cel ce poate fi spus perfect, în toate lucrurile pe care noi le socotim bune şi de dorit. «Substanţa pe care noi o socotim a fi suveran perfectă şi în care nu concepem nimic care să cuprindă vreun defect sau mărginirea perfecţiunii, se numeşte Dumnezeu.» Descartes). «O natură care să cuprindă în sine toate perfecţiunile despre care eu aş putea avea o idee, adică, într-un cuvânt, ce poate fi Dumnezeu». Descartes)… Efortul filosofiei carteziene a fost de a suprima, în noţiunea perfecţiunii, distincţia între categoria cantităţii şi cea a calităţii, între categoria faptului şi cea a valorii; această tendinţă apare mai întâi chiar la Descartes. «Toată realitatea sau perfecţiunea care este într-un lucru, spune el, se întâlneşte formal sau eminamente în cauza sa primă şi totală. Există diverse grade de realitate, adică de entitate sau perfecţiune; căci substanţa are mai multă realitate decât accidentul sau

modul şi substanţa infinită mai mult decât cea finită etc. «Primul izvor al acestei teze este, poate, axioma scolastică: *«Quod libet est ens unum, verum, bonum.»*

Notă P.Ţ.). Noţiunea perfecţiunii, eliminarea distincţiei între categoria cantităţii şi calităţii, între cea a faptului şi a valorii, şi apoi Descartes: «Există diferite grade de realitate, adică de entitate sau perfecţiune, căci substanţa are mai multă realitate decât accidentul sau modul, şi substanţa infinită mai mult decât cea finită». Şi Lalande încheie: *«Quod libet est ens unum, verum, bonum.)*» Deci, noţiunea perfecţiunii (sublinierea noastră), gradele realităţii sau entităţii, teză şi axiomă scolastică, termeni definitorii pentru perfecţiune. Fără comentarii... «Dumnezeu este absolut perfect, perfecţiunea nefiind altceva decât mărimea realităţii pozitive, luată precis (prin abstracţie), punând aparte limitele şi bornele în lucrurile care le au. Şi acolo unde nu există limite, adică în Dumnezeu, perfecţiunea este absolut infinită».

Notă P.Ţ.). Perfecţiune absolut infinită! Fără comentarii. De altfel, filosofii, în extrapolările lor ilegitime, în transcendenţă, o definesc, deşi este indefinibilă, unind în ea, în mod abuziv, categoria cantităţii şi calităţii şi infinitul. Este, la acest nivel, un mod necuviincios de a vorbi de Dumnezeu, despre Adevărul unic, ca absolut propriu-zis.

Teologia

În acest context încerc să prezint teologia, filosofia, ştiinţa, arta, tehnica, toate considerate ca domenii ale culturii, în care omul primeşte, sau caută adevărul, binele, frumosul, utilul, sau rătăceşte. Încep cu teologia. Mai înainte de a arăta formele de manifestare şi conţinutul acestui domeniu fundamental al culturii, fac câteva consideraţii asupra omului. Deoarece umanismul a determinat apariţia – începând de la sofişti şi până azi – a

unui «om stupid, indecent şi răufăcător» Schopenhauer, după cât îmi amintesc), mişcându-se agnostic şi absurd între autonomia iluzorie şi heteronomia iluzorie a naturii goale – captiv al eului şi al naturii – m-a silit să mă refugiez în religia creştină din setea de absolut, adevărul fiind transcendent în esenţă, inexistent în om şi în natură, care se desfăşoară sub semnul nicăieriului. Acest refugiu mistic a fost considerat de neştiutorul panteist Spinoza *asilum ignorantiae,* el rămânând însă aici, unde nu există cauză reală a vieţii şi a lumii.

Este teologia ştiinţă? Adică, poate exista o ştiinţă a transcendenţei? Dacă există un adevăr unic, şi acesta este primit prin revelaţie şi comunicat, nu căutat, cum ne arată istoria sacră şi tradiţia sacră, atunci poate exista o ştiinţă a Transcendenţei, o ştiinţă care-L comunică pe Dumnezeu, cum ne arată numele acestui domeniu al cunoaşterii, teologia. Bineînţeles, nu trebuie uitaţi termenii teofania şi extazul, al căror conţinut gnoseologic este vehiculat în limbaj.

«În filosofia lui Plotin şi în unele sisteme mistice binele suprem, adică fericirea supremă, ca şi virtutea supremă, constă în a se uni cu Dumnezeu prin gândire, până la unificarea cu El. Această unire cere mai întâi detaşarea de lumea sensibililă şi de orice cunoaştere provenită din simţuri şi, în plus, desprinderea de propria personalitate, ca sentimentul eului să se neantizeze şi să se dizolve, ca să spunem astfel, în substanţa infinită.

Prin raţiune se separă sufletul de lumea sensibilă şi prin iubire se dezbracă de propria personalitate» Goblot în *Extase, Extasis, Existomai, Sortir de soi-même).*

Notă P.Ţ.). Nu există sisteme mistice, sistemele fiind construcţii raţionale, întreguri logice, ca expresii util-orientatoare şi paralele, întreguri ontice, onticul, la rândul lui fiind un dat premergător logicului, indefinibil, oglindire apatentă a realului.

Dumnezeu nu este substanţă infinită, ci Absolutul, ca

nedeterminatul-limitat, folosind această formulare a lui Hamilton, Creatorul fiind ubicuitar şi extramundan, această poziţie a Lui faţă de om şi de lume depăşind înţelegerea umană, a cărei capacitate nu se poate întinde în lumea misterelor.

Teofania

Este al doilea termen fundamental al cunoaşterii Divinităţii, împreună cu crezul făcând inutile argumentele pentru existenţa lui Dumnezeu (ontologic, cosmologic, noetic, istoric, teleologic).

«Teofania: apariţie sau revelaţie a unei divinităţi» H. Schmidt). Divinitatea s-a arătat cum ne prezintă tradiţia sacră şi istoria sacră, celor aleşi (sfinţilor) şi ne poate arăta şi revela acestora oricând şi oriunde.

Aceşti termeni: adevărul, problema – întrebarea – căutarea, soluţia, forma, conţinutul, axioma, demonstraţia, metoda-deducţie, inducţie, reducţie, inferenţă –, tehnici de cercetare, care n-au caracter constant de metode; conceptul, definiţia, sistemul, predicţia, intuiţia, inspiraţia, concretul, abstractul, idealul, scopul, doctrina, principiul, cauza, norma şi dogma, ne obligă să determinăm sediul şi funcţiunile lor, fiindcă cele trei aspecte fundamentale ale conştiinţei umane: teoretică, tehnică şi practică, considerate de om ca având caracter explicativ, configurativ şi normativ, rămân ca aspecte ale spiritului uman.

Teologia, ca ştiinţă a transcendenţei pe care o primeşte şi comunică, nu cuprinde termenii: părerea, problema, căutarea, soluţia, axioma, demonstraţia, metoda, conceptul, definiţia, sistemul, predicţia, intuiţia, inspiraţia de tip uman, concretul, abscractul, idealul, scopul, doctrina, principiul şi norma. Ca ştiinţă a primirii şi comunicării adevărului unic, teologia se situează nu în lumea ideilor, ca arhetipuri, ci în lumea transcendentă a adevărului unic, al cărui mod de a crea lumea şi viaţa şi de a le orândui, ca stăpânitor, depăşeşte înţelegerea umană,

acest adevăr unic – Dumnezeu – nefiind demiurg, ca divinitatea platonică, ci creator *ex nihilo*, cum îl prezintă şi Toma d'Aquino. Omul nu poate gândi, intui, sau imagina creaţia şi finalitatea ei, adică nu poate lega conceptul şi sfârşitul, aşa cum a distins omul muritor de zeu, Alkmaion din Crotona. În fond, cu distincţii riguroase, teologia poate folosi întreg limbajul, păstrând intactă transcendenţa, definitorie pentru adevăr.

□

Şi acum, ce poate spune filosofia despre teologie? Este vorba despre extrapolarea spiritului laic, ilegitimă, în transcendenţă, acesta fiind profan, chiar dacă cel care-l practică este credincios, teologia fiind domeniul sacru al sacerdoţiului; mă gândesc nu la filosofia religiei şi la istoria religiilor, în care spiritul căutător se mişcă în mod parazitar între gândirea teologală şi cea ştiinţifică, ci la câteva tipuri de teologie în care Spiritul profan încearcă să vehiculeze sacrul.

«*Théologie,* fr*; Theology,* engl*; Theologia*, it; Ştiinţa despre Dumnezeu, a atributelor sale şi a raporturilor Lui cu lumea şi cu omul.»

Notă P.Ţ.) Este mai potrivită pentru natura divinităţii formula comunicării lui Moise a divinităţii, neatributive. Moise comunică dialogul cu divinitatea respectând răspunsul Ei, *nu* definind, dogma fiind mod de comunicare a unui adevăr revelat. După cât îmi amintesc, la întrebarea adresată lui Dumnezeu: «Ce să le spun celor de jos despre Tine?» «Spune-le, zice Domnul, că eu sunt cel ce sunt».

Teologie revelată (se mai spune şi teologie sacră, teologie dogmatică), aceea care se sprijină pe Cuvântul lui Dumnezeu, conservată de cărţile sacre.

Teologia naturală, acea care nu se bazează decât pe experienţă şi raţiune. C.f. Lumina naturală şi teodicee.

Teologia fizică, aceea care arată existenţa lui

Dumnezeu şi a înţelepciunii sale prin ordinea care stăpâneşte în universul material.

Teologia morală: 1) Teologie care demonstrează existenţa lui Dumnezeu prin scopurile morale ale omului; 2) Partea teologiei care determină datoriile morale prin considerarea voinţei lui Dumnezeu.

Teologie pozitivă (opusă teologiei scolastice), ştiinţă a documentelor şi monumentelor pe care teologii le acceptă drept motive autoritare în argumentaţiile lor. De exemplu: Sfânta Scriptură, textele conciliilor etc. Într-un sens mai restrâns, această expresie desemnează în mod special *teologia patristică;* i se dă atunci numele de *teologie scripturală, conciliară*... altor ramuri a căror unire formează, în sens larg, teologia pozitivă.

Notă P.Ţ.) Am făcut bine că nu m-am gândit la istoria religiilor şi la filosofia religiilor şi am prezentat tipurile de teologie cuviincios arătate de Lalande. M-am gândit să determin şi aceste discipline ale spiritului uman: filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica. Definirea lor nu prezintă însă interes fiindcă utilul, plăcutul, comodul şi gratuitul, termeni prezenţi în aceste discipline, nu permit spiritului întrebător şi căutător să prezinte Adevărul, Binele şi Frumosul în sine. Definiţia fiecărui domeniu cultural-uman este la îndemâna oricui.

Termeni

Reducerea terminologică a limbajului nu are caracter «simbolic convenţional», nici «reductiv-fenomenologic», fiindcă nu urmăreşte, nepredicativ, purul intenţional, logic necesar; la scară umană neexistând purul, ci o simplificare, o economie necesară a termenilor expunerii. Discurs «comod mintal», folosind această expresie a lui Poincaré. Dar, mai înainte de a expune termenii, prezint pe scurt omul acestei antropologii.

Sunt date esenţiale ale unui creştin, nelegat de întrebare, sterilizate, neîmplinire îndoială: concepte

integrale, naştere, botez, cominecătură, confesiune, desfăşurare a existenţei aici prin sărbători, post, castitate, rugăciune, în fond, trăirea misterelor ritualice eliberatoare, ordinea, ierarhia în lumea de aici şi a celei de dincolo, libertatea reală, adică ieşirea religioasă din înlănţuirea cosmică şi reducerea presiunii comunitare, moartea şi viaţa veşnică, ca fruct al redempţiunii.

Despre acest om, purtător al Adevărului Unic, scutit de neliniştile produse de: întrebare, căutare, soluţie, aporie şi eroare, mărginire, sterilitate, îndoială, neîmplinire, biologia vârstelor purtătoare de nesiguranţă, bătrâneţe, moarte şi neant. Despre acest om este vorba aici. Viziunea lui eschatologică face posibilă atingerea «Absolutului ca nedeterminare limitată» Hamilton).

Limbajul care nu vehiculează transcendenţa, neatributiv sau atributiv, esenţial «este nesemnificativ, mişcându-se multiform existenţial, chiar dacă aparent este util, plăcut sau comod. Fiindcă religia este sediul adevărului – transcendent în esenţă – arta liberaţică reflectă imperfect transcendenţa. Arta voluptăţii topeşte omul în curgerea heraclitică a clipelor, iar ştiinţa este sediul folosului. Forme care definesc poziţia omului în realităţile sale cu Divinitatea, cu lumea, cu semenii şi cu sine. Repetabile în *mod* necesar într-o antropologie religioasă, ca ştiinţă a omului etern, a creaturii nemuritoare şi real-libere, scoasă prin Hristos din moarte şi din înlănţuirea cosmică, «robie divină», *Imitatio Christi;* într-o antropologie ca ştiinţa naturală a omului pieritor, care vine de nicăieri şi merge tot acolo, ca produs al naturii, aparent perfectibil, determinat pseudoheteronomic; într-o antropologie ca ştiinţă a spiritului, în are domină intelectul nesfârşit întrebător şi căutător, niciodată atotcunoscător sau deplin cunoscător, mişcându-se într-o pseudoautonomie şi pseudoheteromonie, purtător de măşti schimbătoare ale rătăcitului om istoric; într-o antropologie etnoistorică Krieck), spirit uman care reflectă un joc între constantele tradiţiei şi istoria neamului său, trăitor conştient sau

inconştient al primordiilor şi aparenta devenire, purtate de acest neam.

Pentru înţelegerea polarităţii primirii adevărului revelat în forma dogmatică a credinciosului şi căutarea lui zadarnică, – sisifism admirat de Rickert, sau calea spre adevăr admirată de Lessing, există cele două cetăţi: *civitas deii şi civitas terrena sive diaboli,* conţinând frământata istorie, adică lupta dintre sacru şi profan, toate acestea arătându-ne mersul nesigur şi contradictoriu al omului istoric.

Termenii care urmează oglindesc starea omului aici. Aceştia sunt: Realul – Divinitatea – aparentul multiform, ordinea, ierarhia, libertatea, personalitatea, legea, norma, tirania, adevărul, obiectivitatea – părerea, punctul de vedere – obiectivitatea – acceptat prin precizia formulării şi consens general, oglindit în utilitatea lui, absolutul, infinitul, relativul, problema: căutare, soluţie, aporie, concept, definiţie, predicţie, parenezare – lume intuitiv predicativă, esenţial descriptivă – fenomenologie – sistem, idee, categorie, tip, caz, ideal, scop, axiomă, dogmă, natură, cultură, civilizaţie, imagine, metaforă, descoperire, invenţie, constatare, descripţie, figură, semn, lucru, sugestie, evocare, echivoc, univoc, claritate, obscuritate, ermetism, concret, unitate, polisemie, spirit, materie, complexitate, monadă, *Ars combinatoria* Leibniz), imaginaţie, intelect, intuiţie-observaţie, metodă-inducţie, deducţie, inferenţă, reducţiefenomenologică –, generalizare, abstracţie, concreteţe, substanţă, mod, subiect, obiect, eu, lume, pur, fapt, act, logic-aprioric, transcendental, formal, categorial, subiecţivsintetic (judecăţile presupus sintetice a *priori)* precizia formulării prin noncontradicţie şi relativă utilitate, empiricul-experienţa, aposterioricul, sinteza sumativă – posibil – constatarea, prevederea, probabil – stochasticul, precizarea-aproximaţia, descripţii utilul, gratuitul, comodul, aporeticul, eronatul, creaţia, reflectarea, meditaţia, imitaţii, mecanismul, organismul, entelehia, – teologia globală, finalitate – aristotelian, dinamicul,

staticul, inerţia, analiza, sinteza, formă, conţinut, dar, închipuit, inscripţia sacră umană a spiritului – revelaţie – starea mistică a spiritului – imaginea, metafon simbolul, ficţiunea, mitul, antagonismul – afirmaţia şi negaţia – invariaţia – schimbare – judecata – apodicticul, asertoricul, problematicul, evidenţa, certitudinea, necesitatea, îndoiala carteziană sau sceptică, trăirea, reflecţiunea, viaţa, moartea, nemurirea.

Acest limbaj este folosit de omul întrebător şi căutător care se mişcă constatând, problematizând, soluţionând sau rătăcind între aparentul multiform şi ideal iar gândit religios, între imanent şi transcendent, neatingând niciodată realul în absenţ revelaţiei, ci, cel mult utilul, comodul şi paradoxul. Cum se va vedea în tot ce urmeaz de aici înainte.

Afară de Real, ca adevăr unic, ca mister, şi de dogmă ca formă a comunicării ambii termeni revelaţi, toţi termenii pe care i-am înşirat sunt definibili, bineînţeles, întreg limbajul, ca şi lucrurile exprimate de el, fiind la scară umană, enigme. Nu trebuie uitată distincţia între omul etern şi omul istoric, primul având sediul în *Civitas Dei,* iar al doilea în *Civitas terrena sive diaboli.*

De altfel, definiţia, această formă logică a cunoaşterii, chiar când îmbraci forma invariantă – invariaţia ca şi axiomă trebuie considerate limite ale capacităţi omului, ale demonstraţiilor şi constatărilor sale – nu forme ale adevărului purtate ale omul autonom, prin caracterul său atributiv, este neesenţială. Distincţia între definiţia normală şi definiţia reală este neconcludentă. Fiindcă definim cuvinte purtătoare de concepte, nu lucruri, acestea din urmă, înainte de a fi vehiculate logic, putând fi descrise. Am să încerc să prezint câţiva termeni, restul privindu-l pe cititorul stăpânit de pasiunea cercetării.

Cele patru aspecte ale conştiinţei umane: teoretic, tehnic, estetic şi practic, ţin de omul întrebător, legat de lumea de aici şi mărginit de eul său, care, când

monodimensionează imanent, când extrapolează ilegitim în transcendenţă. De exemplu: filosofia religiei, istoria religiilor, sociologia religiei, psihologia omului religios, etica laică a religiei, religia fiind un domeniu teologal. Un laic nu poate înţelege sufletul religios. Omul întrebător constată vocaţia şi încearcă inexplicativ să determine psihologic, tipologic şi pedagogic personalitatea profesională, ştiind sau neştiind că trăieşte în «orizontul misterului» Lucian Blaga). Condiţia umană modernă este caracterizată prin defalcare spirituală – specializarea ca autonomie a valorilor – şi necesitatea prezentă în subiectul întrebător, exterior obiectului cercetat, plăsmuitor de ipoteze şi construcţii imaginare, joc instabil între subiect şi obiect, între necesitate şi întâmplare. Astfel, întregurile devin sumative, iar determinismul pseudoexplicaţie. Perechea contrariilor Cauzalitate – indeterminism Planck şi Heisenberg) şi cauzalitate reală Malebranche), nu naturală, sunt prezente în conştiinţa teoretică, căutătorul neputând înlătura neliniştea gnoseologică. Nu ne aflăm, prin ficţiunile noastre, în sfera misticii în care îşi au sediul revelaţia şi primirea. Defalcările ne arată că nu se pot alcătui întreguri subsecvente din bucăţi.

Omul integral filosofic este o plăsmuire arbitrară şi goală a speculaţiei omului întrebător şi căutător. Defalcarea metodologică este produsă de complexitatea fenomenelor cercetate şi de limitele spirituale ale omului istoric; la fel ca defalcarea întregului uman este şi defalcarea corpului social, oglindite în diversitatea punctelor de vedere. Această defalcare inexplicativă nu este un produs al diviziunii muncii prin natura mecanică a acesteia, opusă cuţitului delphic al lui Aristotel, unealtă polifuncţională şi imperfectă a omului sărac, imagine tot atât de mecanică şi inexplicativă ca diviziunea muncii.

De altfel, nici vocaţia şi utilitatea nu au caracter explicativ, la scară umană, cum am mai spus, nu ne aflăm în sfera mistică a explicaţiei. Aşa apar după întregurile cercetate şi defalcate, întregurile sumative. Aşa apare perechea contrariilor: «determinismul – acauzalitatea,

produs sistemic al imperfectului subiect cercetător în raport cu obiectul concret cercetat Planck şi Heisenberg) şi determinismul propriu-zis, cauzalitatea reală Malebranche), nu naturală. Omul ştiind sau neştiind, aflându-se în orizontul misterului L. Blaga). De aceea, această polaritate nu se poate soluţiona prin formula complementarităţii a lui Niels Bohr, omul autonom fiind caracterizat prin incompletitudine, fără har, neputând cunoaşte adevărul, fiind captivul unui joc instabil între logic şi empiric.

Ne aflăm, psihologic, în relaţia dintre întrebare-problemă şi mister, adică în relaţia dintre soluţie, ca rezultat al întrebării, având caracter util-constatator, gratuit sau comod, şi explicaţie, ca fruct al revelaţiei. Deci, în nevoia cunoaşterii originii lumii şi a lucrurilor din ea, precum şi a semnelor prin care sunt exprimate, ne mişcăm între mirare, urmată de căutare şi revelaţie. Nimic explicativ în ceea ce priveşte limbajul, de la limbajul natural al animalelor şi copiilor, până la limbajul convenţional al matematicii. Ca şi întrebarea, devenirea nu explică lucrurile, semnele şi transformările lor. Cine vorbeşte?

Dumnezeu?

Dumnezeu prin om, cum ne spune Biblia despre însărcinarea divină dată lui Adam să numească lucrurile?

Natura?

Pentru credincios, formula biblică a însărcinării divine pentru numirea lucrurilor are caracter dogmatic. În ceea ce priveşte omul, citez din Goblot: «Cuvântul *concepi* are un sens mai restrâns decât al verbului *concevoir* (a concepe). Ideea abstractă şi generală; acest cuvânt (conceptul) se opune percepţiei şi imaginii».

Psihologic vorbind, putem stabili acest proces psihofiziologic: senzaţie, percepţie (imaginea unui lucru prezent), reprezentare (imaginea unui lucru absent), generalizare, concept. Explică însă acest proces ceva al cărui termeni sunt constanţi? Nu.

În ceea ce priveşte limbajul, avem această

prezentare: «Orice sistem din semne este un limbaj. Distingem limbaje naturale, în care legătura dintre semn şi idee nu a fost stabilită prin nicio convenţie expresă (anume): ex, mimica, jocurile fizionomiei, mimica vocală sau onomatopeea, intervenţia; şi convenţionale sau artificiale, ca notaţia algebrică şi toate algoritmele. Limbajul articulat ţine şi de limbajul natural şi de limbajul convenţional» Goblot). Şi, pentru că omul nu poate cunoaşte originea lumii şi a lucrurilor din ea, precum şi finalitatea acestora, vorbind în limbajul lui Alkmaion din Crotona, constat: orice judecăţi au caracter ipotetic.

Dumnezeu creator, orânduitor, stăpânitor şi izvor al lucrurilor şi semnelor şi unitate reală a lor. Natura, care nu deranjează credinţa, concepută de ştiinţa actuală ca neexistând la nivelul experienţelor omului şi a judecăţilor sale şi, deci, fiind inexistentă, nu poate funcţiona ca unitate reală a tuturor lucrurilor. Şi nici omul întrebător, care se întreabă, întreabă, caută, soluţionează util sau comod, ori rătăceşte, nu poate crea unităţi. Astfel, în *Cartea întrebărilor,* omul este scos din sfera mistică a explicaţiei. Misterul, dacă omul are conştiinţă religioasă, nu numai că nu-l nelinişteşte, dar îl consideră ca o poartă spre absolut, ca forţă care-l scoate din înlănţuirea cosmică şi comunitară. Prin mister omul înlocuieşte autonomia iluzorie cu liniştea reală. Ceea ce urmează inexplicativ pare firesc în acest context.

Nu se poate explica, adică cunoaşte adevărat, fără har: «Omul teoretic, omul estetic, economic, social, al puterii (omul politic, *Macht Mensch)* şi religios» Ed. Spranger, *Lebensformen, Idealtypen der Individualität);* perechile contrarii: adevăr – eroare, bine – rău, frumos – urât, sacru – satanic, mistic – magic, raţional – mitic, viciu – virtute, ură – iubire, credinţă-asebie, viaţă – moarte, libertate – înlănţuire, autonomie – heteronimie.

Procesele dialectice şi corelaţiile nu duc la unităţi reale care izvorăsc din Dumnezeu, ca Adevăr Unic, adică ca unitate reală a tuturor unităţilor. Faţă de darurile primordiale este mai aproape de ele principiul

noncontradicţiei aristotelice decât iluzoriul şi aparent – dinamicul antagonism hegelian. De asemenea, nu se pot cunoaşte tipurile umane: *homo religiosus, homo sapiens, homo faber, homo ludens, homo oeconomicus, homo politicus* şi *homo stultus.* În sfârşit, nu se pot explica, cunoaşte adevărat relaţiile omului cu Divinitatea, lumea, semenii şi cu sine însuşi.

Afară de Real şi dogmă, ca formă revelată a Misterului divin, toţi termenii indicaţi mai înainte sunt definibili. De altfel, definiţia, prin caracterul ei atributiv, este neesenţială. Revelează ceva această formulă logică care vehiculează conceptual un fenomen între genul proxim şi diferenţa specifică? Nu. Distincţia între definiţia nominală a cuvintelor purtătoare de concepte şi cea reală legată de lucruri este neconcludentă. Fiindcă lucrurile nu se definesc, ci se descriu.

Am să încerc în cele ce urmează să prezint câţiva termeni din cei înşiraţi anterior de mine, restul urmând ca cititorul pasionat de căutare să şi-i lămurească singur, căutându-i în tratate, dicţionare lingvistice, ştiinţifice sau filosofice.

□

Şi acum, câţiva termeni. Am spus că în afară de Real şi dogmă, toţi termenii sunt definibili.

Realul. Realul primit şi gândit mistic este Dumnezeu, ca Adevăr Unic, unul trinitar, etern, creator *ex nihilo*, stăpânitor, orânduitor, judecător adevărat care s-a arătat, care nu se opune la nimic, în El având loc *coincidentia oppositorum* N. Cusanus). În omul întrebător şi căutător nu poate avea loc această sinteză. El opune Realului chiar aşa-zisul lui adevăr căutat, ca rod al căutărilor lui. «Realul este ceea ce este, chiar fără a fi cunoscut. Nu trebuie însă confundat cu adevărul» Goblot). Când adevărul nu se confundă cu Realul, nu se poate vorbi de adevăr. Este nivelul logic al cunoaşterii. Şi cel metafizic. Forme ale căutării omului scormonitor în aparenţă, în el, –

apriori şi aposteriori – sau extrapolări ilegitime în transcendent.

Dar în omul căutător mai apar şi alţi termeni opuşi Realului. De altfel, omul autonom se mişcă fără revelaţie şi fără graţie printre semne şi lucruri, – făcând filosofie, știinţă, artă şi tehnică, obţinând foloase, plăceri, comodităţi mintale Poincaré), gratuităţi – sau rătăceşte. Nu depăşeşte utilul şi paradoxul. Realul, în opoziţie cu aparentul, cu iluzoriul şi cu fictivul: ceea ce acţionează efectiv; pe ceea ce se poate conta. «Un merit real» – sunt două lucruri în acest cuvânt al graţiei suficiente: e sunetul care nu e decât vânt şi lucrul pe care îl semnifică şi care nu este real şi efectiv» Pascal, *Twinciale).* «Deschisei ochii, îndoindu-mă dacă aurora era reală Sully Prudhomme), un vis» Lalande).

Notă P.Ţ) Aparentul este manifestare a Realului. Nu se confundă cu iluzoriul şi nici cu fictivul, cu aceste stări spirituale ale omului întrebător şi căutător. «Adevărul este concretul vizibil şi invizibil» – Sf. Augustin, după cât îmi amintesc. Creaţionism sau cele două lumi definitorii pentru adevăr. Nici ficţiunea nu este iluzorie, fiindcă operează util, plăcut sau comod, la scară umană. «*Als-ob*» lui Vaihinger – irealul, lumea ficţiunilor acţionează în filosofie, știinţă, artă şi tehnică.

Este omul autonom, făuritor de ipoteze, captiv al eului şi al întâmplărilor. Dar Vahinger întinde ilegitim ficţiunile în religie şi morală, astfel religia este coborâtă pragmatic la nivelul filosofiei, iar morala la nivelul ştiinţei moravurilor. Pragmatismul lui elimină: «originea şi sensul lumii, geneza materiei. Începutul mişcării, relaţia dintre suflet şi materie (cit. H. Schmidt) limitează în mod just câmpul explorărilor raţionale ale omului întrebător. La nivelul lui, «aceste întrebări sunt absurde» (cât, de acelaşi).

Realul în opoziţie cu relativul şi în special cu fenomenalul este gândit ca aparenţă, în spirit. «Mişcarea

este ceva relativ, dar forţa este ceva real şi absolut» Leibniz). «Mişcarea transcendentală a tuturor obiectelor, ca lucruri în sine, realitate. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft) «Sensatio est realitas pkaenomenon»* Kant, *Critica raţiunii pure,* antiidealism, cât. Lalande).

Notă P.Ţ.) Forţa absolută la Leibniz, transcendentalul lucrurilor în sine şi realul ca reflectare subiectivă la Kant, nu au nimic comun cu Realul propriu-zis, transcendent, manifestat «în aparenţă». Jocul dintre subiect şi obiect nu duce la real, aceşti termeni fiind polari, ci numai revelaţia şi graţia. Idealismul, materialismul şi criticismul sunt echidistant depărtaţi de Real, adică de adevăr.

«Realul în opoziţie cu posibilul şi cu idealul». «Tot ce este real este imperfect» V. Cousin, cât. Lalande)

Notă P.Ţ.). Posibilul şi idealul nu pot fi opuse Realului propriu-zis, fiind ipoteze umane. Omul este izvor de sofisme, paralogisme, ipoteze utile şi rătăciri nocive. «Ştie – neştiind», socratico – creştin. Real imperfect în raport cu posibilul şi idealul? Este aparentul multiform şi schimbător? Nu. Realul etern.

Când pot, corectez erorile mintale şi greşelile morale. Dar nu-mi plac generalizările goale de concret. Mizantropia lui Rousseau şi a lui Schopenhauer are rădăcini subiective, la primul într-o falsă concepţie a naturii şi culturii, iar la al doilea în pesimismul imanentist, corectat ca în budhism («prin iubire, considerată de el milă.») Aşa putem înţelege aceste două determinări ale naturii umane: «omul este un animal depravat» Rousseau, cât, Sombart *îl Vom Menschen)* şi «omul este un animal stupid, lubric, şi răufăcător» Schopenhauer, după cât îmi amintesc). Absolutizări prin ignorarea existenţei sfinţeniei şi cumsecădeniei.

În ordinea reprezentării, ceea ce este actual, dat, am examinat în opoziţia Realului faţă de posibil şi ideal.

Urmează alte forme ale opoziţiei. Opoziţia faţă de forma cunoaşterii şi ceea ce constituie materia; ca titlul de conţinut pozitiv şi nu ca simplă privaţiune: «O reală şi pozitivă idee a lui Dumnezeu şi nu o idee negativă ca aceea a neantului» Descartes, *Quatrième méditation*); fie cu titlu de dată empirică; orice percepţie exterioară dovedeşte aşadar nemijlocit ceva real în spaţiu sau mai degrabă însuşi Realul. Kant, Kr. Der R.V.). Paralogismul idealităţii. Respingerea idealismului... Materiile prin care ceva existent în spaţiu şi timp, reprezentat, adică realul senzaţiei ca reprezentare pur subiectivă. «*Sensatio est realitas phaenomenon*» Lalande).

Notă P.Ţ.) Opoziţia între ideea de Dumnezeu şi neant ca idee negativă, este absurdă. Iar Realul fenomenal, ca ceva existent în spaţiu şi timp, al lui Kant, adică realul senzaţiei, ca reprezentate subiectivă, jocul între această reprezentate subiectivă a senzaţiei reale, este de asemenea iluzoriu, şi expresia care-i catacterizează pe cei doi renumiţi filosofi este aceasta: fără comentarii! ca şi la Leibniz, la Descartes şi Kant, Realul nu există, în viziunea mea el fiind transcendent în esenţă şi nu expresie a unui joc între subiect şi obiect, fiindcă Realul poate fi considerat actualul etern.

Trebuie avut în vedere că filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica nu cuprind Realul, ca Adevăr Unic, oglindit imperfect uman, consolator şi mângâietor în formele imperfect umane: adevărul, binele şi frumosul. Nici omul genial nu poate vehicula acest Real fără revelaţie şi graţie, acest om fiind captiv al eului şi al întâmplărilor.

Alte forme false ale Realului: «Realul este ceea ce priveşte lucrurile, nu persoanele. Drepturi reale. Ceea ce priveşte lucrurile, şi nu cuvintele. Definiţia reală, pedagogie reală, gândire reală» Lalande).

Notă P.Ţ.) În lumea normelor de drept, drepturile reale nu au nimic comun cu Realul propriu-zis. Nu există

definiţie reală, fiindcă lucrurile nu se definesc, logic vorbind, ci se descriu. De asemenea, nu există pedagogie reală şi nici gândire reală. Pedagogia este organizarea instrucţiei şi educaţiei, având caracter iniţiatic şi aleatoriu uman. Iar gândirea nu poate fi reală decât în cazul în care vehiculează dogme, purtătoare ale Adevărului revelat.

«Realul se opune posibilului. Realitate, posibilitate, necesitate, sunt, după Kant, cei trei termeni ai categoriei modalităţii. Realitatea se opune aparenţei. În anumite şcoli substanţa este numită realitate, în timp ce fenomenul este aparenţă. Realitatea este ceea ce este dincolo sau dedesubtul fenomenelor, ceea ce se ascunde sau se revelează prin ele. La care, fenomenismul răspunde că nu există altă realitate decât fenomenul însuşi» Goblot).

Notă P.Ţ.) Realitatea ca termen al categoriei modalităţii la Kant, realitatea opusă aparenţei, ca manifestare pozitivă a realului şi fenomenismului pur al lui Goethe, preluat de panteistul trăitor dionisiac al existenţei? Fără comentarii!

Subliniez, înainte de a prezenta Realul, imperfect oglindit prin rătăcirea omului istoric, că aparţin neamului românesc, spaţiului şi timpului său şi particip la eternitatea ordinii creştine, trăite de el cu puterea spiritului său latin. Şi pentru că el este, şi eu sunt. Sufletul omului universal? Orice român conştient îl trăieşte spiritual şi iconografic în felul neamului nostru. Valorile neautohtonizate sunt ficţiuni. Toate culturile? Surse de nutriţie spirituală prin adevărurile, foloasele şi comodităţile lor. În viziune creştină, sufletul este individual, evitându-se astfel iluzoria metempsihoză orfică. Sub imperiul revelaţiei şi al graţiei omul poate cunoaşte în extaz Realul, de care se depărtează prin întrebare şi căutare omul autonon, captiv al eului şi al întâmplărilor.

Repet: acest om autonom, ca fiinţă concretă care, fie în limbaj denotativ, fie în limbaj conotativ, nu se poate autocumoaşte ca unitate reală, ştiinţa şi arta lui – în

special literatura – ducând la întreguri sumative, atributiv parţiale, monodimensionează imanent şi extrapolează ilegitim în Transcendeţă, devenind, făcând istorie şi considerând antagonismele heraclitic hegeliene izvoare ale înaintării, contrarii purtătoare de unităţi. Aşa ne arată plăsmuirile sale imaginative, intuitive şi raţionale, variabile, relativ utile, comode, gratuite, sau eronate şi invariantele sale relativ utile, acmode, gratuite, sau eronate şi invariantele sale, formale, neconcludente sub raportul veracităţii. Se mişcă apoi, acest om nesigur, între semne şi lucruri. Eficacitatea simbolurilor, presupus subiective – limbaj natural – evocativ sau convenţional, logic, imagistic, metaforic, din ştiinţă, artă şi filosofie, produc în omul autonom care le foloseşte, iluzia autonomiei teoretice, practice, estetice şi tehnice, de explorator care îmbogăţeşte natura cu valori noi.

Filosofic? Idealism, materialism, empirism, criticism, pozitivism, intuiţionism, raţionalism, de variante nuanţe; sisteme anulate de lucizi, sceptici, cinici, relativişti, dialecticieni şi de «perspectivişti estetici». Nietzsche văzut de Charles Andler) şi de istorici: ca filosofi ai istoriei, ca istorici ai filosofiei şi ai diferitelor discipline: matematică, fizică, chimie, biologie, astronomie, ştiinţe sociale: drept, economie, sociologie, etică umană – ca ştiinţă a moravurilor, – tehnică, lingvistică şi arte: muzică, literatură, arhitectură, pictură, sculptură, desen, şi de descoperirile, comentate sau nu de documentarişti verbali.

Enciclopediştii adună rezumativ tot ce se poate cunoaşte la zi, spiritul lor rămânând exterior naturii lucrurilor, – esenţelor – calea spre ele fiind revelaţia. Caducitatea lor seamănă cu a filosofilor, polihistorilor – erudiţilor – oamenilor de ştiinţă şi artiştilor vetuşti.

□

Tot ce se întâmplă cu omul istoric în relaţiile lui cu divinitatea, cu lumea, cu comunitatea şi cu sine însuşi se poate exprima *somatic*: fiziologic, patologie, fizico-

patologic, biologic – adaptare şi vârste – psihologic – senzaţii, percepţii, reprezentări, somn, oboseală, vise, insomnie, intuiţie sensibilă, evidenţă; *logic*: predicaţie, nepredicaţie – intuiţie presupus pură, fenomenologia esenţelor Husserl), concepte, definiţii, sisteme, doctrine, puncte de vedere, întrebări – probleme, metode: inducţie, deducţie, reducţie, inferenţă, ipoteză, experiment, raţionament, tehnici de cercetare, soluţii, aporii, erori; *etic:* mărginirea ca ispăşire a păcatului originar, virtuţi, vicii, ură, iubire, eroism, laşitate, înţelepciune, cumsecădenie, înfrângere, resemnare, speranţă, triumf – sfinţenia fiind legată de martiraj*estetic:* sublim, frumos, urât, tragic, comic, tragi-comic, grotesc, satiric, dramatic, melodramatic; *moduri:* pesimism, optimism, melancolic, sceptic, Iubiric, ermetic, – obscurul fără mesaj –, impostură, incantaţii verbale, pseudopur, *genuri:* liric, epic, dramatic, oratoric, didactic (fabula); *stiluri:* faustic, figurativ, evocator – nefigurativ –, sugestia ca expresie a eului artistic arbitrar; stiluri ca poziţii estetice: clasic, Renaissance, baroc, stil Renalsance degenerat Burkhardt), romantism, impresionism, expresionism, abstracţionism, absurdul ca artă a rătăcirii insului şi comunităţii; politicul, forme raţionale de guvernământ, legi fezabile: «Teocraţia, monarhia şi democraţia» Trăitscheke, H. von); stări de fapt: «dictatura de tip roman, limitată ca instrument al ordinii» G. Ferrero), «tirania – anarhia canaliei de sus, anarhia – tirania canaliei de jos» (un francez), «voinţa de putere – aici etern limitată» Nietzsche), «voinţa mistic nelimitată a credinciosului creştin – *Imitatio Dei».*

Religiosul. Dumnezeu: «eu sunt cel ce sunt» Moise); «să crezi în divinitatea lui Christos, să te botezi şi să iubeşti» Sf. Ap. Pavel); «să crezi în ceea ce nu e de crezut, să speri în ceea ce nu e de sperat şi să iubeşti ceea ce nu e de iubit» Chesterton).

Ateismul. Negarea existenţei lui Dumnezeu ca expresie a absenţei necesităţii prezenţei şi cunoaşterii Realului; metafizicianul, omul de ştiinţă, artistul, tehnicianul şi omul obişnuit, netreziţi religios.

Indiferenţa. «Starea de suflet a înţeleptului care nu vădeşte nici dorinţă, nici aversiune. Pentru pyrrhonieni, înţeleptul este indiferent la toate lucrurile, pentru că el nu ştie dacă sunt bune sau rele... Indiferenţa, în materie de religie sau de filosofie este starea unul spirit care nu se pronunţă, care nu afirmă şi nu neagă, fie din lipsa oricărei nelinişti privind un lucru oarecare – absenţa neliniştii pericolului, a morţii –, fie din scepticism. Indiferenţa religioasă înseamnă, prin absenţa Realului, stingere sufletească. Realul fiind religios în esejaţă. Tot ce se desfăşoară înăuntrul perechilor contrariilor: adevăr-eroare, bine-rău, frumos-urât, sacru-satanic, viaţă-moarte, sunt aspecte evidente ale evidenţei omului istoric, oglinditor imperfect, în etape, permanent nedeplin, ca manifestări ale Realului corupt de păcat, inexplicative şi inexplicabile la scara lui, cum determină Thomas Reid «realitatea percepţiei» (cit. Goblot).

Tot ce gândeşte trăieşte subiectiv, observă şi gândeşte exterior lui, este Real şi inexplicabil pentru el, când trăieşte în «orizontul misterului» Lucian Blaga). Dar Reid mută inxplicabilul în magie, unde n-are rost, magicul şi raţionalul fiind aici, nu ating explicaţia, al cărei sediu este în mistică, «ramură a teologiei» Bosseut). Miticul, magicul şi raţionalul sunt forme spirituale ancorate aici. Pentru ele natura apare sau «îi place să se ascundă» Heraclit). Miticul, falsă citire a fenomenelor psihice şi fizice, omul văzând «într-un anumit stadiu» imaginar lucrurile şi văzându-se pe sine în acest mod. «O viziune a concretului, văzut naiv poetic. La nivelul mitologic, omul incapabil de abstractizare nu transformă reprezentările lucrurilor în concepte şi judecăţi pozitive» Ottfried Müller). Această incapacitate gnoseologică «a transformat forţele copleşitoare ale naturii în mituri, mitologia nefiind religie, iar miturile, ca produse nejudecare ale imaginaţiei, n-au caracter moral şi nici influenţă asupra vieţii umane» P. Decharme).

Magicul. «Arta stăpânirii forţelor secrete ale naturii, spiritele şi demonii». În Evul Mediu s-a distins magia albă,

care privea forţele cereşti şi spiritele bune, şi magia neagră, forţele pământeşti-naturale şi spiritele rele…

Ocultism. «Fenomene parafizice şi parapsihologice, inexplicabile prin faomenele naturii – telekinezia, levitaţia, fantomele, telepatia, claviziunea şi alte exemple de fenomene inexplicabile, dacă nu sunt psihologic lămurâte şi logic formulate nu aparţin ştiinţei pozitive. Mediumistica, magia naturală şi superstiţiile sunt aici. Se opresc la suprasensibil, nu ating supranaturalul» H. Schimidt). Magicul – ocultul nu oferă o imagine pozitivă a lumii fizice şi a omului. Este o formă a incapacităţii gnoseologice a omului întrebător şi căutător de taine unde nu sunt.

Damnat «să se autocunoască şi să se autostăpânească, să cunoască natura şi să o «stăpânească», este omul nu în sensul panteistului Spinoza, care confiscă cosmic libertea omului ci istoric, în etape, nefiind niciodată deplin. Mărginirea, contradicţiile interioare, opoziţia eu – lume şi rătăcirile pot fi depăşite prin revelaţie şi graţie. Astfel, «cunoaşte cunoscând» Hegel), însă «ştie neştiind», mod socratico-creştin. Fizic şi prafizic, psihologic şi parapsihologic. Vorbe!

Raţionalul. Reţin în plan raţional aristotelic al noncontradicţiei, care asigură certitudinea predicaţiei – logică – (formală) – opusă «contradicţiei dialectice», ca orice invariantă formală. Logica aristotelică; pe care Kant o consideră eternă, nu poate include «iluzii dialectice», logica dialectică fiind o construcţie întemeiată pe aparenţele conaradictorii ale concretului opac, operaţiile ei neducând nici măcar la util sau comod, și nici arbitrare construcţii patologice şi sofistice; nuanţele lui Simmel care seamănă cu undele fluviului heraclitic, chiar fixate artistic, nu îmbogăţesc logic gândirea, cel mult o rafinează ca exerciţiu filosofic al dialogului, chiar aporetic, recomandat de Parmenide interlocutorilor – mai bine zis ascultătorilor – din dialogul *Parmenide* al lui Platon.

În rest: raţiune, lucru, nume, semn, observaţie, ipoteză, metodă, experiment, raţionament, judecată

concluzivă, concept, definiţie, punct de vedere, sistem, doctrină, logicul nedepăşind utilul sau «comodul» Poincaré), raţiunea autonomă fiind deopotrivă depărtată de adevăr şi de explicaţia fundată pe cauza reală, afirmată de Malebranche, unică şi divină ca şi miticul şi magicul.

Misticul. La acest nivel teologic se poate vorbi de Real, de Dumnezeu ca adevăr unic, ca unitate reală a tuturor unităţilor, care izvorăsc din El şi sunt cuprinse extramundan de El. «Mistica este o ramură a teologiei» Bossuet, cât, de Littré). Ramură teologică, nu disciplină, disciplinele aparţinând omului şi nu lumii dogmelor. «Dumnezeu sau nimic» Sertillange), «realitatea lumii este Dumnezeu» Lachelier). Concluziile sunt gnoseologic şi logic profane. «Corespondentele gândirii cu lucrurile» seamănă cu stoicismul. De altfel, orice gândire filosofică este profană, indiferent de conţinut, cum am mai spus. Realul obligă la distincţia dintre laic şi sacerdotal. În laicism «domină timpul şi spaţiul al căror conţinut formează istoria» Haşdeu), lucrurile şi limbajul, iar «ficţiunile operează în spirit şi materie util-înşelător, depărtate de real, ca lume a irealului, opusă lui, realului» Vaihinger). Prezenţa misterelor ne eliberează de înlănţuirea cosmică şi comunitară, înlăturarea sau absenţa lor ne aduce captivi în spaţiu şi în timp, mitic, magic şi raţional, de nicăieri şi ne duce spre nicăieri, sub semnul morţii absolute.

Când omul caută un sens lumii şi existenţei sale, termină în absurd. Raţiunea mărginită şi sterilizantă şi închipuirea de «creatură bolnavă în creaţie» Sf. Augustin), prezente în ştiinţa şi arta sa, îl duc la nonsensul global al existeneţi. «Misticismul constă fie într-un elan de iubire, fie într-un efort al voinţei, trecător peste limitele în care raţiunea speculativă este constrânsă să se închidă. Misticismul constă în a introduce misterul în ştiinţă» Goblot). Astfel se înlătură îndoiala sceptică, cea «metodică, carteziană», şi neliniştile produse de mărginire, întrebare, căutare şi imposibil, în lumea Realului primit sau aşteptat, transuman şi transmundan, aceste îndoieli şi nelinişti

neavând sens.

Prin forţa eliberatoare a misterului, omul iese din istorie, eternitatea lui fiind fixată tomist în triunghiul: Dumnezeu este, cele două lumi sunt, omul este. Real-liber şi mântuit prin adevărul unic al iubirii, credinţei şi speranţei. Aşadar, omul religios etern depăşeşte mistic miticul, magicul şi raţionalul ficţiunilor utile, al perechilor alcătuite din contrarii, al absolutizării, relativizării, negaţiei, al unităţilor formale – întregurilor logice sumative –, al mărginirii, incompletitudinii şi al neliniştilor biologiei vârstelor, al bolii, neîmplinirii, suferinţei şi morţii. El leagă unităţile de Dumnezeu ca adevăr unic, ca unitate reală a tuturor unităţilor create de El, şi explicaţia de cauza unică, afirmată de Malebranche, adică tot de El.

Dogmaticii religioşi comunică adevăruri revelate, transcendenţa lor depăşind omul întrebător şi natura. La nivelul dogmaticii creştine, spaţiul spiritului critic şi îndoiala metodică, carteziană sau sceptică, sunt ilegitime fiindcă spiritul laic este limitat aici. Nu se poate vorbi de filosofie dogmatică sau de orice dogmatism al spiritului autonom. Aşa-zişii dogmatici laici – mai precis, absolutizanţii – scepticii şi criticii în genere se mişcă în marginile naturii, sau, subiectiv, în afară de ea, speculativ – metafizic şi intelectual critic, alegând între semne, forme şi lucruri, utilul, plăcutul şi comodul, eliminând nocivul şi gratuitul. Părerea, caducitatea şi eroarea ţin de omul instabil şi nesigur în lupta lui de eliberare din captivitatea naturii oarbe, a comunităţii şi eului. Creşte spiritual omul istoric? Iluziile progresului izvorăsc din ignorarea predeterminării din primordii.

□

Când cunoaşterea se întemeiază pe doi factori, pe om şi pe natură, omul trăieşte iluzia perfectibilităţii şi neliniştile biologiei vârstelor, ale bolii, suferinţei, neîmplinirii, mărginirii şi morţii, sperând că se poate autosalva prin ştiinţa lui, nefiind trezit de limitele condiţiei

sale, care sfârşeşte în neştiiţă şi moare. Această stare, ridicată în planul cunoştinţei teoretice, este considerată un triumf al gândirii ştiinţifice, opusă pesimismului din Eclesiast. Este deosebirea dintre privirea raţională şi cea lucidă a lumii acesteia. Ce este omul aici? *Pulvis et* umbră. La scara lui: *«Sub lege libertas»,* apolinicul lui Nietzsche; *«Struggle for life»* Darwin); «*Ultima ratio regum»* Louis XIV), formulă ordonată să fie gravată pe tunuri; *«Ubi bene, ibi patria*» Pacuvius); *«Haos, finalitate marxista*»; «Neant – existenţialism – Heidegger, Sartre».

Gândirea umană autohtonă în orice disciplină este profană, cum am mai spus, iar adevărul este pur şi simplu, nefiind nevoie de atributul absolut. Realist, nominalist, critic, imaginar, intuitiv, nepredicativ, raţional – predicativ – senzorial, aşadar, în orice formă a relaţiei omului cu sine şi cu lucrurile nu poate fi aflat, fiindcă întrebarea, cercetarea, imaginaţia, meditaţia şi nemijlocirea – intiuţia – nu duc la adevăr. Apoi, nu există dogmatism uman, omul neavând acces la Transcendenţă, comunicată dogmatic prin revelaţie şi graţie. Afirmarea neştiinţei este aspectul pozitiv al spiritului harismatic al lui Socrate. «Socrate nu are decât un singur scop: să afle adevărul absolut, universal (!), care se impune oricărui spirit, conştiinţa individuală să nu fie natura». V. Brochard, *Les sceptiques grecs)...* «Ce ştiu cel mai bine, este că nu ştiu nimic», sau numai Divinitatea posedă înţelepciunea; ştiinţa umană are puţină valoare, sau chiar Nicu una» (acelaşi, op. cit.). Trec peste contradicţia lui Brochard.

Cum s-a spus, dialogurile lui Platon în care Socrate e personaj principal, sunt aparente, Socrate demonstrând şi în genere necăutând adevărul, ci trezirea conştiinţei umane la limitele ei. Ştiinţa conceptelor – nivelul logic al cunoaşterii – gândită socratico – platonic, nu este sediul adevărului, iar ştiinţa ideilor, a acestor unităţi reale, nu are nici caracter intuitiv, nici imaginar, nici dialectic, ci harismatic. Socratismul gnoseologic seamănă cu poziţia pascaliană, prin legarea adevărului de Divinitate. Idealul nu poate fi opus la nimic; tot ce apare este manifastarea

lui: degradările, apariţiile şi dispariţiile, instabilitatea, schimbarea – devenirea, istoria cu creşterile ei iluzoii, izvorâte din antagonismele ce apar în timp şi în spaţiu, adică pseudoadevărurile dialectice – înlocuirea metafizică a lucidităţii profetice cu limitata raţiune speculativă, care se mişcă între ipotetic şi eronat, acest tablou sumar exprimă omul şi lumea păcatului originar, «după venirea Mântuitorului, resturi ale acestui păcat» Sf. Ap, Pavel). Procesele dialectice, corelaţiile, întrebările, căutările soluţiile aleatorii, variantele formale, paralogismele, sofismele, aporiile, erorile? Formele spirituale ale rătăcitorului om istoric.

Pseudoautonomia nocivă a omului care face istorie ni-l arată ca pe o «creatură muşcată de inimă de şarpele demiurgiei» Nae Ionescu). Omul creştin nu-şi aparţine, fiind real-liber: «Robeşte-mă, Doamne, ca să mă simt liber!» *Imitatio Christi).* Adică, scoate-mă prin puterea ta din înlănţuirea cosmică şi comunitară şi din mărginirea mea. În acest context trebuie înţelese opoziţiile formulate de om: Real – existenţă – inexistenţă şi Real – imaginar, neconsolatoarele şi neconcludentele lui perechi dialectice cu care închei mistica, nu matafizica, Realului.

Mistica Realului include omul nemuritor şi exclude orice speculaţie filosofică, irealistă, materialistă, dialectică, criticistă sau ştiinţifică asupra omului, fiindcă fiosofia şi ştiinţa au caracter constatator, inexplicativ, speculativ, relativ util sau gratuit. Adică, cum am mai spus, omul ştie neştiind, vorbind socratico-creştin. Deci, poziţia real – nonexistenţă nu are sens în gândirea religioasă în care materialitatea vieţii are o explicaţie propriu-zisă prin cauza unică, revelată, afirmată de Malebranche. Se poate vorbi filosofic de perechile contrariilor inexplicabile: existenţă – inexistenţă, existent – imaginar, existent – ideal. Orice «contradicţie interioară» Hegel) sau aparenţă Marx) şi orice antinomie (a se vedea antinomiile «raţiuni pure» ale lui Kant), «contradicţiile aparente cu «teze şi antiteze» egal demonstrabile, sunt nesemnificative, sintezele operate în aceste moduri, ca şi demonstraţiile, izvorând din

«somnul dialectic» al filosofiei, din somnul dogmatic, din care Kant zice că l-a trezit Hume.

Existenţă – nonexistenţă

Kant

1. «Realitate – negaţii – limitare» Categorii ale calităţii).

2. «Existenţă – inexistenţă» Categorii ale modalităţii) cât, de H. Schmidt.

Notă P.Ţ.) Nu este nevoie de demonstraţie pentru a arăta că situarea realităţii şi existenţei la nivelul intelectual al categoriilor, prima în opoziţie cu negaţia, – limitarea şi a doua cu existenţa, «forme arbitrar transcendentale ale intelectului, presupus pure, legat de experienţa posibilă» sunt nepertinente şi neconcludente, deci inutile, cum le-a văzut Max Planck, şi cum le poate vedea orice fizician modern, ieşit din natură, din această unitate goală de lucruri, căreia i-a luat locul Dumnezeu-unitate reală a tuturor unităţilor –, fizician care cunoaşte realitatea lumii fizice, propoziţia limitelor şi mijloacelor cercetătorului.

Realul şi existentul nu pot figura în perechi contrarii. Realul este Dumnezeu Lachelier), iar existentul, manifestare a Lui coruptă de păcat. *«Dasein»* (existenţa) la Kant: o categorie a modalităţii. O existenţă dedusă dintr-un simplu concept o numeşte Kant, iluzie; tot o iluzie este şi negarea materiei şi afirmarea creaţiei *Critica raţiunii pure).* «Metoda ontologică este metoda logică care deduce neîndreptăţit realităţi din concepte şi conchide asupra existenţei obiective»… argumentul ontologic: a deduce existenţa unei fiinţe, a lui Dumnezeu, dintr-un concept Sf. Augustin şi Anselm de Cantebury cât, de H. Schimdt).

Notă: «Kant obiectează naturii atributive a categoriilor aristotelice ca fiind însuşiri ale lucrurilor, caracterul lor empiric, categoriile lui, afirmă el, sunt

concepte pure, forme logice, preexistente lucrurilor, ce pot fi cunoscute, produse ale judecăţilor sintetice apriori. Apriorismul necesar al lui Kant, fiind greu greu de legat de intuiţia sensibilă, seamănă cu ontologismul criticat de el. Prin ce se deosebeşte «existenţa, categorie a modalităţii», de existenţa lui Dumnezeu întemeiată pe «ideea unei fiinţe perfecte»? Bineînţeles, în mistică nu există metodă şi judecată, ci primire şi comunicare dogmatică a Adevărului Unic, revelat.

Notă P.Ţ.) Neant Nefiinţă); desigur nefiinţa-nonexistenţa nu poate fi opusă existenţei decât în viziunea imanentistă în care se află: apariţia, devenirea şi dispatiţia, deci în conştiinţa omului limitat, dar mai ales nu poate fi opusă Realului creator şi atotstăpânitor al lumii vizibile, corupte de păcatul originar, şi al celei de dincolo. Mersul istoric, spaţiul, timpul, natura stăpână, zei, destin, Prometeu, Divinitate adevărată – biblic, artă, ştiinţă, tehnică, ştiinţă întrebătoare sau nocivă, vor să cuprindă tot.

Omul religios este realist, primeşte şi trăieşte esenţele, *«universalia* sunt *realia»* – ideile platonice prelungite în era nouă –; imanentiştii sunt nominalişti, *«universalia sunt nomina»,* certitudinea neschimbării şi incertitudinea conceptelor deschise» Schopenhauer), precum şi scormonirea în concretul opac. Aici este vorba de adevăr, nu de util, plăcut şi comod, şi de efortul de înlăturare a erorilor mintale şi al greşelilor morale. Înainte însă de a prezenta formele neantului, nonexistenţei la Kant, şi definiţia existenţei ca o categorie a modalităţii, şi că materia există, iar Dumnezeu e considerat iluzie, amintesc de «antinomiile raţiunii pure» care apar tot ca iluzii, în formă aporetică, cu teze şi antiteze, egal demonstrabile, să se vedea antinomiile lui Kant) care ne arată limitele raţiunii omului întrebător şi căutător, care se întinde ilegitim dincolo de capacităţile lui. «Neantul absolut nu poate să fie gândit, ca şi fiinţa absolută şi, ca şi principiul relativităţii cunoaşterii aplicabil la noţiunea

neantului, ca la toate celelalte».

Noţiunea neantului este o negaţie; trebuie deci să fie negaţia a ceva şi sensul cuvântului neant se schimbă după cum este negaţia unuia sau a altui lucru. Kant a clasat-o în patru categorii: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate.

1) Cantitate: contrariul tuturor, al mai multora; unui, nu este niciunul. Un concept vid fără obiect, un concept căruia nu-i poate corespunde niciodată un gen, o intuiţie; niciodată un individ nu este, din acest punct de vedere, un neant (astfel, *termenul)* ceea ce se cheamă «fiinţă logică, inteligibilă, esenţa, *ens rationis».*

2) Calitate: neantul, în ordinea calităţii, este privaţiunea, lipsa, *nihil imperativum.*

3) Relaţia: negarea substanţei, intuiţia pură, fără obiect (este vidul, spaţiul vid, un timp vid), *ens imaginarium.*

4) Modalitatea: un obiect al cărui concept este imposibil, pentru că este contradictoriu, de exemplu: un pătrat rotund, *nihil negativum.*

Astfel, fiinţă raţională, privaţiune, vid şi inconceptibil sunt cele patru specii ale neantului la Kant. Goblot)

Notă P.Ţ.) Nu ştiu la ce serveşte această clasificare imperfectă. Era suficientă definiţia neantului ca negaţie. S-a spus despre criticismul kantian că este o încercare de sinteză între raţionalism şi empirism. Este, într-un fel. Leagă conceptele pure ale intelectului, transcendentalul categoriilor, de intuiţia sensibilă. Joc între logic şi empiric. S-a mai spus că reprezintă «triumful aparenţei» Alain).

Excluderea transcendenţei şi revelaţiei, depărtarea de Unul absolut elimină Realul din lumea lui. Nu este vorba de nou*men,* manifestat în fenomen, ca lucrul în sine, ci de Realul extramundan ignorat de el. Un agnostician limitat, neconcludent şi consolator.

Hegel

Sein, Werden, Nichtsein Fiinţă, devenire, nefiinţă).

Notă P.Ţ.) Se poate vieţui, deveni şi pieri în mod idealist, criticist, panteist sau materialist. Restul speculaţiilor filosofice privesc divinitatea, semenii, lumea, ordinea, ierarhia, schimbarea, istoria, libertatea, înlănţuirea, omul şi sensul existenţei. Când totul este dominat heraclitic de antagonisme, este nesemnificativ, ca tot ce este profan şi se termină aici.

Heidegger

Dasein – Nichsein Existenţă – Nonexistenţă). Terminologic: «Antropologie, antologia omului concret, existenţă, nonexisteţă, explorarea acestui om legat de lume, de semeni, al cărui sens trebuie căutat în el, determinat individual de timp, între naştere și moarte, angoasat, mărginirea lui fiind definită prin moarte ca sens al existenţei lui» H. Schmidt). Această atitudine pesimistă ne arată că patria lui este aici şi nicăieri, patrie care-l depărtează de transcendenţă, de Absolut, fiind «preaom» Nietzsche), vieţuind într-o singură lume. Pesimismul cu rădăcini în lumea asta, într-o epocă revolută şi în omul educat, captiv al eului şi mişcat înăuntrul mărginitei zile pământene faustice, este depărtat de realismul mistic conservator care situează omul în triunghiul: «Dumnezeu este, lumea este, eu sunt» Tomism).

Când insul apare şi dispare, nu este nicăieri, ca tot ce devine, vorbind parmenidic, iar situarea în trecutul mort îl goleşte chiar de conţinutul ştiinţei limitate, pozitiv utilă. Filosofic – istoric, acesta este omul Heidegger, şi orice existenţialist, ancorat în om, în tendinţele, scopurile, situaţiile limită ale acestuia, chiar dacă poartă masca religioasă, fiindcă Absolutul vine spre el prin har, nu pleacă prin eul lui ros de timp.

Heidegger este un paseist sui generis, un amestec steril de antimodernism şi ontologie antropocentrică. Aşa s-a prezentat acest sincer, obscur «preaom», înecat în el însuşi şi într-o lume revolută, fără forţa spirituală,

tradiţional-conservatoare, înlocuind actualul viu cu un concret individual fără ieşire şi folosind natura goală de conţinut, ignorând faptul că fizica actuală a umplut golul natural cu Dumnezeu, ca unitate reală a lumii.

Un lucru este cert: Realul nu poate fi aflat în om, şi în lumea vizibilă care-l reflectă imperfect, gândind fenomenele socratico-platonico-creştin. Nu poate fi *căutat,* ci *revelat* şi nu are sediul în filosofie, ştiinţă, artă, unde întâlnim interpretări, puncte de vedere, păreri, soluţii aleatorii şi erori, ci în mistică. «Fiinţa în sine, substanţa şi devenirea, adică substanţa şi modurile ei?» Goblot). Ca şi jocul vieţii şi al morţii, sau contrariile existenţă şi nonexistenţă, sunt speculaţii filosofice iluzorii. Singurele poziţii legitime aici: comoditatea logică, plăcerea estetică şi utilitatea smulsă din concretul opac, prin extrapolare metodică. Jocul filosofic dubitativ-dialectic sau antinomic, între aici şi dincolo, este ilegitim. La acest nivel nu există revelaţie, ci rătăciri ale căutării «Absolutului Divin». Această căutare mitologică este căutată în personificări psihice, fizice şi comunitare, care nu exprimă ritualic, prin simbolica lor, niciun adevăr.

Hermeneuţii păgâni: sacerdoţii mistagogi, iniţiatori în pseudomistere, filosofii întrebători, căutători şi falşi cititori ai omului şi lucrurilor, nereligioşi sau credincioşi în zei – mituri, din teama sau din setea de absolut şi artiştii, plăsmuitori imaginari au rătăcit în căutarea adevărului religios care nu poate fi *căutat*, ci *revelat.*

În această lume dispărută s-a rătăcit şi Heidegger, când a considerat moartea ca un mesaj al zeilor, comunicat prin Hermes, ignorând faptul că chiar grecii considerau acest zeu *psychopompos* sau *psyhagogos*, adică conducător al sufletelor în infern. Se poate rătăci istoric, religios, filosofic, artistic, ştiinţific şi tehnic. Omul autonom întreabă, se întreabă, soluţionează util, se mişcă aporetic, întâmplător, sau rătăceşte. Paradoxal, este un joc fără ieşire în lumea întrebărilor. «Zeul Hermes devine zeul cuvântului şi al elocinţei… Profitând de asemănarea numelui zeului cu cuvântul *Hermeneus,* interpret şi

hermenea, interpretare, cei care au vorbit despre el, ex. Horaţiu, sau reprezentând imaginea lui, ca Demostene sau unii filosofi, îl considerau ca inventatorul limbajului, expresie nu numai a gândirii umane, dar a raţiunii divine, pe care ar fi comunicat-o inteligenţei umane. Hermes, spune stoicul Cornutus, nu este altceva decât logosul trimis din cer pe pământ de zei» P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique).*

«După Max Müller, Hermes reprezintă aurora; după Welcker, Hermes ar fi înrudit cu Horme care reprezintă ideea de mişcare, şi prin urmare, evoluţia zilei şi a nopţii, succesiunea vieţii şi a morţii» Bailly). Am ales câteva dintre numeroasele atribute şi personificări psihice şi fizice ale lui Hermes, considerând că la nivel mitologic nu există revelaţie.

Ce reprezintă însă Heidegger în esenţă? Un amestec de umanism şi presocratism, într-un limbaj vetust şi obscur, naturalist-heraclitic şi mitologic, într-o hermeneutică arbitrar personală. De exemplu: prin acceptarea formulei lui Heraclit, «Naturii îi place să se ascundă», se mută misterele în ea, aceste forţe extramundane eliberatorii, unde nu sunt de aflat, neavând sediul în natură, azi goală, şi în om. «*Man* – se-propune nehotărât, substantivizat, înseamnă anonimatul insului absorbit de comunitate. Insul, nu personalitatea, definită profesional, el nefăcând această distincţie, personalitatea, eroul, artistul şi savantul. Sfântul depăşeşte umanul şi banalul social, revelând strălucirea nemişcării şi deschizând o poartă spre absolut*; Aletheia*, adevărul grecesc este transformat morfologic şi semantic în *neuitarea* lumii moarte, opusă de el modernismului, prin combinarea fluviului Lethe al uitării cu *alfa privativum*. Hermes considerat ca interpret al zeilor, ca acela care explică dorinţele lui Zeus, trebuie să posede talentul exprimării clare şi uşoare şi darul suveran al convingerii» P. Decharme).

După Heidegger, acest interpret al voinţelor zeilor aduce mesajul morţii din partea lor. În acest stil se

prezintă pesimistul şi obscurul Heidegger, cum am mai spus. Repet deci, dacă fiinţa este iluzorie *Sein)* seamănă cu substanţa presupus absolută şi cu natura goală. Omul concret, ca Dasein; ce poate să cunoască sau să ştie el, pieritoare creatură? Nimicul? Existenţialismul orice tip nu oferă nici sensul lumii, nici al existenţei umane, care apare şi dispare în ea, nu trezeşte setea de Real, reprezentând absurdul acestui veac prin neliniştea situaţiilor limită, terminând nociv şi neconsolator în tăcere – în neant – formă a înţelepciunii simbolizată de Heidegger în gestul regelui de la templul din Delphi, care arată cu mâna spre nicăieri.

Pseudoopoziţia – Real – imaginar. Am mai spus că Realul – Dumnezeu – este creator, orânduitor, atotstăpânitor, atotcuprinzător, extramundan şi deci, nu i se poate opune nimic dinăuntrul acestei lumi creată de El, *ex nihilo.* Astfel, nu numai imaginarul nu se poate opune Realului, ci nici idealului, care este tot o plăsmuire a omului. Este vorba de Realul propriu-zis, reflectat imperfect de om şi de lume vizibilă, adică de actualul aparent, corupt prin păcat. Dacă defalcăm psihologic omul, deşi chiar știinţa analitică a psihologiei fără suflet încearcă să-l prezinte sintetic sau comportamental, acţionând şi reacţionând ca întreg, prin această defalcare obţinem facultăţile: imaginaţie, intelectul şi intuiţia. Şi dacă, creaţia în care este cuprins omul, nu poate fi opusă Realului, cum poate fi opusă o facultate a omului? «Omul concret se mişcă între spirit şi lucruri, se întreabă, întreabă, explorează şi formulează logic sau înregistrează corect, aproximativ sau greşit lucruri şi relaţii dintre lucruri, ca senzaţii sau imagini, intelectual sau afectiv» Goblot).

Procesele psihologice şi logice ale formulărilor izvorâte din senzaţii, percepţii, reprezentări, «halucinaţii, ca percepţii false» Goblot) şi introspecţii, judecăţi, raţionamente, experimente, observaţii – intuiţii – presupun: subiect, obiect, metodă de cercetare,

imaginaţie, intelect, atenţie, intenţie, efort, stare normală, anormală, (la geniu, Lombroso), libertate, nevoie, constrângere în lupta de adaptare, dorinţă, curiozitate, tot complexul psihic vocaţional al cercetătorului în acea *«ars combinatoria»* a lui Leibniz, pentru ca în jocul dintre obiecte şi imagini, dintre memorie şi amintire – memorie afectivă – Kierkegaard) şi actualitate, *die Embildungskraft* – forţa de fantazare –, să dea roade în ştiinţă, artă şi tehnică. «Stă scris: la început a fost ideea/ dar cântăreşte-n bine-ntâiul rând/ ca pana să nu fugă, slove goale aşternând» *Faust,* trad. de L. Blaga).

Este imaginaţia, această facultate a omului, izvor de reprezentări goale, de obicei utile, sau abstract-comode şi teoretic fundate? Sau cade uneori în golul faustic verbal? Desigur pare nelimitată în invenţii teoretice, tehnice practice şi artistice, dar, în fond, rămâne aici, în om şi în lumea vizibilă, unde întâlnim concretul, abstractul şi fantasticul, permanentă opoziţie între fictiv şi concret Vaihinger, care confundă concretul cu realul), între magic şi mistic, dar alunecă în gol, unde se joacă fantastic, sau abordează magic sau metafizic.

Realul, sau construieşte fantastic în ştiinţă, gratuit, absurd sau ermetic în literatură. Are substrat materialitatea globală a vieţii şi lumii-sens creştin? Are. Engramele lui Richard Semon, urmele excitaţiilor trecute în sistemul nervos, repetabile, care motivează memoria şi actualele excitaţii, ca şi vocaţionala *ars combatoria* a lui Leibniz, care prezidează asociaţiile, disociaţiile şi judecăţile, izvorăsc din materialitatea lumii create de *ex nihilo*, deşi, pentru noi aceste fenomene sunt inexplicabile. Ipotezele de lucru par a fi ale omului înzestrat. Dar prin ele, ca întrebări, şi prin soluţii, ca răspuns, el descoperă nu inventează, sau cum ne spune, Socrate Platon în *Sofistul* – după cât îmi amintesc – «zeul creează şi omul imită». Omul reflectă realul şi aparentul care-l cuprind stăpânit de necesitatea fizică şi logică, fiind mărginit.

Deci, neaparţinându-şi. Autonomia lui? Vieţuieşte sub imperiul heteronomiei reale, nu naturale, şi care nu poate

fi corelată ca autonomia, aşa cum realul, în viziunea mistică a ierarhiei celor două lumi, nu poate fi corelat cu aparentul. Astfel, în cadrul complexului psihologic: senzaţii, percepţii, reprezentări, halucinaţii şi logic: ipoteze, metode, probleme, judecăţi, raţionamente, experimente, soluţii şi aporii, părelnică evoluţie a spiritului şi mijloacelor, voi încerca să prezint succint pseudoopoziţia dintre real şi imaginar. *Die Einbildungskraft, Phantasie*, Fantezia, adică una din cele trei facultăţi umane: imaginaţia, intelectul şi intuiţia, în opoziţie cu Realul atotcuprinzător.

Ce este însă imaginaţia? «Jocul liber sau transformarea conştient voită de reprezentări – engramele lui Richatd Semon (n.n.) – şi prelucrate în formă de noi complexe de reprezentări, neproduse de percepţie. Disocierea şi asocierea sunt cele două operaţii fundamentale ale fanteziei. Baza fiziologică a fanteziei sunt căile nervoase care leagă celulele ganglionare de scoarţa cerebrală. Ştiinţa şi tehnica nu se pot lipsi de fantezie, dar în timp ce în artă puterea ei creatoare se limitează la posibilitatea expunerii, în ştiinţă şi tehnică valoarea ei este legată de posibilitatea obiectivă a produselor, sale, în fond, nu se poate închipui un mare cercetător al naturii fără acest mare dar… manifestarea puterii creatoare a imaginaţiei se potriveşte cu realitatea posibilă» Goethe, cât, de H. Schmidt.) Desigur, Goethe se gândeşte la imaginaţia creatoare, pe care o leagă de un cap care respectă legile naturii, realitatea lucrurilor, nu plăsmuiri ale imaginaţiei sale fără corespondenţă cu realitatea (cât, de acelaşi).

Lucrurile reale sunt gândite de oamenii de ştiinţă şi filosofii de azi, care seamănă cu spiritul din vremea lui Goethe; este aparentul concret prezent şi în mistica creştină a celor două lumi ierarhizate. Numai că cei doi termeni atotcuprinzători şi absolut autonomi, substanţa unică universală şi natura au devenit două vorbe goale. Dacă se gândeşte însă realist, aseitatea şi unitatea reală a lumii sunt atribute ale lui Dumnezeu, care au fost

acoperite de rătăcirile omului istoric. Aşadar, realitatea goetheană a lucrurilor lumii sensibile, a rămas. Dar s-a schimbat limbajul filosofic şi ştiinţific de închipuitul gânditor constructivist modern. Şi pentru că vorbim de limbaj, amintesc două forme de autonomie de tip kantian, goethiană şi vaihingeriană.

Goethe spune lui Eckermann că îl citeşte pe Kant şi seamănă teoretic cu el – iar Kant nici nu luase act de existenţa lui. Şi în limitarea autonomiei spirituale, în natură şi în lucrurile din ea, seamănă. Aşa cum Kant foloseşte intelectul în căutarea lucrurilor lumii sensibile, pentru a evita amfibiologia, tot aşa Goethe limitează în «fenomenismul său» fantezia; numai astfel, cercetătorul naturii putând fi considerat mare».

Vaihinger formulează altfel această autonomie, constructivismul său detaşându-se ficţionalist de transcendent, adică de realul propriu-zis, dar şi de aparent. «*Als-ob-ul* kantian a fost transformat în fundament sistemic» (cât, de H. Schmidt). Este imitat şi eficient aici. Este eul plăsmuitor raţional de ipoteze care acoperă teoretic utilul, esteticul şi religiosul. «Pentru ca gândirea să-şi depăşească dificultăţile şi ca să se atingă scopul ei, se fac ipoteze care sunt contrare realităţii sau chiar contradictorii în sine.

Astfel de plăsmuiri artificiale ale gândirii, conştient false, se cheamă ficţiuni, care, prin caracterul lor ca şi cum ar fi, pot fi caracterizate ca pure fantezii, această lume care apare ca şi cum ar fi, lumea irealului este tot atât de importantă pentru etic şi estetic, mult mai importantă decât lumea realului. Acea lume logică, estetică, etică, ca și cum ar fi, devine pentru noi o lume a valorilor care e radical opusă lumii devenirii» (cit. H. Schmidt).

Notă P.Ţ.) Dacă autonomia lui Goethe era asemănătoare cu a lui Kant, mărginită de natură şi de lucrurile din ea, cea constructivist vaihingeriană este opusă lumii concrete, eul autonom putând să exploreze prin jocul de ipoteze, limitat aici.

Gândind la scară umană, limbajul conştiinţei teoretice, tehnice şi practice oglindeşte neliniştile produse de relaţiile: primordii – devenire, subiect – obiect, cu – lume, autonomie – heteronomie, adevăr – eroare, bine – rău, frumos – urât, sacru – satanic, formă – conţinut, plăcere – datorie, virtute – viciu, lucru-semn, problemă – soluţie, unitate – multiplicitate, eternitate – timp, individ – comunitate, căutare – primire Har.), aparent – real, libertate – înlănţuire, ordine – ierarhie, normă – dogmă, sistem – haos, totul în triunghiul Dumnezeu, lume, om, sau afară de el, creaţie – imitaţie.

Aici se pune problema schimbării limbajului în ştiinţă, în relaţia autonomie – heteronomie, oglindă în limbaj şi, în sfârşit, dacă ştiinţa omului întrebător şi căutător ar avea acces la Real şi dacă pseudoautonomia lui mai poate conferi un sens existenţei. Şi știinţa şi-a schimbat limbajul în sensul unei aparente autonomii. Ştiinţele naturii nu părăsesc, vorbind empiric, obiectele lumii sensibile, iar observaţia şi experimentul, prin noile funcţii ale raţionamentului se reduc la funcţia trezitoare a intuiţiei sensibile.

Prin matematizare, natura logică a simbolurilor şi modelelor matematice îi împrumută aparenta lor autonomie. Un paradox al gândirii moderne este triumful numerelor logice (prin mutarea lor din ontic în logic), opuse numerelor ontic – pitagoreice Frege), logismul eficient-deductiv, opus naturalismului antic.

Este o mutaţie naturală petrecută în omul raţional – întrebător, căutător şi plăsmuitor de soluţii – sau intuitiv? sunt metodele lui – inducţia, deducţia, reducţia şi inferenţa şi simplele tehnici de cercetare-pozitiv autonome? Este el izvor de forme, semne şi sensuri? Stăpânirea logică a faptelor şi experimentelor îi aparţine? Constatăm, profităm inexplicabil în jocul dintre logic şi empiric, iar facultăţile: imaginaţia, intelectul şi intuiţia, forme ale energiei psihice inexplicabile, limbaj psihologic exterior harului. Formele, semnele, numerele omului presupus autonom, folosesc, dar

n-au sens. *Istorie deschisă spre nicăieri, sau spre neant.*

Şi acum, o exemplificare a iluzoriei autonomii a gândirii matematice (ştiinţele naturii împrumutând deducţia din matematici). «Geometria euclidiană se bazează pe postulatul paralelelor. Deoarece este însă imposibil de demonstrat acest postulat, s-a gândit a-l presupune fals; s-a ajuns astfel să se conceapă diferite spaţii posibile care n-ar avea proprietăţile spaţiului euclidian. În spaţiul Riemann, suma unghiurilor unui triunghi este mai mare decât suma a doua unghiuri drepte; în spaţiul lui Lobacevski este mai mică. Astfel, s-a observat că geometria euclidiană conţinea alte postulate; acesta, de exemplu, că o figură poate fi deplasată, nu importă în ce fel, fără a suporta în ea însăşi vreo schimbare. Postulatul identităţilor tuturor părinţilor şi tuturor dimensiunilor spaţiului şi postulatul paralelelor definesc spaţiul euclidian. Se poate concepe o infinitate de spaţii neeuclidiene şi de geometrii corespunzătoare. Geometria euclidiană nu este, spune Poincaré, mai adevărată, ci mai comodă decât celelalte» Goblot).

Perspectiva infinitului nu anulează mărginirea, autonomia iluzorie mişcând omul între naştere şi moarte (existenţialism), mărginirea fiind depăşită de «eternitatea ca prezent pur» Goethe), cuprinsă în sufletul credinciosului, care, prin «Absolutul divin» Natorp) înlătură imposibilul trăit de neliniştitul întrebător, căutător, limitat la util, comod, plăcut, paradox şi eroare, alcătuirile fiind cuprinse de Realul atotcuprinzător, imperfect oglindit, din cauza păcatului originar. Lobacevski a definit geometria neeuclidiană ca geometrie imaginară, iar pe cea euclidiană, pangeometrie, după cât îmi amintesc. Dar dacă metageometriile cu hiperspaţiile lor au o utilitate teoretică, imaginarul, care nu poate fi opus Realului capătă alt sens în sânul realului, decât cel tradiţional. În viziunea mistică nu există paralelismul realitate – adevăr, ci Realul ca adevăr propriu-zis.

Omul întrebător? Se închipuie creator, dar tot ce

gândeşte între concret şi ideal, nu-i aparţine, este inexplicativ, lui aparţinându-i utilul, plăcutul şi comodul, cum am mai spus. Ficţiunile lui Vaihinger pot fi aplicate, deşi inexplicabile şi inexplicative la scara omului, tehnic – configurativ şi practic – normativ, amestec de *gestaltism* şi kantianism în «comodul spaţiu euclidian» Poincaré).

Întreaga cunoaştere autonom – umană nu poate cuprinde: Realul atotcuprinzător, întregurile ca unităţi reale, esenţele, originea lumii şi a lucrurilor din ea, şi sensul apariţiei şi dispariţiei vieţii în genere. Dispariţia lumii, ca entropie, este o ipoteză ca şi contrariul ei, la scara omului, «care ştie neştiind», în sens socratico – platonico – creştin şi deci, nu «cunoaşte cunoscând», în sens hegelian. La nivel umanist sensul şi nonsensul sunt termeni echipolenţi. *Gândirea nu poate ieşi, fără har, din somatica captivare orfică.*

Aparentul. Singurul principiu explicativ – cauzal – Real Malebranche) al aparenţei ca existenţă este *Creaţia*, ca manifestare a înţelepciunii divine, altfel intrăm în lumea întrebării şi nicăieriului, fără început şi finalitate, totul fiind deschis. Istoria, ca deschidere spre nicăieri sau spre neant – univers, lucruri, viaţă şi om, îmbrăcând formele unui limbaj schimbător, rod al incompletitudinii spiritului păcătos, care se mişcă între iluzoriul ideal şi devenire, între formalul util, comod, şi gratuit, şi setea de pur. Întrebătorul aproximează, sau încremeneşte formal, aporetic, sceptic sau eleat – parmenidic.

Repet: lucrul, forma, conţinutul, semnul, figura, numărul – mărime, metoda, conceptul, definiţia, sistemul, doctrina, punctul de vedere, părerea, invarianţa, schimbarea, scopul, idealul, eroarea – termeni ai omului întrebător, permanent depărtat de adevăr. Zeteticul *(zetem* = a căuta), efecticul Pyrrhon), aporeticul, idealul, utilul, plăcutul, comodul şi paradoxul, nu apropie omul de Adevăr, cum nu s-a apropiat Faust de infinit.

În viziunea religioasă a Bibliei, cele două lumi sunt. Biblic se primesc prin har de cei aleşi şi prin credinţă de nealeşi, cărora li se comunică ritualic. *Mundus religibilis* şi

Mundus sensibilis, esenţă – existenţă, abstract – concret, real – fictiv (imaginar), esenţă – fenomen, lucru – semn, realitate – adevăr, sunt termeni ai omului întrebător, ştiinţa, arta şi tehnica, practicate autonom de el aparţinând aparenţei perceptibile, unde Maurras situa numai arta, cu excepţia lui Dante. Realismul medieval (scolastica) n-a fost chinuit de contradicţii şi antinomii, fiindcă Realul cuprinde tot, neexistând nelinişti gnoseologice şi contradicţii formal-logice, sau pur iluzorii.

În viziunea mistică a materialităţii globale a lumii şi vieţii, care depăşeşte tensiunea polară subiect – obiect, metoda, întrebarea, răspunsul, utilul, plăcutul, comodul şi paradoxul, plăcerea şi dezgustul (antic – epicurianul) *ex nihilo nihil* Lucreţiu, *De rerum natura)* nu au loc. Pentru realist există arhetipuri, tipare transcendente, cum sunt ideile platonice. Desigur, într-un realism consecvent n-au rost Maya indică şi aparentul iluzoriu, eleat – parmenidic, fiindcă nu «Unul» imobil, e unic ca singur existent, raţiunea neputând cunoaşte nicio unitate reală, ci Dumnezeu, creator, orânduitor, stăpânitor şi extramundan, permanent activ în lumea creată de El. Nici idealism asiatic, nici eleatism, ci teism.

Mistic, este necesară relaţia dintre Real şi aparent; sunt cele două lumi ierarhizate – cosmogonia, biogonia, antropogonia, psihogonia şi sociogonia fiind temeni legaţi explicativ şi escatologic de Dumnezeu, de realitatea celor două lumi şi nemurire. Aceasta înseamnă a gândi biblic global.

Vechi testamentar apare păcatul originar în care blestemul divin degradează lumea de aici şi omul, care pierde nemurirea şi cunoaşterea deplină. Prin pierderea paradisului devine muritor, captiv al eului, lumii, comunităţii, sexelor, biologiei vârstelor şi bolii şi, devenind mărginit, nu se autocunoaşte şi speră să se autocunoască deplin, deşi etapele istorice nu îndreptăţesc această speranţă, aşa cum etapele istorice ale cunoaşterii lumii şi comunităţii umane nu îndreptăţesc cunoaşterea lor deplină.

Cunoaşterea deplină? Har. Devenirea acoperă primordiile, păcatul şi actualul Eternului divin, prezenţa activă a divinităţii îndreptătoare a omului, comunităţii şi a lumii (teism). Autocunoaşterea deplină şi autosalvarea? Îmi amintesc de călăreţul lui Münchhausen, care, ameninţat să se înece cu cal cu tot, s-a tras de păr în sus.

De ce folosesc aici cele două relaţii fundamentale: Realul – aparentul şi subiectul – obiectul? Pentru a se vedea distincţia între viziunea creaţionistă, explicativă în esenţă, şi concepţia umanistă, necesar antropocentrică, în care omul se întreabă şi caută la nesfârşit, negăsind în el şi în lume nicio ieşire. Şi pentru că adevărul este religios, consemnez aici patru principii ale existenţei, ca existenţă pur şi simplu: «Materie şi formă, cauză – mişcare şi scop» Joseph Bemhart, Intr. La *Summa Thetologiae»* lui Toma d'Aquino). Repet: nu există alt principiu explicativ al apariţiei lumii, comunităţii umane şi omului, decât creaţionismul.

Fiindcă omul nu poate cunoaşte începutul şi sfârşitul lucrurilor, prin aceasta el deosebindu-se, ca fiinţă murătoare, de zeu, cum a gândit Alkmaion din Crotona. Şi acum voi ilustra:

Cele şase zile ale creaţiei: «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul. Și pământul era fără chip şi pustiu şi întuneric era deasupra adâncului, iar duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor. Şi a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!» şi s-a făcut lumină. Şi a văzut Dumnezeu că lumina este bună şi a despărţit Dumnezeu de întuneric… Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul nostru şi după asemănarea noastră, care să aibă stăpânire peste peştii mării şi peste păsările cerului şi peste dobitoace şi peste tot pământul şi peste toate jivinele care se târăsc pe pământ. Şi a făcut Dumnezeu pe om, după chipul său, după chipul lui Dumnezeu i-a făcut, bărbat şi femeie i-a făcut. Şi i-a binecuvântat pe ei Dumnezeu şi le-a zis lor Dumnezeu: «Fiţi roditori şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi supuneţi-l şi stăpâniţi peste peştii mărilor şi peste păsările cerului şi peste toate vieţuitoarele care se

mişcă pe pământ...» Căci Domnul Dumnezeu făcuse din pământ toate vieţuitoarele câmpului şi toate păsările cerului şi le adusese la Adam, ca să vază cum le va numi; şi pe fiecare vietate, cum era s-o numească Adam, aşa era numele ei. Şi a pus Adam nume tuturor dobitoacelor şi tuturor fiarelor câmpiei, dar pentru Adam nu s-a aflat un ajutor pe potriva lui. Atunci Domnul Dumnezeu a adus un somn greu peste Adam şi el a adormit, iar Domnul a luat una din coastele lui şi a strâns carnea la loc. Şi a făcut Domnul Dumnezeu coasta pe care a luat-o din Adam femeie şi a adus-o către Adam.

Atunci Adam a grăit: «Aceasta este acum os din oasele mele şi carne din carnea mea. Aceasta se va chema femeie, căci din bărbat a fost luată». Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa, şi vor fi amândoi un trup. Şi Adam şi femeia lui erau amândoi goi şi nu se ruşinau».

... Călcarea poruncii şi căderea în păcat. «Ci şarpele era cel mai viclean dintre toate fiarele câmpului pe care le făcuse Domnul Dumnezeu. Şi el a zis către femeie: «Adevărat este că a spus Dumnezeu să nu mâncaţi din toţi pomii grădinii?» Şi a răspuns femeia şarpelui: «Din roadele pomilor grădinii avem voie să mâncăm, dar din rodul pomului care este în mijlocul grădinii, a spus Dumnezeu: «Să nu mâncaţi din el, nici să vă atingeţi de el, ca să nu muriţi.» Atunci şarpele zise către femeie: «Nu veţi muri deloc! Dar Dumnezeu ştie că în ziua când veţi mânca din el, deschide-se-vor ochii voştri şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul». Şi femeia văzând că rodul pomului este bun de mâncare şi ispititor la vedere şi de dorit, ca unul care dă înţelepciune, a luat roadele lui şi a mâncat şi a dat şi bărbatului ei, care era cu ea, şi a mâncat şi el. Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi şi-au dat seama că sunt goi şi şi-au cusut frunze de smochin şi au făcut pestelci.

Şi au auzit umbletul Domnului Dumnezeu care se plimba în adierea serii prin grădină şi s-au ascuns Adam şi femeia lui de faţa Domnului Dumnezeu printre pomii

grădinii. Şi a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam şi i-a zis: «Unde eşti?» Atunci el a răspuns: «Auzit-am paşii tăi în grădină şi m-am temut, fiindcă sunt gol şi m-am ascuns». Şi a zis Domnul: «Cine ţi-a spus ţie că eşti gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să nu mănânci?» Atunci Adam a zis «Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, ea mi-a dat din pom şi eu am mâncat!» Şi a întrebat Domnul Dumnezeu pe femeie: «Pentru ce ai făcut aceasta?» Iar femeia a răspuns: «Şarpele m-a amăgit şi eu am mâncat». Zis-a Domnul Dumnezeu către şarpe: «Pentru că ai făcut aceasta, blestemat să fii tu între toate dobitoacele şi între toate fiarele câmpului; pe pântec să te târăşti şi pulbere să mănânci în toate zilele vieţii tale! Duşmănie voi pune între tine şi femeie, între seminţia ta şi seminţia ei; acesta îţi va zdrobi capul, iar tu vei împunge călcâiul». Apoi a zis femeii: «Voi înmulţi foarte suferinţele sarcinii tale. Întru durere vei naşte fii şi dorul tău va fi după bărbatul tău şi el te va stăpâni». Iar lui Adam i-a zis: «Pentru că ai ascultat de îndemnul femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit: «Să nu mănânci din el!», blestemat să fie pământul din pricina ta! Cu trudă să te hrăneşti din el toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă să-ţi aducă, să mănânci buruienile câmpului. Întru sudoarea feţii tale să mănânci pâine, până când te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat. Căci pulbere eşti şi în pulbere te vei întoarce!»

Şi a pus Adam femeii sale numele de Eva, căci ea a fost mama tuturor celor vii. Şi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam şi femeii sale veşminte de piele şi i-a îmbrăcat cu ele. Şi a zis Domnul Dumnezeu: «Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum, să nu întindă mâna şi să ia şi din pomul vieţii şi să mănânce şi să trăiască în veci!» Deci l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina Edenului ca să lucreze pământul din care fusese luat. Şi l-a gonit pe Adam, şi la aşezat la răsăritul grădinii Edenului. Apoi a pus heruvimii cu sabie de flăcări, ca să păzească drumul spre poarta vieţii» *Facerea).*

Omul a fost creat, deci după chipul şi asemănarea lui

Dumnezeu. Astfel, fiind vorba de creaţie, *Facerea* cuprinde: cosmogonia, biogonia, antropogonia, psihologia, sociogonia, limbajul şi păcatul. Totul se desface din primordii, etapele istorice şi disciplinele umane, aparţinând omului gonit din Paradis, devenit muritor, cunoscându-se şi cunoscând în etape, niciodată deplin, «incompletitudinea» izvorând din păcatul originar, totalitatea absolută fiind la început, din ea, Othmar Spann desfăcând etapele istorice.

Istoria care acoperă acest început nu-l poate înlocui. Transformarea lui trebuie gândită escatologic creştin, altfel nu. *«Dies irae»* Omul nu poate crea ontice şi unităţi reale şi, deci, nu poate înlocui creaţia prin generalizările lui variabile, ci numai Creatorul. Fiindcă prin păcat omul a decăzut, a devenit muritor şi a fost golit de divin, păstrând doar masca primordială. Acesta este întrebătorul, căutătorul şi etern neisprăvitul om istoric. Astfel omul nu poate cunoaşte cosmogonic, adică începutul lumii, cu toate lucrurile cuprinse în ea.

Ce este cosmogonia, cosmografia, astronomia, astrofizica? Structuri, forme, dimensiuni, toate aceste alcătuiri fiind relativ utile sau comode mintal, în jocul dintre observaţie, ipoteză şi raţionament, neputând depăşi astrologia şi astrolatria, sub raportul veracităţii. Ce ne arată în ceea ce priveşte cunoaşterea pământului, geodezia, geognozia, geografia, geologia? Aceleaşi alcătuiri şi dimensiuni la nivelul terestru, relativ utile, sau ipotetice, nedepăştind, sub raportul veracităţii, geomancia. Aşa ne arată omul istoric în jocul lui spiritual între observaţie şi raţionament, fiind permanent limitat de întrebare, căutare, soluţie, aporie şi rătăcire.

Toate disciplinite minţii umane: biologice, antropologice, fiziologice, psihologice şi ambientale atestă limitarea perpetuu istorică a omului stigmatizat de păcatul originar. Pascal a susţinut că omul, fiind o parte din univers, nu-l poate cuprinde şi cunoaşte. Îl poate, totuşi, aici însă prin har, iar dincolo prin nemurire. Deci, nu se poate cunoaşte Adevărul în afara triunghiului Dumnezeu,

Lumea şi Omul, cele două lumi care au izvorul în Dumnezeu, fiind definitorii pentru adevăr. Altfel, omul rămâne singur în «orizontul misterului» L. Blaga). Misterele se primesc, nu se interpretează, şi au puterea de eliberare a omului din înlănţuirea cosmică şi din captivitatea somatico – orfică. Gândind ecleziastic, Adevărul este conţinutul ritualic al serviciului divin.

Viziunea creştină

Ca să existe creaţia propriu-zisă, se cer următoarele condiţii: să existe un Creator, să nu-i preexiste nimic şi să existe o ordine logică, în speţă, în lumea vizibilă. Or, natura «nu vorbeşte», legile descoperite de om nu au autor, acestea mişcându-se – când este nereligios – între eul presupus pur, constructor prin gândire al obiectelor conştiinţei sale teoretice: sinele, comunitatea şi lumea, ex. Fichte, Cohen, Husserl – apriorism sau transcendentalism iluzoriu; eul dat, imaginat autonom, «paralogiesme ale idealismului modern», amfibolii ale «intelectului pur» Kant), adică două existenţe ilegitim gândite; eul concret şi obiectele exterioare lui, şi «natura creatoare» Haeckel şi alţii), altă iluzie a rătăcitorului om istoric. Eu imaginar, comunitate imaginară, lume imagiară. Ca şi evoluţia. Foloasele şi bucuriile omului produse de ştiinţă, artă şi tehnica lui izvorăsc din relaţiile lui cu aparenţa, el şi ea existând ca daruri «inexplicabile la scara lui» Th. Reid).

Adevărul, binele, frumosul şi sacrul se leagă de relaţia fundamentală dintre Real şi aparent, dintre lumea invizibilă şi cea vizibilă, ierarhizate în viziunea paulinică şi dispar prin imanentismul satanic din *«civitas terrena sive diaboli»* a Sf. Augustin. Izvorăsc din spiritul creaturii – necesar necreatoare, ca dat existenţial; iluziile progresului – din noul aparent; iluzia tragicului – din suferinţă şi moarte; falsa interpretare a maternităţii sufletului – prin localizările din creierul sănătos sau bolnav; falsa

imaterialitate – prin procesele psihice opuse senzorialităţii; ierarhia valorilor – ca produs cultural; minunea – ca produs al mirării sau hazardului. Forme inexplicabile pentru nealeşii care trăiesc în «orizontul misterului» L. Blaga)

Creatorul unic al celor văzute şi nevăzute se manifestă necesar, cum tot ce înlătură rătăcirea omului «muşcat de şarpele demiurgiei» Nae Ionescu), care, ignorând păcatul originar îşi închipuie că face istorie, că este creator autonom al valorilor şi ordinii schimbătoare. Nu acceptă neschimbarea; înfumurarea îl împiedică să înţeleagă înţeleapta formulă din Eclesiast: «Nimic nou sub soare», întreţinută de noul părelnic. Care este poziţia acestei creaturi, a omului ca animal «raţional şi muritor», în raport cu creatorul? Nu creează şi nu cunoaşte deplin. «Nu cunoaşte începutul şi sfârşitul lucrurilor şi de aceea este muritor. Despre lucrările trecătoare şi despre cele invizibile au cunoştinţă numai zeii, ale omului sunt neconcludente» Alkmario din Crotona, cât, de Wilhelm Capele în *«Dieorsokratiker»).*

Altă prezentare a limitelor capacităţii lui. «Filosoful maghiar C. Böehm ar fi distins primul între ştiinţa realului, (lumea vizibilă, *n.n.)* sau ontologie şi ştiinţa valorilor, sau axiologie. Distincţia între ceea ce este şi ceea ce trebuie, sau ar trebui să fie, între ce este dat activităţii omului şi ceea ce activitatea trebuie să-şi propună să realizeze, între fapt şi drept, între adevăr şi bine, între ştiinţă şi morală (această distincţie situează morala în afara ştiinţei). Se distinge între logica tradiţională a judecăţilor de existenţă şi logica judecăţilor de valoare» (cât, de Goblot).

Notă: Subliniez aceste aspecte: ştiinţa este clădită pe indiferenţa morală, iar omul autonom este mărginit logic şi axiologic, se mişcă între constatare şi aspiraţie. Nu poate fi vorba de ştiinţa Realului şi de adevăr la nivel logic şi de bine la nivel mitologic, ci de «ontologia, de filosofia existenţei ca existenţă» Aristotel) şi de teologia, imanetism neesenţial al omului căutător şi pseudolegiuitor etico – juridic, lumea pseudolegilor naturii şi normelor opuse

dogmelor. Există o singură ştiinţă a Realului, teologia, în care adevărul se contopeşte cu binele, ca în «natura divină a Binelui suprem, platonic».

Aşadar, la nivelul cunoaşterii logice şi axiologice, omul mărginit, permanent nedeplin, situează necreator ştiinţa, morala, adevărul şi binele. El poate situa la scara lui axiologică şi frumosul în arta hieratică, cea a voluptăţii şi în ermetismul vid, forme imperfecte ale reflectării spiritului său setos de Real şi aparent sau captiv al imaginaţiei și limbajului. Joc psihologic între constatare şi aspiraţie, între fictiv şi concretul opac, întreg imaginar şi senzorial, între intelectul «presupus pur şi experienţa oarbă» Kant) sau constructivism «pur»: «logic, etic şi estetic, transcendentalism – apriorism – neconcludent, iluzoriu prin aspectul comportamental al subiectului plăsmuitor, detaşat ostentativ de Real» Fichte, Cohen, Husserl). Poziţii opuse materialităţii globale a vieţii și lumii sensibile.

Realul – Dumnezeu – Creator şi stăpânitor al celor două lumi trebuie gândit teologal – biblic, cuprinzând primordiile, păcatul originar, istoria – până la venirea Mântuitorului, redempţiunea şi finalitatea ultimă.

Ce poate şti omul mărginit despre originea lumii, vieţii şi despre apariţia sa şi a lucrurilor vii şi nevii, fără rest – explicativ? constată prezenţa lor şi procesele legate de ele şi descrie pseudoexplicativ, «condiţional» Verworn) sau pseudo-cazual, cauzalitate naturală, sau evoluţia ipotetică. Şi azi vorbeşte de «Urseele», dar nu-l poate crea biochimic. Poate crea întreguri animale, în complexitatea lor? Nu. Cunoaşte primordii naturale ale întregurilor, ale regnurilor şi interpendenţa lor? Nu. Cunoaşte explicativ, la cauzal – natural, sau magic procesele histologice sau histochimice? Nu. Are «principiul corelaţiei» al lui Georges Cuvier, caracter explicativ – real – cauzal? Nu. Poate explica real – cauzal biologia vârstelor desfăşurată între concepţie şi moarte? Nu. Poate explica hazardul? Nu. Poate explica accidentul? Nu. Poate explica boala? Nu. Poate explica mărginirea? Nu. Poate explica moartea? Nu.

Omul întrebător nu aparţine sferei explicaţiei, mistică în esenţă. Este legată de termenii: Creaţia *ex nihilo*, păcatul originar, explicaţia mistică a omului istoric: mărginit, vicios, rătăcitor, care confundă utilul cu adevărul şi «ştie» socratico – creştin, «neştiind», muritor prin cădere şi nemuritor prin redempţiune şi care populează istoric cele două cetăţi opuse: *«civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli»* Sf. Augustin). Adevărul aici? Poate apare în triunghiul: Dumnezeu, lume şi om, în care trăiesc aleşii şi credincioşii care-l primesc prin har de la aleşi. Dincolo poate fi contemplat (viziunea paulinică). Este lumea dogmelor, formelor adevărului revelat. Repet: religia este sediul Adevărului unic, iar ştiinţa şi tehnica, al folosului, nedepăşind jocul aparenţelor în care Maurras situa arta, cu excepţia lui Dante.

Omul mărginit care se mişcă între ipotezele şi canalia mântuită de ei şi de roboţi, nu depăşeşte câmpul întrebărilor, căutătorilor, soluţiilor relativ – utile, aporiilor şi, fără har, rătăceşte; nimereala fiind aparentă, nu-i aparţine. Filosofia speculează ipotetic, gratuit şi rătăceşte. Folosul, plăcerea şi virtutea nu aparţin omului şi nici puterea politică de conducător şi legiuitor (concepţia florentină), deşi lumea normelor este deosebită şi chiar opusă lumii dogmelor. Fiindcă nu există logic – pur, gândire pură, etic – pur, şi artistic pur, nici estetic – pur.

Cunoaşterea redusă la om şi la natură înseamnă captivitate şi rătăcire. Omul singur? Ficţiuni utile, plăcute, sau comode şi invarianţe care nu-i aparţin, nefiind niciodată singur. Nici anahoretul nu e singur. Solitudinea lui fiind o stare petrecută în locul creat de Dumnezeu şi sub stăpânirea lui. Othmar Spann o numeşte *«Die Kategorie der Abschiedenheit»* (categoria izolării, retragerii).

Raţionalismul, evoluţionismul, istoricismul, ficţionalismul, ermetismul artistic, criticismul, ca forme ostentative ale spiritului autonom, ca şi naturalismul, sunt manifestări stupid – impudice ale rătăcitorului om istoric. El poate fi redus sistematic la două poziţii fundamentale –

considerate de el – idealismul şi materialismul, care sunt dialectic opuse; în fond corelative, primul fiind aparent şi variabil furnizor de ipoteze, iar al doilea, încercător aparent şi variabil de control şi aplicare în concretul opac. Joc aparent între logic şi empiric, între «raţiunea goală – forme necognitive – şi experienţa oarbă» Kant). Repet genealogia spirituală a rătăcitorului om istoric: mitologie, artă, filosofie, ştiinţă, tehnică. Deasupra, peste timp şi spaţiu, eternul om religios, purtător socratico – creştin de «arhetipuri» care izvorăsc din Adevărul unic – din Dumnezeu.

Astfel, în viziunea creştină există un singur Creator – Dumnezeu – *ex nihilo,* singurul mod explicativ al creaţiei, poziţia creaturii fiind permanent a unei făpturi mărginite şi imitatoare. Aşa apare adevărul religios în esenţă, pe care omul ales îl primeşte prin revelaţie şi graţie, este «misterul» lui Pascal, opus aşa-ziselor descoperiri şi invenţii ale filosofilor şi savanţilor întrebători, căutători, contemplatori ai lucrurilor, scormonitori ai eului, care se mişcă între vis şi concret, sau «extrapolează ilegitim construcţii imanent – ipotetice» în Transcendenţă. Este anularea lumii de dincolo prin monodimensionarea celei de aici. Numai aici? Înseamnă renunţarea la adevăr, libertate şi salvare, şi grecii au deosebit zeul creator de omul imitator, adică Realul de aparent, sau cele două lumi ierarhizate. Nu numai gnoseologic, ci şi artistic. Este de consemnat termenul «*mimesis*», arta de imitaţie a Realului, nu o reflectare necesară a lui. Acest concept cuprinde, în absenţa harului şi în lumea modernă; arta hieratică şi arta voluptăţii, ermetismul fiind subiectivism vid. Mimesisul a fost mai bine înţeles de misticul Platon, decât de imanentist – căutătorul logician Aristotel, care s-a mişcat între «*nous poietikos*», intelect activ, şi «*nous patetikos*», intelect pasiv, între intelect şi simţuri – gnoseologic – şi a înlocuit *«katharsis»*-ul ritualic al templului cu «*katharsis»*-ul estetic al tragicului, eticul artistic în locul celui religios – ştiinţa şi arta ancorate aici.

Ancorarea gnoseologică, etică şi estetică, aici, a

motivat acuzarea de asebie, cum a fost şi la neliniştitul religios Socrate, noua divinitate căutată, neaflată şi neafirmată cu vigoarea unui inspirat. Morala nereligioasă, «subiectiv – pură», în fond, formală Max Scheller) este nesemnificativă. În relaţia dintre Real şi aparent, dintre cele două lumi: vizibilă şi invizibilă, ierarhizate, înaintea păcatului originar şi după păcatul originar, în viziunea creaţiei *ex nihilo,* în viziunea redempţiunii şi escatologiei, forme dogmatice izvorâte din Adevărul unic, revelate aleşilor şi comunicare credincioşilor. Părerile filosofilor, oamenilor de ştiinţă şi artiştilor sunt ilegitime, chiar dacă cred. Natura sacră a adevărului, binelui şi frumosului impune gândirea lor teologal dogmatică, nu profană.

Termenii care urmează depăşesc simbolica umană, limitată psiho – fiziologic şi de factorii naturali ambienţi şi cosmici. Imaginaţia, intelectul intuiţia şi situarea lui cosmică ni-l arată ca făptură limitată. Ce poate şti, ce trebuie să facă şi ce poate spera, s-a întrebat Kant. Se poate răspunde, dacă se cercetează experimental, condiţiile autonomiei lui. Imaginaţia, intelectul, intuiţia, mirarea, nevoia, dorinţa, curiozitatea, întrebarea, căutarea, ipoteza, metoda, observaţia, raţionamentul şi căile: inducţia, deducţia, reducţia şi interferenţa, soluţia, aporia şi eroarea, ca produs imaginativ, intectiv, senzorial sau afectiv, şi condiţiile situării lui în imensitatea universului. Amestec de facultăţi şi mijloace din care fiind parte nu-l cunoaşte Pascal), acestea sunt temele spiritului uman, inexplicative şi inexplicabile. El nu-şi poate depăşi autonomia și nu poate înlătura heteronomia, adică neliniştea de creatură mărginită, produsă de limitele psiho – fizice şi de perspectiva infinitului şi a morţii, decât prin «Absolut, ca necondiţionatul limitat» Hamilton), trăit şi gândit sub forma religioasă a nemuririi şi libertăţii creştine.

Aşadar, dacă omul autonom şi muritor şi natura oarbă nu sunt izvoare ale adevărului, binelui şi frumosului, supratemporale şi supraspaţiale, gândite socratico –

platonico-creştin, atunci eteromonia mistică ne arată că şi omul nu poate ieşi din posibil şi întâmplător, din cuşca senzorială şi din înlănţuirea cosmică.

Creaţia *ex nihilo*

«La început era cuvântul şi cuvântul era în Dumnezeu şi Dumnezeu era cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate printr – insul s-au făcut din tot ce s-a făcut. Întru El era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor. Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul n-a cuprins-o» *Sf. Evanghelie* cea de la Ioan). Modul emanaţiei lucrurilor din cauza primă. Acum se cercetează modul emanaţiei lucrurilor din cauza primă: se numeşte creaţie. E vorba de şase întrebări:

Prima: Din nimic a face ceva, este aceasta creaţie? Aici existenţa este emanaţia cauzei unice, care este Dumnezeu. Aceasta emanaţie se caracterizează prin Cuvântul creaţie *(creatio).* Aşadar, din nimic apare existenţa care n-a fost. Creaţia lui Dumnezeu face existenţa, fără ca existent să-l fi premers acesteia. Deci, lumea nu apare fără o cauză activă, aceasta fiind Dumnezeu, însă Dumnezeu este cauza unică a lumii, creând lumea fără o cauză materială.

A doua: Poate Dumnezeu să creeze ceva?

A treia: Există din creaţie ceva creator?

A patra:…

A cincea: Este creaţia numai opera Lui Dumnezeu? Au lucrurile naturii şi ale artei o pecete a creaţiei?

A şasea: Stabilire. Creaţia operelor naturii şi artei n-au nimic cu creaţia; deoarece activitatea lor presupune ceva dat preexistent» Toma d'Aquino, *Summa Teologiae,* trad. Joseph Bernhard).

Notă P.Ţ.) În viziunea Sf. Toma d'Aquino, creator este numai Dumnezeu. Înfăptuirile naturii şi ale artei nu au

caracter creator, fiindcă le premerge datul, mişcându-se înăuntrul creaţiei propriu-zis divine. Aşadar, în viziunea creştină nu operează principiul antic: *«ex nihilo».* Un exemplu antic care ne arată că nu se poate vorbi de creator dacă acestuia îi premerge ceva material. «Demiurg» – *Demiurgos*, lucrător, Demiurgul, în *Timeu* al lui Platon, e Dumnezeu, supremul artist, care face lumea introducând determinarea, ordinea şi binele într-o materie nedeterminată prin ea însăşi şi haotică. Demiurgul nu e creator, căci el nu face lumea din nimic *(ex, nihilo*), nu creează materia» Goblot).

Notă P.Ţ.) Nu se poate vorbi de creaţia propriu-zisă decât în sensul viziunii creştine al creaţiei *(ex nihilo*), creaţia propriu-zisă cuprinzând materia multiformă şi ordinea implicată în relaţiile dintre lucrurile create.

Limbajul teoretic, tehnic şi practic ne arată că omul fără har nu poate ieşi din «orizontul misterului» L. Blaga). Natura lucrurilor, legată de «incognoscibilele temeiuri ultime ale existenţei», sau mai bine zis, «de cauza reală, uni că, – Malebranche – este exterioară înţelegerii lui, mai ales dacă reduce cunoaşterea la eu şi la lume.

Geneza vieţii, în cele mai simple începuturi ale ei, din aşa-zisa materie anorganică. Doctrina genezei vieţii se bazează pe faptul că în compoziţia substanţei organice nu participă elemente neîntâinite în natura anorganică *Einheit der Materie,* H. Schmidt).

La naşterea unei fiinţe vii este necesar un germen; prin renumitele încercări ale lui Pasteur este imposibil să se dovedească definitiv geneza vieţii. Pentru Haeckel nu este exclusă creaţia artificială a celulei vii. Ideea prezentării artificiale a organismelor pare ca o fantomă a minţii în stadiul actual al ştiinţei... Lumea, universul, cosmosul, conţinutul tuturor lucrurilor şi fenomenelor, care nu este dat ca atare, ci este o idee... tocmai această lume se cheamă natură, întrucât este considerată ca un întreg dinamic şi nu ca o agregare în spaţiu sau timp. Pentru a o aduce în stare de mărime, este privită ca

unitate în existenţa fenomenelor.

Ce înseamnă lumea morală, *Weltanschauung, Welt Arhitect* al lumii, demiurg – conceptele lumii – ideile cosmologice – imaginea lumii, cosmopolitismul, elementele lumii, spiritul lumii, istoria ei, ordinea sa, enigmele, sufletul său, înţelepciunea sa, dependenţa de lume, devenire şi dispariţie – trecerea din existenţa de azi în altă existenţă sau în neant – pot fi aplicare numai ca moduri ale substanţei, nu asupra acesteia. Pentru eleaţi nu există devenire, pentru Heraclit, nicio existenţă liniştită.

«Atomştii explică devenirea şi pieirea prin legătura şi desfacerea atomilor» H. Schimdt)… Am să citez trei termeni care au caracter inexplicativ, constatator util, gratuit, comod, neconcludent sau eronat. «Elementele lumii. Cele zece elemente ale lumii, independente, premize de neconceput, condiţii primordiale ale lumii fizice, numără A. von Weinberg *Tendinţă în fenomenele lumii şi în ştiinţa exactă*, 1926): spaţiu, timp, eterul cosmic, energia cinetică, potenţială, existenţa unui câmp electromagnetic, plecând dintr-un punct în forma unui electron, existenţa unui câmp corespunzător electro – pozitiv, în forma protonului. Gravitaţia, ca o cauză a mesei inerte, adică a fiecărei mişcări de rotaţie, modificarea legilor lui Columb şi regulile cuantice. Nu există nicio problemă a mecanicii, fizicii sau chimiei care ar putea fi gândită fără aceste zece premize, iar evenimentele privite statistic, în mare, totalitatea sumei fenomenelor sunt efecte atomice. «Ca un al unsprezecelea element al lumii, adaugă Weinberg, principiul vital şi psihic, care este dat cu apariţia celei mai simple celule vii.

Ordinea Lumii. Ordinea naturală se întemeiază pe acţiunea reciprocă a tuturor lucrurilor şi forţelor naturii, adaptării reciproce, păstrarea celor adaptabile şi nimicirea celor încă neadaptabile. Ordinea morală a lumii se desfăşoară din ordinea naturală şi devine pentru om o idee, o sarcină, a cărei îndeplinire constituie prorpria sa determinare. Ca să se vorbească despre o ordine divină a

lumii, este, faţă de faptele care o contrazic, un exces grosolan» Schimdt).

Notă P.Ţ.) Legea ordinii morale a lumii de ordinea naturală este grosolană şi neconcludentă ipoteză, fiindcă în natură nu există ordine morală.

Enigmele lumii. R. Dubois distinge şapte enigme ale lumii:

1) Esenţa materiei şi a energiei;
2) Originea mişcării;
3) Geneza senzaţiei;
4) Libertatea voinţei;
5) Originea vieţii;
6) Întocmirea potrivită a fiinţelor vii;
7) Geneza gândirii raţionale a limbii.

De la 1 la 4, el le consideră insolubile, transcendente; faţă de acestea îşi mărturiseşte propriul *ignorabimus*; de la 5 la 7, ca solubile, deşi foarte greu. Haeckel zice despre acestea: «După părerea mea, sunt rezolvate cele trei enigme transcendente prin concepţia noastră, despre substanţă; celelalte trei următoare sunt probleme dificile, dar solubile, rezolvate fiind definitiv prin doctrina modernă a evoluţiei.

Despre libertatea voinţei, aceasta nu constituie obiect al explicaţiei critic – ştiinţifice, considerată ca o pură dogmă întemeiată pe iluzie, în realitate neexistând.» «Este dar un atât de mare mister, ce este Dumnezeu, omul şi lumea? Nu. Deci nimeni nu ascultă aşa ceva cu plăcere şi astfel rămâne mister.» Goethe).

Notă P.Ţ.) Naturaliştii şi evoluţioniştii se împart în două grupe: optimişti şi sceptici. Cei trei termeni ai lui Goethe ies din sfera misterelor, nu rămânând în om şi în natură, ci în triunghiul: Dumnezeu, lumea şi omul, în care decid graţia şi revelaţia, unde s-a refugiat Pascal.

Creaţionismul mistic apare necesar în sfera

misterelor care nu aparţin naturii şi omului; ştiinţa aşa-zis pozitivă, redusă la aceşti doi factori: om şi natură, constată inexplicativ fenomene fizice şi psihice, care ies din câmpul cauzalităţii naturale. Omul poate constata relaţiile dintre regnuri, dintre anorganic şi organic, dar este incapabil să le refacă artificial la nivelul experimentelor sale. El nu poate reproduce momentul apariţiei celulei vii în care se întâlnesc cele două regnuri, fiindcă imitând natura n-o poate reproduce în momentul apariţiei celului vii în care se reproduce.

Consemnez însă aici, pentru ilustrare, doi cercetători care atestă că omul nu se poate mişca creator în relaţiile dintre regnuri. Primul este Claude Bernard, ancorat puternic în concepţia experimentală a ştiinţei. Descoperirile lui fiziologice au fost utile, constatatoare şi întemeiate pe relaţiile inexplicative. El a afirmat că pentru cercetările fiziologice intră în laborator, neavând nevoie de filosofie, ci doar de aceşti doi: Lavoisier şi Laplace. Nu poate fi vorba în comportamentul lui de poziţie mistică şi nici de iluzoria poziţie magică. Întrebat însă odată Laplace, după cât îmi amintesc, de Napoleon, de ce n-a pomenit în cartea lui, «*Exposition du systhéme du monde»,* niciodată numele lui Dumnezeu, a răspuns: «Sire, n-am avut nevoie de această ipoteză». Se vede şi din carte, unde este absent orice element explicativ, mişcându-se, ca orice om de ştiinţă, în lumea ipotezelor.

În această lume s-a mişcat la fel şi Claude Bernard, în limitele utilităţii. Şi a făcut o constatare: orice fiziolog studiază funcţiile organismului plecând de la întreg la parte. Acest mod de cercetare corespunde conceptului corelaţiei al lui Cuvier.

Întrebându-se Claude Bernard ce poate face întregul corporal în laborator, răspunde: «Îl pot descompune, dar nu-l pot recompune». Ce este corpul ca întreg? Răspuns: fruct al evoluţiei. Răspuns pe măsura mărginirii lui, fiindcă evoluţia este o ipoteză de lucru, nu un principiu zămislitor: Rhumbler, «*Sas Protoplasm als physikalisches System» 1914.* Dacă intenţia lui a fost să imite natura care a fost

creată, atunci ar fi înţeles că constituţia fizică a protoplasmei nu duce în mod necesar la creaţia artificială a protoplasmei: substanţa organică ce nu poate fi produsă artificial de om. Şi «acum ce urmează?» a fost întrebat Rhumbler. La care acesta a răspuns: «Totul e în regulă, dar nu trăieşte».

Că regnurile sunt interdependente apare evident în ştiinţă, dar cine determină interdependenţa şi de ce omul nu poate crea celula vie animală sau vegetală, ne arată că nu e creator, fapt constatat de viziunea mistică a vieţii. Deci, omul este o făptură care întreabă, se întreabă, caută, formulează soluţii relativ utile sau aporii şi, mişcându-se inexplicativ în univers, poate formula ipoteze, rătăceşte, iar răspunsurile false ale căutărilor sale nu sunt corectate de el, ci de Divinitate, prezenţă activă în el şi în lume. Nu poate astfel şi combătut teismul. Şi acum ne depărtăm de lumea întrebărilor, căutărilor, soluţiilor, aporiilor şi rătăcirilor pe care le întâlnim în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică.

Concluzii. Astfel, dacă există un singur creator, există un singur adevăr, extramundan, ca Dumnezeu – Adevărul, «*Dieu ou rien*» Sertillange), există două lumi ierarhizate, care n-au preexistat divinităţii creatoare. Sf. Apostol Pavel afirmă: «Ca unora care n-avem în vedere cele ce se văd, dar cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt vremelnice, pe când cele ce nu se văd sunt veşnice» *(a II-a scris., Corinteni, 4).*

În lumea de aici, oricâte eforturi face omul, nu poate cunoaşte deplin. «Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, atunci însă, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte deplin, precum cunoscut am fost şi eu» *Scris. I, Corinteni, 13).* Prin venirea Mântuitorului, a Logosului devenit carne, Christos Mântuitorul ne-a creat bucuria marelui mister al Teandriei şi prin viaţa, jertfa şi învierea Sa a creat pe Noul Adam, purificat prin botez, cum spune Sf. Ap. Pavel. Şi s-ar putea ca ideea Noului Adam să explice restabilirea oamenilor în

puritatea primordială «pe care Origen o numeşte *apokatastasis*, în opera fundamentală *Peri Archon Despre temeiurile fundamentale)» A.* Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* cât. H. Schimdt)

Legarea aparentului de Real este necesară pentru înţelegerea Adevărului Unic, cele două lumi fiind definitorii pentru înţelegerea Lui, ele fiind ierarhizate, nu corelative, ca în panteism, fiindcă nu poate exista o corelaţie între creator şi creaţie. Un credincios, indiferent de nivelul lui spiritual, trăieşte cele două lumi în acest mod, cea de aici fiind o anticameră a celei de Dincolo.

OMUL

Dacă omul s-ar autocunoaşte şi ar cunoaşte natura, pentru stăpânirea de sine şi stăpânirea naturii, condiţii ale autodesăvârşirii, ale unităţii dintre spirit şi natură, ale libertăţii şi fericirii, s-ar putea autodefini, aşa cum preconizează Spinoza. Acesta «leagă libertatea, necesitatea ridicată în planul conştiinţei teoretice adică, de cunoaşterea legilor naturii», în marginile căreia omul vieţuieşte captiv. Dumnezeu extramundan, termen transcendent al libertăţii gândită teocentric, contopindu-se cu natura – *«deus sive natura».* «Libertate absolută posedă numai Dumnezeu, aceasta coincizând cu necesitatea absolută» Spinoza, cât, de H. Schmidt). Dacă Dumnezeu «nu poate fi conceput în afară de natură», atunci aceasta are «legi necesare» pe care însă nu le-a proiectat în omul istoric, în acest fiu al ei. Legarea libertăţii de necesitate înseamnă anularea iluzorie a captivităţii naturale şi sociale prin conştiinţa teoretică a acesteia.

Respectul legilor naturale şi sociale, a nu le călca adică, constituie definiţia negativă a libertăţii. Dacă constrângerea legilor naturale este discutabilă, cea a aleatoriilor legi sociale, privită istoric, este evident «liberticidă», libertatea într-o cetate fiind ceea ce stăpânii acesteia consideră ca atare.

Aşadar, legile sociale nu sunt «raporturi necesare, izvorâte din natura lucrurilor», cum le-a gândit fiziocratic Montesquleu, nici «expresii ideale, universal «obligatorii, ale spiritului pur, cum sunt legile logice ale gândirii», şi nici «legi naturale instituite de Dumnezeu» Sf. Toma d'Aquino), în ordine moral – socială intelectul unora fiind stăpânit şi de dracu', în comportament şi acţiune. În acest context, îmi amintesc de prezentarea făcută de Othmar Spann «omului liber» hegelian. Fără a accepta «liberul arbitru», definitoriu pentru responsabilitatea omului moral, în conştiinţa oricărui determinist trebuie să existe speranţa «libertăţii posibile». De altfel, Spinoza, prin determinismul lui naturalist nu scoate omul din înlănţuire când îl consideră un fel de «stat în stat» nesupus legilor naturii, crezându-se liber, şi asemuindu-se cu o piatră aruncată, care, dacă ar avea conştiinţa mişcării ei pe traiectorie, s-ar considera liberă.

Dar singur nu se poate cunoaşte şi nici n-are forţa necesară de a cunoaşte adevărat viaţa şi lumea, ci, cum spune Socrate, «fiindu-i necesară prezenţa zeului revelator, pentru a se cunoaşte şi a afla ce este înţelepciunea» *Charmides*). Desigur, omul a căutat mereu să-şi cunoască natura, adică să formuleze fără rest fiinţa sa, să ajungă la ideea platonică de om. A ajuns religios primind, nu căutând. S-a reţinut de la marele filosof această hazlie definiţie: «Omul este o fiinţă bipedă fără pene» Platon în Sombart, *Vom Menschen*). Platon singur, neinspirat. I-a plăcut lui Frederic II, regele Prusiei, fiindcă «a exprimat imensul său dispreţ faţă de om», cum spune Sombart.

Sombart, după ce îmbină o serie de definiţii, spune că această listă «se poate înmulţi, după plac», afirmaţie care arată natura şi limitele omului căutător în lumea misterelor. El consemnează şi definiţii umoristice. «Omul este făptură care se plictiseşte». O găseşte semnificativă, apoi: «Omul este prevăzut cu o gură sus şi jos» Goethe). Citează apoi definiţii de formă naturalist-ştiinţifică. Sombart nu-şi însuşeşte nicio definiţie filosofică sau

ştiinţifică, renunţă la intenţia unei «definiţii complete», «definiţie reală, opusă celei nominale», cum s-a cerut. Trebuie să adaug că definiţia reală – ideea platonică de om – nu se caută, ci se primeşte. Sombart procedează analitic – descriptiv, cuprinzând în concluzie trăsăturile omului cu faptele sale, într-un concept. Şi el face ştiinţă, antropologie, antropologie ca ştiinţă a spiritului, şi căutând, vrea să ajungă la noţiunea de om ca sinteză sumativă.

Pe mine mă interesează mistic omul real şi faptele sale, care păstrează «chipul lui Dumnezeu». Omul bioistoric este întristător. Omul real, platonico – creştin, nu separă raţiunea de credinţă, folosind-o ca vehicul al misterelor în care ancorează acesta din urmă, nelăsând omul deposedat de adevăr, bine şi frumos, transcendente în esenţă. Omul bioistoric iese din real, mişcându-se între raţiunea goală, plăsmuitoare de ficţiuni utile, «comode», gratuite, – «*die Hure Vernunft*», a lui Luther – goală de adevăr, şi experienţa oarbă – sau la voia întâmplării – monodimensionată, uneori util, ca iluzorie «experienţă pură», unificatoare a subiectului şi obiectului, mod antimetafizic de cunoaştere a vieţii şi a lumii, în empiriocriticismul lui Avenarius şi empirismul lui Mach.

Exerciţiul senzorial în lumea faptelor ascute simţurile, are importanţă practică, dar nu duce la adevăr; «trăirea nu iese din anticamera cunoaşterii» Rickert) decât prin despărţirea senzorialităţii, prin conştiinţa înnobilată de adevărurile credinţei. Trăirea imanentă poartă ecourile închipuirii, inteligenţei, informaţiei şi observaţiei. Kant a legat «raţiunea goală de experienţă», dar n-a ajuns la adevăr fiindcă «lumina naturală a raţiunii, dată de Dumnezeu ca facultate a cunoaşterii» Descartes), este instrumentul adevărurilor revelate de El şi nu factor cognitiv autonom, primitor chiar când explorează, căci faptele lumii exterioare tac, oricine putând observa muţenia lor.

Omul acestei schiţe antropologice este văzut în actele sale inspirate, sau presupus – autonome, în jocul

dintre eteronomie – liniştea ascultării mistice – şi autonomie – neliniştea căutării raţionale sau empirice, fără sfârşit; psihologic, dialectică a determinării în jocul vieţii şi al morţii, al libertăţii şi al înlănţuirii, al fericirii şi nefericirii, al adevărului şi al erorii, al binelui şi răului, al frumosului şi urâtului, al sacrului şi satanicului, al lumii interioare şi exterioare, al lucrurilor şi semnelor, al intelectului şi simţurilor, al inspiraţiei şi căutării.

Când omul nu primeşte adevărul, adică nu este favorizat de Divinitate, «este un animal depravat» Rousseau, citat de Sombart *îl Vom Menschen*), «animalul care se minte pe sine» Paul Ernst, cât, de acelaşi), sau «fiinţa care-şi periclitează singură existenţa» Nicolai Hartmann, cât, ibid.). Natura transcendentă a adevărului se impune cu evidenţă, dacă examinăm critic faptele omului istoric şi ale omului, religios, adică ale căutătorului şi ale primitorului. «Credinţa nu este pur subiectivă», cum cred filosofii şi «ştiinţificii» adevărurile ei, fiind, dogmatic, de necombătut şi necesară, dacă omul poartă în el eternitatea şi nu se lasă înghiţit de fluviul întâmplărilor oarbe, ca orice animal.

Dacă termenii: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea sunt gândiţi ca idei platonico – creştine şi nu ca ficţiuni kantiene, atunci şi ateii ar putea participa la nemurire, fiind liberi să aleagă între mântuire şi damnaţiune; creştinismul este religia libertăţii. Cei ce vor să cunoască, cercetând aspectele materiale şi spirituale ale omului, trebuie să «prindă problemele, sistemele şi disciplinele care îl privesc «sistematic şi istoric» Sombart).

Dar oricât ar fi de întinsă lucrarea şi oricât de precişi termenii, făcând filosofie și ştiinţă, nici filosofia, nici ştiinţele naturii, nici ştiinţele spiritului nu duc la cunoaşterea naturii umane, omul singur rămânând în limitele «omului fenomenal», adică constatator util, comod, gratuit sau eronat, gnoseologic inexplicativ, cu întrebările «de ce şi-n ce scop» fără răspuns, în locul soluţiilor rămânând: «cum, când şi-n ce loc», la fel insolubile. Sau fictionist (kantian): omul inteligent şi presupus real «este

incognoscibil în sinele lui», constituind un ideal iluzoriu şi deci neinteresând cunoaşterea redusă la lumea fenomenală. Triumful aparenţei, cum a caracterizat Alain gnoseologia kantiană.

Probleme

Mistic privind, lucrurile şi semnele – limbajul – sunt mistere pentru omul nechemat, chiar când acesta îşi închipuie că se poate «autocunoaşte şi cunoaşte natura, la speranţa autostăpânirii şi stăpânirii naturii» Spinoza). Dacă are un rest de conştiinţă, își dă seama de pseudoexplicaţiile sale întemeiate numai pe doi factori: eul şi lumea, de a căror existenţă nu se îndoieşte niciun mistic creştin, înţeleşi aparent şi legic. «Dumnezeu este, lumea este, eu sunt» (tomism). Interpretările omului autonom, determinate de aceşti doi factori îl înstrăinează de «voinţa religioasă de a depăşi limitele lumeşti», menţinându-l în starea de captiv al eului şi lumii.

Logism, psihologism, hyletică, captivitate şi moarte, termeni ai autonomiei spirituale a omului. Citirile acestui om, raportate la adevăr, lume şi frumos, nu se deosebesc de cele mitice străvechi, ale fenomenelor naturii, omul primitiv fiind superior celui actual, chinuit de întrebări, acel om trăind fiorul misterului care-l învăluie. Părându-i-se imens pământul şi cerul, el le-a divinizat, fără a fi însă înghiţit de ele.

Omul modern este măcinat de timp, ros de întrebări şi îndoieli şi înghiţit de spaţiul infinit. Spaţiul empiric se află sub semnul experienţei deschise. Mitul lui Prometeu nu-i mai spune nimic, titanismul reducându-se la înmulţirea şi rafinarea mijloacelor tehnico-ştiinţifice în lupta de adaptare, la cruzimea imputată divinităţii şi la chinul limitelor perpetue şi al neîmplinirii. Toţi termenii gândirii autonome au implicaţii problematice, îndoiala întinzându-se peste tot.

Omul fiind neliniştit de timpul defalcat istoric, în trecut, prezent şi viitor, goleşte timpul de punctarea sacră

a sărbătorii şi spaţiul de punctarea sacră a templului – oamenii fără Dumnezeu vor să iasă logic din timp, logicizând sau pseudoprevăzând şi să transforme în armonie juxtapunerea lor mecanică şi a lucrurilor în spaţiu. Omul situat în timp trăieşte în devenire şi este cuprins în formula parmenidică: «Tot ce devine nu este».

Judecăţile apodictice, asertorice, problematice, sau prepedicaţia intuiţiei, presupuse pure, la scara umană a valorilor, sunt echivalente. La nivel mistic, limbajul este un mister. Privit religios, este un vehicul raţional al adevărului revelat, fiind un simplu instrument al comunicării mântuitoare sau utile.

Dumnezeu, natura, omul, cuvântul, realul, aparentul, spiritul, materia, timpul, spaţiul, misterul, templul, sărbătoarea, rugăciunea, aşteptarea, căutarea, întregul, partea, totalitatea, generalitatea, unitatea, multiplicitatea, ideea – arhetipul, categoria, conceptul, sistemul, concretul, abstractul, judecata, raţionamentul, observaţia, experimentul, metoda, controversa, contradicţia, afirmaţia, negaţia, constatarea, facticitatea, logicitatea, intuiţia – prepredicaţia – esenţa, fenomenul, descripţia, fapta, trebuinţa, dorinţa, plăcerea, capriciul, datoria, necesitatea, întâmplarea, haosul, ordinea, ierarhia, valoarea, tipul, individualul, temperamentul, caracterul, universalul, particularul, rasa, neamul, clima, virtutea, viciul, statul, societatea, individul, viaţa, moartea, nemurirea, boala, sănătatea, bătrâneţea, slăbiciunea, mijlocul, scopul, idealul, damnaţiunea, chemarea, mântuirea.

Tot limbajul poartă neliniştile gnoseologice şi axiologice ale omului primitor sau scormonitor, de la deşeurile sociale la sfânt, în ordinea umană. Dar, este neliniştit mai ales de punctele de vedere şi de sistemele diferite. De aceea obiectivitatea biruitoare prin eficacitatea limitată, aparent utilă, prin precizia formulărilor şi strălucirea înşelătoare a stilului, neliniştit este omul căutător al adevărului. Apoi, de jocul dintre: problemă şi dogmă, adevăr şi eroare, frumos şi urât, bine şi rău, sacru şi satanic, esenţă şi valoare, trebuinţă şi dorinţă, virtute şi

viciu, plăcere şi datorie, credinţă şi ştiinţă, trecător şi etern, lume interioară şi exterioară, absolut şi relativ, constanţă şi devenire, mit şi simbol, subiect şi obiect, semn şi lucru, raţiune şi sentiment, individual şi colectiv, naţional şi universal, tinereţe şi bătrâneţe, boală şi sănătate, eu şi lume, viaţă şi moarte, mister şi neştiinţă, revelaţie şi căutare.

Aşa cum conştiinţa leagă aceste aspecte: teoreticul mistic – explicativ sau ştiinţific – constatator – util, tehnicul configurativ şi practicul normativ, tot aşa se întâlnesc în ea teologia, filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica. Nu este vorba de conştiinţa individuală, ci de «conştiinţa în genere, cuprinzătoare a speciei, înţeleasă prin relaţia dintre unul şi multiplu, relaţie care priveşte omul şi lumea. În acest proces al ansamblului uman, unitatea spirituală nu este manifestă, aparenţa fiind multiform – vocaţională şi activă; însă, această unitate constituie substratul solidarităţii şi al utilităţii tuturor prestaţiilor.

Pentru a sublinia neliniştile conştiinţei teoretice ale omului multiform, repet câţiva din termenii consemnaţi înainte, mai adăugând şi alţii, limbajul fiind, ca orice mister, tulburător, util, şi înşelător, la scară umană, mântuitor la scară mistică: mişcarea, curiozitatea, spontaneitatea, facultatea cunoaşterii, primejdiile, inspiraţia, apriori, aposteriori, necesitatea, întâmplarea, «fiinţa, neantul, începutul absolut – creaţia care este trecerea de la nefiinţă la fiinţă», ordinea, anarhia, psihicul, organicul, mecanicul, esteticul, inesteticul, raţiunea, intelectul, sentimentul, instinctul, corpul, contrarietatea, contradicţia, contrapoziţia, pasiunea, tragicul, colicul, grotescul, geometricul, plasticul, hieraticul, sugestia, evocarea, discursul, claritatea, clarobscurul, susul, josul, tridimensionalul, endimensionalul, euclidianul şi metageometricul, algoritm, stil, gând, decizie, act reflex, animalism, joc ei deic – limbaj infantil – ironie, sarcasm, glumă, autoînţelegere creştină – suspendarea sau înlăturarea spiritului critic –, punctul de vedere, obiectivitatea, obiecticitatea – lucrul în sine – dialogul,

monologul şi însingurarea, melancolia, insul, grupul, moştenire istorică, contemporaneitate, influenţă, vecinătate mecanică, selecţie impusă de nevoile întregului social şi naţional sau de ideal, bunăvoinţă creştină – intenţie artistică şi realizare (artistul neîmplinit sub ideal – Leonardo da Vinci), realizarea intenţiei – subiectivism Rilke); metoda – calea – intuiţia, subiect – obiect, observaţia, ipoteza, judecata, experimentul, raţionamentul, adevărul, binele, frumosul, sacrul – eroarea, răul, urâtul, satanicul –, absolutul, relativul, devenirea, justul – injust, antinomia, aporia, paradoxul, sofismul, descoperirea, invenţia, libertatea, înlănţuirea, fericirea, nefericirea – morala stăpânilor și sclavilor, stilul dionisiac, nietszehean, creaţia – inspiraţia, iniţierea, trezirea, imitaţia, pseudocreaţia, perfecţiunea – autodesăvârşirea, iluzia, viaţa, moartea, nemurirea.

Trebuie să subliniez însă că substantivizarea are caracter aporetic – întrebarea constituind semnul sceptic al îndoielii pascaliene: deci termeni ai scării umane văzuţi mistic – nici axiologic, nici fenomenologie (prepredicaţie), nici e cu) ristică, ci gnoseologie constatatoare a limitelor limbajului omului autonom. Apoi, acest stil înlătură demonstraţiile, descripţiile inutile şi definiţiile, altfel spus, iluzoria artă a interpretării în care spiritul consumă fapte, forme şi limite, terminând în nimic.

Înăuntrul triunghiului: Dumnezeu, natura şi omul, în care revelaţia comunică omului lucruri învăluite în mister, limbajul este un vehicul raţional al omului supus eteronomiei, la nivel religios, adevărul, binele şi frumosul aparţinând transcendenţei, care izvorăsc substanţele, formele, modurile, dogmele şi normele. Altfel: timp, timp, efort, chin, speranţă goală, iluziile gloriei, înlocuirea sfântului cu eroul, nicăieri și moarte.

Legătura dintre lucruri este transcendent – primordială, la început fixându-li-se natura şi mişcarea, formulând în stilul determinist al lui Leibniz, adică nicio cauză reală în aparenţă; ceea ce a determinat conştiinţa teoretică a omului de ştiinţă corect să ancoreze în

«condiţiile fenomenelor» etc. Natorp). Constatând, descriind şi aplicând, omul scapă astfel, când caută, de neliniştea inclusă în întrebările: din ce cauză şi în ce scop? Aşa arată omul căutător ieşit din triunghiul amintit. În ordinea mistică n-au rost întrebările – problemele – care ţin de conştiinţa teoretică a omului autonom. Un sistem poate aluneca peste natura lucrurilor şi, în mod paradoxal, să fie util. Este «jocul științific şi estetic al aparenţelor», formulând în stilul lui Maurras. Căutătorul este caracterizat prin «incompletitudine formală» Gödel) şi neîndeplinirea dialectică – captiv al iluziilor devenirii. Misticul trăieşte lucid limitele omului singur sau în grup, când se depărtează de la Dumnezeu. Şi Nietzsche, care nu este ateu, ci «orfan de Dumnezeu», cum l-a caracterizat Gabriel Marcel, se supune actului inspiraţiei; în această stare nu decide, «primeşte», dar nu consideră starea aceasta ca o expresie supraindividuală a unei puteri supranaturale, deşi este stăpânit de «sentimentul divin al condiţionatului», de o putere care îi confiscă libertatea. Cu toate acestea se simte liber, o stare de fapt care-l stăpâneşte, neîntrebându-se de unde vine şi cine o dă.

Deşi revelaţia în sine este un mister care nu poate fi descifrat de omul întrebător, tocmai acest fapt îl îndreptăţeşte pe credincios să simtă originea şi natura ei transcendentă, raţiunea rămânând un simplu instrument transmiţător. Fără să întrebe, credinciosul simte «supranaturalul». Este fiorul mistic, forma afectivă a explicaţiei, cauzalitatea reală trăită. Nu există cale raţională spre Absolut, accesul fiind harul sau extazul religios. «Se aude, nu se caută; se ia, nu se întreabă cine dă atunci; un gând laminează ca un fulger în formă necesară, fără zăbavă – n-am decis niciodată» *Ecce komo,* cât de H. Schmidt). Credinciosul nu se întreabă, dar simte de unde vine inspiraţia, în om şi-n natură nestăpânind necesitatea, ci întâmplarea. Omul biologic se mişcă între teamă şi «instinctul puterii», sfidează divinitatea sau o ignorează, acceptă, la nivel umanist, din orgoliu, captivitatea naturală şi moartea absolută, trăind viaţa de

aici cu bucuriile ei trecătoare, întristându-l această lume aparentă numai în momentul morţii, «conştiinţa morţii şi a neantului distingându-l de restul vietăţilor».

Materialiştii, naturaliştii, panteiştii şi idealiştii practică jocul absurd între om şi «natura oarbă» care-i înghite. Misticii «introduc misterul în ştiinţe» Goblot). Ce înseamnă acest fapt? Misticismul scoate omul din înlănţuirea cosmică prin puterea transcendenţei care este adevărul, coborând prin credinţă imposibilul în om.

În acest context îmi amintesc de pariul lui Pascal: «Dacă Dumnezeu nu există, nu pierdem nimic, iar dacă există, câştigăm o lume». Credinţa nu strică, ci înalţă, ceea ce nu se poate spune despre ştiinţă. Escatologia creştină revelează ideea de om, identitatea speciei care nu s-a găsit istoric şi s-ar putea să nici nu se găsească în imaginara supraistorie; animalitatea nefiind un criteriu, iar «florile artificiale» ale ştiinţei neoferind unul valabil. Indemonstrabilitatea existenţei lui Dumnezeu nu atestă inexistenţa Lui, aşa cum indemonstrabilitatea axiomelor nu înlătură evidenţa şi valoarea lor gnoseologică şi axiologică. Ne aflăm în lumea certitudinii dogmelor, purtată de credinţă. Sofistica poate făuri unelte, dar nu conţine certitudini. Umanismul a transformat omul în captiv al plăsmuirilor sale şi mersul în jos, în lumea instinctelor, l-a făcut neom. Nu trebuie înlăturată lumea dogmelor religioase, prin situarea omului în limitele raţiunii şi experienţei sale, ale cărui plăsmuiri îi dau iluzia de cuceritor şi stăpân; în realitate el fiind un captiv neputincios, care nu ştie deplin şi se chinuieşte permanent să ştie.

Subliniez: religia este sediul adevărului, ştiinţa al utilului şi arta al plăcerii. Acest nivel al conştiinţei teoretice face sigur mersul omului în timp şi spaţiu, om «dirijat de finalitatea contrariilor tomiste».

□

Desigur, totalitatea primordială cuprinde, ca un ghem

imens, toate forţele aşa-zise istorice, substanţa universală fiind permanentă, invariantă: «Principiul permanenţei substanţei persistă în mijlocul schimbării tuturor fenomenelor şi nici nu scade, nici nu creşte în natură» Kant, cât, de Goblot), «Este adagiul antic: *Ex nihilo nihil*» Goblot). Formula care situează transformismul – saltul dialectic calitativ, la nivelul aparenţei. Formula aristotelică: «întregul premerge partea şi formula lui constantă, izvorâtă din forma pură a nemişcatului mişcător» şi «armonia prestabilită» a lui Leibniz sunt mai aproape de creştinism, pe care istorismul nu l-a putut infirma. Când totul devine, ne aflăm în absenţa oricărei legităţi, această anomie Dürkheim) făcând ininteligibile formele constante ale existenţei, potrivit exprimate în formula heideggeriană «originile viitoare».

Am consemnat aceste poziţii pentru a arăta că problemele – întrebările – nu duc la «inovaţii legice sau tehnice», ci la descoperiri, ele desprinzându-se din începutul întreg. Neliniştea întrebării, căutarea, aproximarea, rătăcirea, instabilitatea lumii interioare şi exterioare şi fazele istorice nu pot fi înţelese decât prin păcatul originar, dacă dorim o explicaţie. Altfel, nu ştim sau producem pseudoexplicaţii tot atât de absurde ca şi devenirea. Şi acum urmează trezirea, reflecţia, citirea fenomenelor, necunoaşterea permanentă a lucrurilor în sine de neliniştitul om întrebător, căutător singur sau în grup, cu mers nesigur, sau limitat în imensitatea cosmică.

Sunt câteva probleme care privesc poziţia omului în lume, probleme legate de definiţia lui: (l) este o fiinţă raţională, creată sau un produs al naturii? (2) poate fi gândit omul aprioric, deci anistoric? (3) dacă se acceptă principiul creaţiei şi eternităţii lui, cum explicăm devenirea şi moartea? (4) se poate stabili forma şi conţinutul începutului cunoaşterii?

«În forma cea mai joasă a văzului, omul distinge lumina şi întunericul – alternanţa zilei şi nopţii. Descifrarea începutului simţului cromatic s-a făcut însă prin studierea popoarelor primitive şi a copiilor, stabilindu-

se evoluţia sa prin exemplificări ca date istorice: Leonardo da Vinci (1452-1519) distinge prima dată patru culori principale: (roşu, galben, verde şi albastru); Newton (1642-1727) adaugă la acestea trei oranj, indigo şi violet). Un ochi normal distinge azi 160 nuanţe de culori» H. Schmidt). Întrebările de mai înainte şi datele istorice ţin de filosofie şi ştiinţă; iar punctul de vedere istoric trebuie să plece de la necunoaştere, ignorând facultatea apriorică a cunoaşterii. «Concepţia istorică şi conştiinţa teoretică a prezentului» Spengler, Sombart) nu duc la ideea platonico-creştină de om, neexistând nicio cale pentru descifrarea misterelor. Esoterismul este o iluzie, cum iluzie a fost iniţierea în misterele de la Eleusis. Iniţierea? Este umană. Revelaţia? Har... Pentru Thomas Reid (1710-1796), «senzaţiile şi percepţiile sunt reale şi totuşi misterioase». Niciun subiect autonom şi niciun mistagog nu dezleagă mistere. Acestea se primesc şi se comunică. În fond, la scară umană totul este învăluit în mister.

În stil blagian, omul este o fiinţă care trăieşte în orizontul misterului. Ieşirea? Revelaţia aici şi privirea dincolo. În acest context ţin să subliniez că «idealismul religios» produce confuzii de sorginte filosofică. Sediul adevărurilor religioase nu este subiectul speculativ, ci mistica; deci, misticismul exprimă gândirea religioasă; şi pentru că mă aflu în lumea problemelor, a omului întrebător, consemnez în continuare ipotezele lui.

Şi eu gândesc ipotetic, şi mă întreb şi întreb, la acest nivel, problema fiind umbra demonică a omului fără har. În fiecare om contemplator al vieţii şi lumii se desfăşoară procesul neîmplinirii faustice, acest joc demonic al faptei nerevelatoare. S-a vorbit de mirarea primordială, produsă de spectacolul lumii şi vieţii, ca factor trezitor al conştiinţei şi reflecţiei, al dorinţei «de a vedea şi de a şti», al «întrebării şi curiozităţii cunoaşterii lucrurilor», această nemijlocire stârnind scormonirea acestora, în vederea descifrării naturii, formei şi mişcării lor. S-a mai spus că «omul în copilăria lui istorică, a fost trezit pur şi simplu, fiind neîntrebător şi formulator incorect, sau «prelogic»,

«plăsmuitor naiv de mituri, cititor incapabil de abstractizare, de cunoaştere adecvată a fenomenelor», cum îl gândesc antropologii şi mitologii naturalişti Otfried Müller şi Levy Brühl care a renunţat la prelogismul primitivilor, fără ca logica să-l scoată din mentalitatea magică, deşi magicul este vecin cu raţionalul). Dacă miturile au apărut după mirarea trezitoare, au fost gândite şi ca «revelaţii ale naturii lucrurilor» Mircea Eliade), la care omul autonom, modern, n-are acces, gândirea lui ocolind lucrurile în sine, livrându-se cu pasiune aparenţei. Formă raţională a realului. Fie singur, fie în grup, nu poate proceda altfel. Acesta este stilul gândirii autonome, înghiţită fără urmă de natura oarbă, formele sale spirituale fiind măcinate dialectic. Da sau nu? Nu, ci «Da şi nu» Jakob Böhme).

Nu trebuie gândit numai bioistoric şi psihologic sau, mai precis, nu trebuie văzut numai cum îl văd istoricii, filosofii, mitologii, arheologii, antropologii, biologii, omul copilăriei sale istorice, fiindcă faptele cu care el marchează timpul şi spaţiul, ca şi faptele distribuite în faze istorice, nu revelează ideea platonico – creştină de om.

De ce a apărut omul şi cu ce scop? Ştiinţele şi artele autonome nu pot să răspundă. Omul istoric, care trăieşte iluzia autodesăvârşirii şi acceptă moartea absolută este o arătare absurdă. Real este eternul om religios. Înţelegerea religioasă a miturilor ca mesaje divine poate fi primită în formula platonică: «Cu cât mergem mai înapoi, ca atât suntem mai aproape de zei». Poate fi privită şi mirarea primordială la fel. Ca toate actele omului creat, acest mod de a gândi ne arată că adevărul este sacru, transcendent în esenţă, că omul n-are cale dialectică spre el, că nu poate fi fructul întrebării şi cercetării, ci al revelaţiei. Bineînţeles, gândit în stilul unei logici explicative, real – cauzală, nu formală, înecată în «condiţionismul» modern al lui Verworn, în care stăpânesc «fenomenismul pur», pseudocauzalitatea naturală şi autonomia iluzorie a intelectului.

Dacă omul singur nu are nicio cale spre adevăr, m-am

gândit care ar fi titlul celebrului discurs asupra metodei al lui Descartes? În loc de *«Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences»,* aşa: «*Discours de la métlode pour bien conduire la raison et chercher l'utilité dans les sciences».* Şi, când mă gândesc la inteligentul Voltaire care, criticându-l pe Descartes, a afirmat că acestuia natura i-a întors spatele, iar lui Newton i s-a oferit... Chiar dacă ar fi întrebat-o sau ar fi scormonit-o, nu ar fi aflat nimic. Pentru orice om cu bun simţ, este evident că natura se manifestă sub raport legic, ca şi lucrurile dinăuntrul ei, fie în repaus, fie mişcându-se. Omul nu poate citi legi naturale prin observaţie. Când Newton a fost întrebat cum a descoperit legea gravitaţiei universale, a răspuns: «Am fost inspirat».

De altfel, mirarea este inerentă omului, individului, produsă de impresii, de aceste procese senzorial-psihice care-l însoţesc ca nişte umbre reale şi misterioase, după Reid. Un lucru se poate spune: omul istoric se miră, se întreabă şi caută, întrebarea, această nelinişte a conştiinţei teoretice, înlocuieşte adevărul cu utilul. Însă, pe lângă presupusa autonomie eleată sau modernă a gândirii, s-a întâmplat, se întâmplă şi se va întâmpla mereu ca timpul şi spaţiul, în care se mişcă omul, să fie marcare de sacru – sărbătoarea şi templul – nu numai de profan, şi să existe oameni cu har, aleşi ai Divinităţii. Aşa apar cele două cetăţi ale Sf. Augustin, *civitas dei* şi *civitas sive diaboli,* care formează conţinutul istoriei. Întâlnirea omului profan, al umbrelor din grota platonică, cu cel iluminat, asemănător «celui de pe drumul Damascului» Sf. Ap. Pavel).

Mirarea întrebătoare a născut şi va naşte filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică în închipuirea omului religios, adică: utilităţi, plăceri, comodităţi şi rătăciri. Astfel, omul se întreabă în următoarele moduri: util, plăcut, comod, aproximativ, aporetic sau fals. Aşa se nasc problemele, sistemele şi disciplinele omului întrebător, etern rătăcitor.

Prin întrebare aceste idei: «Dumnezeu, libertate şi nemurire» coborând în omul autonom, scormonitor, sunt degradate la «nivelul ficţiunilor» Kant) sau înlăturate – alţi imanentişti – ca şi adevărul, binele, frumosul, sacrul şi satanicul. Este realul absorbit de aparent. Dogmele religioase sunt înlocuite cu pseudodogmele izvorâte din noua «divinitate» – materia – care a preluat apofanic atributele celei vechi, dar nu în sensul mistic al Absolutului; perfect în sine fiind «Cel ce este» Moise), necoborât prin atribute, sau, ca ideea platonică, «prepredicativă», şi, înecat în lumea sensibilă, multiformă şi schimbătoare.

Tot antimisticismul este cuprins în două poziţii filosofice: idealismul şi materialismul, cosmocentrismul şi antropocentrismul absorbind toate speculaţiile goale de real, toate rătăcirile celorlalte poziţii, gândirea omului autonom oscilând *Weltanschaulich,* sistem în ambele ipostaze alunecând peste univers: geniul lui Platon apare în sufletul lui mistic şi-n dialogul aporetic, acest proces spiritual arătând limitele intelectului speculativ, la nivel lobic, omul fiind gol de adevăr, lume şi frumos. Aşa apar sistemele filosofice, ştiinţele, artele şi tehnicile existenţei, întrebări, ipoteze, şi construcţii paranaturale, izvorâte din intenţia transformatoare a vieţii şi lumii, mod de cunoaştere şi acţiune, «omenesc, prea omenesc» Nietzsche), viziune a pseudo-– libertăţii. Limbajul este gândit, când izvorând din primordii – «originile viitoare» ale lui Hedegger – când din *natura naturans*, ca *natura naturala* Spinoza), sau pragmatic – istorică – joc dialectic al întâmplărilor – ca experienţă deschisă, ca izvor empiric al pseudolegalităţii – «logica aparentă a faptelor». Este mersul istoric al creaturii, care încearcă să explice sau să înţeleagă şi să înţeleagă fără ajutorul Creatorului.

Acest mers al omului în timp şi-n spaţiu «muşcat de inimă de şarpele «demiurgiei» Nae Ionescu) este sisifism, apreciat de Rickert. Raportat la adevăr este pseudocunoaştere, bucurie stupidă produsă de «iluziile progresului». Sacrul punctează timpul şi spaţiul,

păstrându-şi eternitatea – îmbărbătătoarea actualitate – acel prezent pur al lui Goethe.

Gândind la nivelul psihologic termenii: impresie, mirare, întrebare, reflecţie, metodă, căutare, concept, definiţie, sistem, procese, spirituale misterioase, adevărul fiind legat de mistica explicativă a cauzalităţii şi finalităţii în forma «raţiunii suficiente» a lui Leibniz, ne putem imagina geneza filosofiei, a limbajului ei revelator, transcendenţa fiind coborâtă în imanenţă, desfigurată apoi sau anulată prin reflecţie. Geografic, omul cel mai neliniştit de întrebări este cel asiatic şi cel european. *L'homme dépasse infiniment l'homme»* Pascal, cât, de Romano Guardini). Nu stabilesc priorităţi sau ierarhii spirituale între cele două continente, cum fac: Xenopol, Orfried Müller sau Windelband spre ex., ci constat neliniştea spirituală din acest spaţiu, ortodocşii – atemporali – şi eterodocşii – temporali – existând în ambele zone.

Desigur, în stilul lui Pascal «omul nu înţelege şi nu se poate înţelege singur, fiind insuficient. El este prin structură *ad deum creatus*... În ultimă analiză, ceea ce este definitoriu pentru om nu provine din natură, ci din Dumnezeu. Acest lucru nu poate fi dedus din lume, ci primit prin graţie. Adevărul asupra naturii omului, ce este omul, luminează înaintea originii lui, iar originea trebuie să se arate singură, neconstrânsă, prin graţie şi revelaţie». Pascal, văzut de Romano Guardini). Astfel, cauzalitatea nu mai operează în ştiinţa modernă, mutându-se în teologie, iar natura existând la nivelul experimentelor, concretului multiform şi limbajului teoretic, unitatea lumii este în mod firesc, Dumnezeu, extramundan şi personal; astfel, ordinea cosmică este inexplicabilă, ca şi originea vieţii şi lumii.

Filosofia este sau roabă a teologiei, sau a ştiinţei; este ciudată poziţia inspiratului Socrate, care a acordat filosofului privilegiul mântuirii, în timp ce prostia a

considerat-o o vină expiată prin metempsihoză. Ştiinţa şi tehnica sunt utile, filosofia ca artă şi arta sunt plăcute. Sunt depărtate de adevăr, lume şi frumos prin plăsmuirile închipuirii şi ale intelectului, prin întrebare şi căutare intenţională. Sub acest raport, toate disciplinele şi construcţiile umane se situează în «anticamera cunoaşterii», unde Rickert a situat trăirea, sau stând sub semnul caducităţii.

O definiţie a omului, în afară de graţie şi revelaţie, nu este posibilă. Filosofia şi ştiinţa se mişcă util, aporetic sau fals, exterior naturii umane, fără de care filosoful şi omul de ştiinţă se află în treabă. Pascal, om de ştiinţă, a fost inspirat când a găsit certitudinea şi pacea în Dumnezeul biblic. «Dumnezeul lui Avram, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeu al lui Jacob, nu al filosofilor şi învăţătorilor. Certitudine! Certitudine! Simţire! Bucurie! Pace. Dumnezeu al lui Iisus Hristos» (*Memorial*, cât, de Romano Guardini).

Realul, corelaţia, completitudinea, justiţia, adevărul, unitatea – «*coincidentia oppositorum*» Nocolaus Cusanus), absolutul, binele, frumosul, sacrul, atotputernicia, eternitatea sunt termeni care caracterizează Divinitatea absolută, *ens realissimum,* perfecţiunea de care vorbeşte Mântuitorul în *Predica de pe munte.* Perfecţiunea revelată misticilor aleşi şi primită de credincioşii purtători ai celor două lumi.

Omul singur se mişcă asimptotic spre Real şi în aspiraţia lui trăieşte neliniştea metafizică a naturii sale problematice şi a limbajului formal – util, comod, gratuit sau eronat. Este purtat de fluidul psihologic al contradicţiilor, aproximaţiilor, satisfacţiilor trecătoare şi erorilor. Captiv dialectic al «logicii faptelor, al pseudocauzalităţii naturale», el nu poate lega certitudinea şi pacea, liniştea religioasă a adevărului din *Memorial.*

Adevărul, binele şi frumosul în sine a fost contopit în

«ideea Binelui suprem» platonic, pe care unii au identificat-o ca prefigurare a divinităţii creştine. O definiţie a omului, a ideii de om, nefiind posibilă la scară umană, ne mulţumim cu caracteristici neesenţiale, reduse la patru forme axiologice: *homo sapiens, homo faber, homo ludens şi homo stultus.* Sunt forme neesenţiale, întrucât esenţele sunt egale iar lumea valorilor este ierarhică şi multiformă. Esenţializare axiologică? Mister pentru omul scormonitor, revelat aici şi primit dincolo. Fără revelaţie şi fără cele două lumi omul nu ajunge la adevăr sau, cum spune Bossuet, «Dumnezeu îi face pe cuceritori». Aşa cred c-a apărut ştiinţa ideilor, superioară şi chiar opusă ştiinţei autonome a conceptelor şi sistemelor.

Aşadar, certitudinea şi pacea religioasă din *Memorial* pot fi legate cu ştiinţa ideilor platonice, prezentate de Socrate în *Fedru*, privite de sufletele alese, în vecinătatea zeilor, în câmpia adevărului. Ştiinţa superioară celei imanent – conceptuale, a omului socratic, «ştiinţă a neştiinţei», a omului neasistat de zeu. Socrate n-a căutat conceptul, instrumentul gnoseologic şi practic al omului, ci a dorit să i se reveleze ideea, natura lucrului, considerată un dar divin, a cărui primire nu comportă nicio definiţie, ca orice lucru inspirat Conceptul poate fi considerat o «reflectare logică imperfectă a ideii», pe care omul o coboară la nivelul imanent al utiluiul, sau comodului.

Repet: adevărul nu se caută, ci se primeşte. Omul obişnuit, care nu depăşeşte logicul şi psihologicul, se îneacă în util şi plăcut. Neliniştea conştiinţei teoretice a aleşilor, a socratic-creştinilor, poate fi prinsă în termenii: Dumnezeu – adevărul, omul – primitorul sau căutătorul, societatea multiformă şi contradictorie, statul ca manifestare a ei, natura mută ca şi lucrurile din ea, vocaţia ca har, captivitatea cosmică, experienţa oarbă, limbajul exterior naturii lucrurilor.

Deciziile Divinităţii sunt misterioase; în lumea creştină ele sunt revelate Aşilor, comunicate nealeşilor, şi pe care aceştia le primesc sau resping, fie ca idioţi, fie ca satanizaţi.

□

În ceea ce priveşte adevărul divin, inchizitorul are dreptate, bineînţeles acuzaţia să fie întemeiată şi, în mod creştin, să nu se urmărească «pieirea vinovatului, ci îndreptarea lui», «Ereticul sau necredinciosul» sunt vinovaţi când propagă descompunerea. Aceşti zănateci «ştiu neştiind», se mişcă haotic şi nociv în lume, absolutizând iluziile lor, plăsmuirile închipuirii şi rătăcirile minţii şi ale simţurilor. Erezia şi necredinţa sunt fructele nocive ale căutării.

Ce a înţeles Dostoievski prin legenda marelui inchizitor: natura religioasă a adevărului – acest mesaj oglindit în ordine – spiritul vremii şi limitele omului raţional, explorator nelegitim şi sterilizant în transcendenţă. Ne închipuim ce s-ar fi întâmplat în acea vreme cu o toleranţă religioasă de «tip iluminist». Şi, cu toată vigilenţa ecleziastică, nu s-au putut împiedica ereziile etico-religioase ale «Reformei».

Evident, azi, în ţările pseudolibertăţii «de conştiinţă» orice nătărău înfumurat, şiret sau smintit, se mişcă arbitrar şi fără rost peste cele două lumi, necunoscând niciuna. Acesta este conţinutul biopsihic, biosocial şi bioistoric al umanismului: antropocentrism legic-iluzoriu, senzualism: «mâncaţi, beţi şi (vă) desfătaţi aici, după moarte nicio voluptate».

A realiza fericirea cu neantul, este de neimaginat. Când omul îl înlocuieşte pe Dumnezeu, spiritul lui este deosebit de corp şi practică morala «unei turme de porci», în limbaj ironic horaţian. Finalitatea? Oameni juxtapuşi mecanic, care se adună şi se desfac întâmplător în informul social. Finalitatea anarhică, astatală, a individualismului, «tirania canaliei de jos», cum spune un francez. Libertatea rău înţeleasă, opusă apolinicului nietzschean a «individului desăvârşit, liber de lege», ştiut fiind că nu există «libertate în afară de ordine». Când orgoliul omului scormonitor scoate filosofia din starea de

ancilla theologiae – ordinea s-a desprins din conştiinţa religioasă – filosoful părăseşte lucrurile divine – adevărul, binele şi frumosul în sine – sau le transformă după sistem, în «ficţiuni gnoseologice, morale sau artistice, sau în năluciri, inventându-se în căutarea naturii lucrurilor». Heraclit, care a folosit termenul *philosophus*); în «cunoaşterea existenţei sau a eternului şi nepieritorului» Platon); cercetarea cauzei şi principiilor lucrurilor Aristotel); «străduinţa spre destoinicia teoretică şi practi că, (stoicii); capacitatea raţională de a deveni fericit Epicureicii); «înţelepciune lumească al cărei organ este lumina naturală a raţiunii, opusă învăţăturii divine – teologia – care obţine înaltele sale adevăruri prin revelaţie» (creştinismul medieval); «o ştiinţă globală în formă raţională» Francis Bacon şi Descartes), «filosoful fiind un cercetător al conceptelor, un legiuitor al raţiunii umane, un dascăl al idealului» Kant, cât, de H. Schmidt).

Dacă privim omul ca o fiinţă creată, care nu-şi aparţine, şi deci, predeterminată, iar revelaţia ca singurul mod «de cunoaştere a naturii şi sediul transcendent al adevărului», ne dăm seama de valoarea gnoseologică a definiţiilor de mai înainte. Omul întrebător în imanenţă? Etern limitat. Omul profan care ne arată în științele, artele, şi tehnicile lui un mare gol de adevăr.

Antropocentricii, cosmocentricii şi dialecticii – căutători ai unor «corelaţi» între autonomie şi eteronomie – sunt inexplicativi, explicaţia ţinând «de cauza unică (de Dumnezeu), cauzele fenomenelor din natură fiind ocazionale» Malebranche). Nu-mi amintesc dacă Malebranche în cuprinsul lucrării lui: «*À la recherche de la vérité*», «caută sau primeşte adevărul», fiindcă explicaţia revelată lui este rezervată misticilor teocentrici.

Totuşi, el întemeiază certitudinea conceptelor matematice pe prezenţa lui Dumnezeu. În imanenţă filosoful speculează, omul de ştiinţă constată, face ipoteze sau aplică, artistul oglindeşte fapte sau imaginează, bineînţeles ignorând în mod autonom faptul că nu-şi aparţin, adică «liberi» în Dumnezeu sau captivi ai naturii.

Misticul teocentric, primitor al adevărului, este netulburat de mărginirea sa, fiind favorizat de divinitate. Concretul uman capătă sensul realului, adică certitudinea existenţei nesupusă devenirii prin nemurirea creştină – *Apokatastasis?* Nu. Marea înviere de la Judecata de Apoi. Toate definiţiile privind natura lui şi natura lucrurilor sunt nesemnificative, ficţiuni sau aporii, semănând cu jocul copiilor cu nisipul de pe plaja mării, vorbind în limbaj augustinian. O ştiinţă globală a vieţii şi lumii? Omul – filosoful legiuitor? Capacitatea lui de a descifra misterele existenţei naturii lucrurilor? Îndrăzneala, cu sediul în închipuire, se opreşte la mitul simbol al sfântului.

Omul istoric şi-a dat seama de limitele raţiunii sale: – în modul sceptic, obţinând negativ liniştea aparentă, ataraxia, apatia şi abţinerea – prin suspendarea judecăţii – adevărul fiind inaccesibil omului Pyrrhon); – în modul pesimist, prin anularea vieţii, care este expresie biopsihică a răului la formele «sinuciderii şi celibatului» sau metafizică a nezămislirii extinsă nelegitim de Schopeanhauer şi la sfinţenie; – în mod melancolic, al tristeţii din imaginea lui Albrecht Dürer. Modul mistic al rugăciunii, ascultării şi aşteptării harului divin, al revelării naturii lucrurilor – al esenţei lor – ne arată accesul misticilor la adevăr, inaccesibil spiritului autonom.

— Au şi primit, cum ne arată vieţile misticilor iluminaţi sau ale spiritelor inspirate, actualitatea perpetuă fiind materializată prin sărbătoare şi templu, care punctează timpul şi spaţiul.

Certitudini într-o lume în care nu există niciun adevăr. Un pustiu spiritual produs de plăcerea de pacifism stupid, de luptă oarbă pentru putere, de teama de războiul necesar, de orgoliul omului neisprăvit, cu foamea lui absurdă de spaţiu, haos tipic umanist. În acest spectacol dezgustător este înviorătoare perceperea inspirată a lucrurilor, înlăturându-se neliniştea produsă de semnele pe care le exprimă exhaustiv.

□

Limbaj şi lucruri? Limbajul lucrurilor? Omul autonom se mişcă între limbaj şi lucruri şi limbajul lucrurilor. Pentru mistic, prima formulă reprezintă inadecvarea semnelor la lucruri, iar a doua este iluzorie, fiindcă lucrurile tac. *Adecvatio intellectus et rei* a Sf. Toma d'Aquino trebuie înţeleasă mistic – vocaţional, adevărul fiind un privilegiu ai aleşilor, sediul lui, aici, fiind mistica.

Panlogismul stoicilor şi cel hegelian – *die Identitätsphilosophie* – este speculativ, fără acoperire istorică, cum ne arată evoluţia ştiinţei, fiindcă nicio construcţie umană nu înlătură imperfecţiunile tensiunii polare subiect – obiect. Astfel, adevărul nu poate fi dezvăluit panlogistic, panteistic, materialist, idealist, dialectic prin cei doi factori, om şi natură, care-l reflectă imperfect. Am vorbit de definiţia omului.

Definiţiile sunt precizări logice ale conceptelor. Nu s-a ajuns, la acest nivel logic, la natura umană, cum cereau scolasticii. Rămân: fenomenul om şi ideea platonică de om. Fenomenul se descrie, iar ideea platonică fiind «nepredicativă», ca orice esenţă, se descrie în scopul comunicării. Nu există definiţii esenţiale, esenţele necoborând la nivel logic, aşa cum lucrurile nu pot fi definite, fiind «prelogice» sau extralogice. Ele pot fi simţite şi imaginate mistic sau descrise util ori gratuit. Sombart explorează fiinţa omului, vrând să ajungă la conceptul de om şi, până la urmă nu rămâne decât această vagă caracterizare: «fiinţa umană apare în lupta dintre înlănţuire şi libertate, în care trebuie să se conserve» *Vom Menschen).* Poate omul singur să scape de entropie? Libertatea omului este «frânghia pe care aceasta coboară în întuneric», în limbaj creştin. Dacă o vastă informaţie a omului nici măcar n-a dus la nivelul logic al unei definiţii, înseamnă că omul este «o fiinţă necunoscută» Al. Carrel). Deci, nu se poate autocunoaşte şi nici autostăpâni; şi totuşi, toate definiţiile arată ceva din fiinţa lui.

Omul a fost astfel definit de vechii înţelepţi: omul este un animal raţional, «muritor» Sf. Augustin, cât, de W.

Sombart). Sau: «creatura bolnavă înăuntrul creaţiei» *Ibidem).* «Omul este un animal depravat» Rousseau cât, de W.S.). Definiţii.

Mi-a plăcut când va această formulă a lui Rozanov: «pe un umăr stă îngerul melancoliei, pe celălalt îngerul deznădejdii, conversaţia lor este viaţa mea». Stăpânirea forţelor naturii poate avea loc prin depăşirea ei, aşa-zisele «legi naturale», izvorâte din jocul între ontic şi logic, «fiind contingente» Boutroux), cei doi factori (omul şi natura) fiind luminaţi şi stăpâniţi din afara lor, cum am mai spus. Termenii: «panenteism și teocentrism exprimă stăpânirea naturii, la care omul credincios poate ajunge fără voia lui participând la ordinea transcendentă». Este adevărat că omul stupid preferă devenirea în locul certitudinii din lumea dogmelor şi-ncearcă să înlăture plictiseala prin agitaţia produsă de varietatea problemelor.

Omul visează, contemplă, intuieşte, imaginează ipoteze şi sensuri, explorează, judecă, dar fără har spiritul său nu atinge realul. Adevărul este primit de acea *«mens divinior» a lui Horaţiu*, este un mesaj transcendent. Omul poate cunoaşte cauzele lucrurilor? Nu mai există această prejudecată gnoseologică în ştiinţa inexplicativă a spiritului autonom, cercetătorul proceselor spirituale, sociale şi naturale dându-şi seama de limitele sale, cunoaşterea cauzelor însemnând situarea în absolut, adică «însuşirea flerurilor divine» pe care omul scormonitor nu le poate atinge. *«Felix qui potuit rerum cognoscere causae»* Vergiliu, *Georgicele).* N-a existat fericit neasistat de zeu. Nu trebuie să ne încurcăm în seducţii prometeice sau de limbaj, fiindcă nu există limbaj explicativ, iar construcţiile sunt fructe ale imaginaţiei înşelătoare. Cunoaşterea cauzelor înseamnă stăpânirea reală a forţelor naturii prin graţia Creatorului, cauză unică a totului și lucrurilor.

Trebuie să înţelegem bine termenii: gândire, intuiţie, imaginaţie, mitic, magic, raţional şi mistic, autonomie, eteronomie, spontaneitate, descoperire, invenţie creaţie, imitaţie, constatare, căutare, observaţie, raţionament,

metodă, procedeu, informaţie, model, iniţiere, inspiraţie, adevăr, lume, frumos, sacru, satanic, aproximare, precizie, exactitate, ideal, scop, aici, dincolo, libertate, necesitate, viaţă, moarte, nemurire şi mântuire. Şi, pentru a evita arbitrarul, absolutizarea şi conţinutul eronat sau iluzoriu, trebuie să situăm adevărul gnoseologic înăuntrul triunghiului: Dumnezeu, natura şi omul. Acest triunghi ne ţine treji în fluviul faptelor psihologice, în care se împletesc rătăciri şi utilităţi, inspiraţia fiind acoperită de minuni şi de căile labirintice ale iniţierii.

Filosoful se întreabă şi întreabă, transformând chiar fructele inspiraţiei în probleme. Întrebările lui au topit Olimpul, păstrat în sufletele mulţimilor. Se întreabă şi întreabă util, comod, gratuit, aporetic sau fals – pseudoproblemele. La acest nivel al conştiinţei teoretice, neliniştea lui seamănă cu a oricărui om care se miră privind un răsărit, un apus de soare sau un cer înstelat.

Raţiunea filosofului poate plăsmui simboluri eficiente în lumea aparentă pe care o aplică arbitrar asupra transcendenţei. El poate contesta realitatea, transformând esenţele din cuprinsul ei în «fantome ale creierului» Kant), neobservând că «subiectivizarea legilor mişcării planetelor în sistemul solar» al lui Copernic, pe care şi-a însuşit-o cu entuziasm în «metafizica cunoaşterii», este tot o «fantomă a creierului», chiar dacă dubla mişcare a planetelor din acest Sistem este reală. Este eroarea omului legiuitor al mişcării.

Întrebările filosofului pulverizează realul, transformă adevărul, binele, frumosul şi sacrul în ficţiuni utile, comode sau plăcute, ori dialectic, în aporii «Concretul senzorial şi cel logic» raportat la real, sunt echivalente, în sensul neesenţializării lor, dialectice, la nivel empiric şi logic funcţionând apariţia şi dispariţia, unităţile reale fiind transcendente, prin origine şi finalitate. Necesitatea în devenire? Când timpul, spaţiul şi infinitul se

materializează, jocul apariţiei şi dispariţiei se desfăşoară arbitrar, sub semnul dialectic al «realului imaginar», fiindcă tot ce devine nu este» Parmenide).

Astfel, unitatea şi multiplicitatea, cantitatea şi calitatea, esenţa şi lucrul termină în neant. Acest joc dialectic înlăturând pe Dumnezeu prin infinit este considerat real, iar fiinţa pieritoare este încărcată de demnitate prin participarea conştientă la el, ca-n panteismul hegelian. De la presupusa «mirare primordială», cu funcţia ei gnoseologică trezitoare, până azi omul singur n-a făcut niciun pas spre Absolut, aşa cum Faust, neliniştit steril, nu s-a apropiat cu niciun pas de infinit, Jocul lui magic nu i-a servit la nimic, desfăşurându-se sub cupola Absolutului, destinul omului legându-se în cer şi dezlegându-se tot acolo, cartea lui Iov în poem modern, cum a spus lordul Byron.

Sistemele sau şcolile filosofice autentice sunt necesarmente umanizate, fiind rezultate teoretice ale omului căutător în cele două lumi – «lumea inteligibilă este o lume a gândirii pure, *o lume ideală* (s. n.*)*, cu obiecte fictive în afară de lumea sensibilă, de experienţa posibilă» Kant). Sfera inteligibilă este logică, adică ideală, idealul fiind uman în esenţă. Goblot consideră ideile platonice ca aparţinând lumii inteligibile. Acestea aparţin transcendenţei supranaturalului, fiind reale, arhetipuri, modele perfecte la care gândirea «participă» vocaţional.

Schopenhauer le-a definit ca *«Urformen der Urkräfie»,* deşi în *Fedru*, unde Platon face teoria ideilor, aceste esenţe n-au formă şi nici culoare, distingându-se astfel de lucrurile sensibile. Inteligibilul poate fi ideal, idealul exprimând aspiraţia omului reflectat, şi deci nu trebuie confundat cu transcendentul, cu «supranaturalul», gândirea fiind sediul lui, putând fi coborât, util în «lumea sensibilă».

□

În definitiv, ce este filosofia? Este o ştiinţă umanistă,

a omului întrebător, care problematizează gnoseologic şi axiologic, încercând să depăşească jocul între ontic şi epic, cuprinzând ilegitim cele două lumi. Astfel, este produsul neliniştii omului autonom, ştiinţă imanentistă a întrebărilor, a problemelor izvorâte din aventura istorică a omului demiurg», al cărui orgoliu îi creează iluzia că poate constrânge lumea să i se dezvăluie şi că poate fi legiuitor al raţiunii sale» Kant), al vieţii şi lumii, devenind captiv al ei sau al ficţiunilor sale, ale acelui *«als ob»* kantian, bine înţeles de Vaihinger.

De ce s-a impus termenul de ambiguu? Pentru autonomia raţiunii problematizante. Poziţia omului întrebător în cosmos a determinat pe unii să considere filosofia ca «ştiinţă globală a vieţii şi lumii, a principiilor ca ştiinţă grecească». Vindelband a afirmat că filosofia este ştiinţă grecească. Cuvântul *«philosophus»* a fost folosit pentru prima dată de Heraclit: «un cercetător al naturii lucrurilor, literal: iubire de înţelepciune»; în acest sens fiind, desigur, folosit de şcoala socratică H. Schmidt).

Asia a cunoscut sisteme moral-religioase şi social-politice. Omul întrebător, coborând istoric, scormonind şi-a dat seama de insuficienţa permanentă a spiritului său. Alunecând filosofic peste viaţă şi lume, este când captiv al naturii, când al ştiinţei, când al artei, când al eului, opus spiritului omului de ştiinţă, util şi celui teologic, mântuitor. Dacă considerăm filosofia ştiinţă sau artă a omului întrebător al celor două lumi, cea de aici şi cea de dincolo, atunci aceasta priveşte conştiinţa întrebătoare a omului universal, și chiar dacă omul primeşte de sus ideile, noţiunile, principiile, ordinea morală şi faultatea raţionării, el filosofează.

Religia, ştiinţa, arta şi tehnica privesc acest om universal. Restrângând geografic «ştiinţa filosofică», o putem considera ca având origine asiato-europeană, în acest spaţiu fiind pregnantă mentalitatea spiritului filosofic, detaşat de puterea revelatoare a Divinităţii. În fond, filosofia propriu-zisă poate fi înţeleasă în jocul dintre ortodoxie – spiritul mistic, eteronom – şi eterodoxie –

spiritul raţional, autonom – căutător în cele două lumi, spiritul filosofic fiind eterodox. Istoria filosofiei consemnează acest spirit întrebător şi-n Asia. Aici interesează termenul problemă, adică «întrebarea nesoluţională sau insolubilă». Filosoful se comportă faţă de problemele insolubile la scară umană, în aceşti termeni: aporetic, indiferent sau negativ, declarându-le pseudoprobleme. De altfel, limita, incognoscibilul şi nonodimensiunea imanentă a cunoaşterii caracterizează acest spirit refuzat de Absolut. Căutătorul «alege şi alegând, rătăceşte». Această seducţie axiologică l-a determinat, cred, pe Tertulian să considere filosofii drept «patriarhi ai ereticilor».

Vrând-nevrând, omul întrebător, care acceptă devenirea şi limitarea perpetuă, este confruntat cu termenii: raţiune, imaginaţie, căutare, experienţă, intuiţie, inspiraţie, observaţie, raţionament, ipoteză, constatare, explicaţie, înţelegere, ineism, empirism, armonie prestabilită, cunoaştere posibilă. Putem reduce totul, gnoseologic vorbind, la termenii: creaţie, existenţă, limbaj şi comunicare. Este omul o fiinţă primitoare permanent a adevărului, binelui şi frumosului, revelate sau, primordial, deplină posesoare «virtuală a adevărurilor şi noţiunilor», cum l-a gândit Leibniz? «Omul este supus monadologic, ca toate monadele, unei armonii prestabilite, totul fiind guvernat necesar de monada primordială – de Dumnezeu – într-un univers raţional – logic, creat, iesfăşurându-se mecanic, strict determinist» (prezentat de H. Schmidt). Creaţionism cosmologic şi antropologic la nivel filosofic, răspunsuri inexplicabile la întrebările cunoştinţei teoretice. Cosmogonie, cosmologie, antropologie, psihologie, reale prin revelaţie, fictive prin căutare. «Ştiu neştiind» în mod autonom sau «ştiu real» în mod eteronom socratico-creştinii. Înfumuraţii «ştiu oricum», orbiţi de folosul pe care-l confundă cu adevărul. Omul religios îşi împleteşte mersul cu cel istoric aici şi se despart dincolo prin mântuire, aceasta fiind forma religioasă a adevărului. «Intelectualul este înzestrat cu forme – categorii –

actualizate prin experienţă» Kant, cât, de Goblot). De cine şi-n ce scop a fost înzestrat? Filosoful poate decide între termenii: Dumnezei natura şi experienţa ancestrală, opţiunea depinzând de credinţă sau de necredinţă.

□

Ce sens au termenii *apriori* şi *aposteriori*? «Cunoaşterea *apriori* înseamnă, în sensul obişnuit la Aristotel, cunoaşterea prin cauze reale; cunoaşterea *aposteriori* este cunoaştere din efecte. Tot aşa şi Leibniz identifică *«connaître apriori»* cu *«connaître par les cauzes»* H. Schmidt). Nu interesează însă istoricul termenilor, ci relaţiile spiritului autonom cu lucrurile, adică cunoaşterea raţională şi prin experienţă, «subiectul gnoseologic pur» Rickert). Erlebnistul lui Dilthey sau relaţia subiect-obiect. De aceea mă opresc la apriorismul kantian: «formele intuiţiei, spaţiul şi timpul, şi formele intelectului, categoriile». «Apriorismul la Kant nu are sens psihologic, ci pur epistemologic; nu este ceva ce premerge temporal existenţa, ci valoarea necesară și generală a principiilor raţiunii, care depăşeşte obiectiv orice experienţă ce nu-şi arată raţiunea în ea însăşi» Windelband, cât, de H, Schmidt). Apriorismul kantian priveşte formele intuiţiei, timpul şi spaţiul («estetica transcendentală») şi formele intelectului, categoriile («logica transcendentală»), nu «principiile raţiunii». Există ceva la nivel raţional sau intelectual «necesar, universal şi general valabil», inexplicativ, adică acauzal? «Cauzalitatea naturală este o obişnuinţă» D. Hume), cauzalitatea reală. Acest mister este «raţiunea suficientă», «cauza cauzelor», înţeleasă mistic, nu logic.

Omul nu poate explica, adică formula real, cauza, numai pe doi factori ai cunoaşterii; om şi natură, sau subiect – obiect, ci doar în triunghiul: Dumnezeu, omul şi natura, în care poate avea loc revelaţia. Omul în natură nu poate ieşi «din orizontul misterului» Blaga). Apriorismul? Construcţie spirituală iluzorie. Realul? Ideea platonică, arhetip transcendent la care omul «participă». Se merge

de sus în jos, spre aproximările predicaţiei: ideea, categoria, conceptul, judecata, raţionamentul şi, până la urmă, totul «stochastic», ieşirea probabilistică din «jocul întâmplărilor oarbe».

Fizica modernă a devenit inexplicativă, «acauzală», indeterministă, operând pseudostatistic omul singur în natură nedepăşind utilul sau comodul mintal. Justă situare gnoseologică a fizicianului actual. Fără revelaţia «Nemişcatului mişcător» a lui Aristotel, nu putem şti exact. Imaginăm simboluriutile, comode sau plăcute, facem semantică, căutăm sensuri şi semne, în limbaj, ne scufundăm în lucruri, scormonind, căutăm corespondenţe între semne şi lucruri, şi ne mulţumim cu comodităţile mintale şi utilitatea semnelor, tulburaţi de limite, infinit, nicăieri, neputinţă, boală, bătrâneţe şi moarte.

Mirarea primordială sau întrebarea? Care dintre ele a tulburat Olimpul şi natura? A putut omul singur să citească: substanţa şi forma sa, substanţele şi formele întâlnite, mişcarea şi transformarea, unitatea şi multiplicitatea, originea şi finalitatea, viaţa şi moartea, haosul şi ordinea? Toată istoria lui este un joc între sacru şi demonic Sf. Augustin), între starea lui de fiinţă creată de Dumnezeu şi făptură demonizată, captivă a întrebărilor nesemnificative sau fără răspuns şi a întâmplărilor oarbe. Trăieşte muritor în timp şi-n spaţiu şi se bucură de perspectiva infinitului care-l cuprinde şi-l absoarbe.

La greci, Olimpul «s-a topit raţional sub puterea negativă a întrebărilor», sub «forma sicativă a raţiunii» Burnet), cum s-a pierdut, sub ispita demiurgiei, paradisul, din care strămoşii comuni au fost alungaţi «tăindu-li-se calea spre pomul vieţii», cum neliniştea demonică a omului modern îl depărtează de adevăr, întrebările şi întâmplările despărţindu-l de el prin seducţia utilului şi plăcerii sau prin iluzia de legiuitor autonom.

Numai credinţa scoate omul din existenţial produs de întrebările fără răspuns care însoţesc libertatea şi înlănţuirea, viaţa şi moartea, întunericul aşezat peste fluviul psihologic inform al omului măcinat de nesatisfacţia

perpetuă acoperind utilităţile, şi tăcerile şi comodităţile trecătoare, «goană după vânt» *Ecleziastul).*

Nu este bine să taci înainte de aparenta tăcere, ci roagă-te, aşteaptă, comunică ce auzi şi ce vezi cu adevărat, fiindcă tâlcul existenţei ţi se revelează dacă eşti ales, iar dacă nu, primeşte ce este bun şi drept. Singurătatea este privilegiul sfinţilor. Misticul îndrăzneşte nelimitat, purtând în el certitudinea existenţei celor două lumi, perspectivă anulează «vastul câmp al iraţionalului», lumea fenomenală fiind cognoscibilă şi, neconţinând niciun mister, nu poate ascunde ce nu conţine. Misticul ştie că întrebătorul este închipuit autonom, monodimensionează arbitrar, ancorând în lumea de aici şi extrapolând ilegitim în cea de dincolo.

Încerc să prezint imaginea acestui întrebător presupus – autonom, al cărui spirit relativist se autolimitează, problematizând în limbaj abstract sau în imagine. În acest sens tot ce depăşeşte logicul său, mai precis, înţelegerea obişnuită, este «ininteligibil chiar dacă poate fi conceput: un fapt fără cauză, contingentul, arbitrarul, capriciul în natură, indeterminismul, şi, ca urmare, liberul arbitru, care sunt conceptibile, dar ininteligibile» Goblot).

Ininteligibilul este o ocolire sofistică a realului, mutându-se, în mod absurd, viaţa şi lumea în limitele raţiunii scormonitoare şi experienţa, aparent confirmată a ipotezelor de lucru, absolutizând aşa-zisele legi ale gândirii autonome, împletite cu «iraţionalitatea hazardului».

Tot în lumea problemelor se situează «vastul câmp al iraţionalului», al lui N. Hartmann. Acest gânditor se mişcă aporetic, în stil grecesc, în sfera iraţionalului şi contradicţiilor insolubile ale existenţei, discutând probleme insolubile pentru ele însele, exerciţiul dialectic urmărind rafinamentul conştiinţei teoretice.

Aporetica? De la Zenon eleatul până azi, aceasta arată limitele spiritului autonom care, fie singur, fie în

dialog, nu ajunge la real. Cum ajunge omul la real-adevăr? Asistat de Divinitate sau murind. Din dicţionarul întrebătorului consemnez câteva cuvinte fetişuri, cum le numeşte H. Schmidt: o) incognoscibila ((lui Herbert Spencer, prin care acesta leagă religia de filosofie, fără rost,» inconştientul ((lui Ed. V. Hartmann,» structură (O) configuraţie (O) complex (*O) Unknowablel O)* das unbewusste Gefüge (O) *Gestaltkomplex* ((». Tot aici se poate consemna «lucrul în sine» în formula fenomenalist – ambiguă a lui Kant, «cauză reală» a fenomenelor şi tot incognoscibil». La indiferenţa gnoseologică a lui Kant se adaugă poziţia fenomenalismului pur nietzechean» Ch. Andler), biodionisiac. Putem adăuga artiştii plăcerii gratuite – Gide, Wilde – subiectivii, ermeticii, naturaliştii, cinicii, absurzii și toţi care nu se lasă tulburaţi de dualismul spirit – materie, esenţă – fenomen, aici și dincolo. Filosofii, oamenii de ştiinţă şi tehnicienii nu depăşesc precizia utilă a limbajului. Faţă de ei, omul arhetip, «imagine a divinităţii», nu se îneacă în ştiinţa utili şi arta plăcerii gratuite, netulburat de inaccesibilitatea realului. Misticul «crede ca să cunoas că, Anselm de Canterbury, cât, de H. Schmidt).

Le vine greu idealiştilor, raţionaliştilor, materialiştilor, naturaliştilor, empiriştilor, criticiştilor, în fond tuturor căutătorilor, să considere filosofia, această «ştiinţă a lumii naturale», cum o numeau scolasticii, această artă, cum o numea Kant, ca fiind sediu al utilului, comodului, gratuitului, aproximării şi rătăcirii istorice, niciodată al adevărului. Le vine greu să considere indemonstrabilitatea axiomelor, ca limită a neputinţei umane, nu ca certitudine intuitivă a acestor principii. De altfel, atât intuiţia cât şi raţiunea ţin deopotrivă departe de adevăr temele omului întrebător. Exişti ceva pozitiv în gândirea scepticilor: conştiinţa teoretică a limitelor spirituale ale omului autonom. Este vorba de adevăruri care nu trebuie căutate în om şi-n natură. Sediul lor extramundan ne arată distanţa dintre mistic şi logic.

Şi acum problema: «întrebare nesoluţionată sau insolubilă», fruct al curiozităţii de a şti, transformată istoric în instrument al orgoliului autocunoaşterii şi cunoaşterii lumii. Problema nu este însoţită de har, această favoare a divinităţii neputându-se obţine de omul întrebător, «revelaţie luminând ca un fulger». Întrebătorul nimereşte – «unde dai și unde crapă» – rătăceşte, găseşte, este captiv al eului şi întâmplărilor, producător încântat de unelte de alimente, de îmbrăcăminte, de căi de comunicaţie, de locuinţe, de ateliere, de fabrici, şi de uzine, explorator trăind sub semnul neîmplinirii şi sub stăpânirea unui univers infinit, indiferent, sau finit, temător de epulzarea cantităţii de energie utilă lui, de entropie şi de moarte. Întrebătorul neliniştit poate fi prins în versurile lui Baudelaire:

«Sur l'oreiller du mal c'est Satan Trismégiste
Qui berce longuement notre esprit enchanté.
Et le riche métal de notre volonté
Est tout vaporisé par ce savant chimiste».

Lingvistica ne mişcă etnoistoric şi etnografic. Astfel, aflăm că termenul «problemă» este grecesc. O simplă curiozitate documentară, fiindcă limbajul, acest mister, nu revelează misterul apariţiei conştiinţei întrebătoare. Termenul grecesc se prezintă polisemic astfel: «obstacol, sarcină, întrebare, prognoză, subiect controversat» Bailly).

Repet că, terminologic, ordinea platonico-creştină e necesară, legându-se de ea existenţa eternă a omului integral, de peste timp şi spaţiu, cunoscător al valorii pur omeneşti, a întrebărilor şi formelor comode şi utile. Ea depăşind lumea întrebărilor. Propun: ideea, conceptul, lucrul, predicţia – judecata şi raţionamentul – şi imaginea, ca forme ale comunicării. Şi «Cine m-ajută să fac pasul? / Dar cântăreşte bine-ntăiul rând / Ca pana să nu fugă slove goale aşternând» *Faust,* trad. Lucian Blaga).

Şi, pentru a nu fi captivul limbajului, lucrurilor şi

faptelor, situez totul în triunghiul: Dumnezeu, natură şi om. Întrebarea şi fapta aparţin stilului sofistic util, comod, gratuit sau eronat, absenţa divinităţii depărtând omul de adevăr, înecându-se în el şi-n lucruri. Aşa cum s-a atribuit paternitatea termenului «filosof» Lui Heraclit, tot așa s-a spus că termenul «problemă» a fost folosit întâi de Democrit. Se poate însă afirma: prima întrebare care a urmat sau nu mirării, «a coborât omul în timp» Emil Cioran), producând o spărtură în ordinea necesară, căreia i-a urmat devenirea fără sfârşit. Pot fi înţeleşi dialectic: constantele şi variabilele în istorie, aspectele duale ale jocurilor: esenţă şi fenomen, lucrul în sine şi fenomenul, conţinutul şi forma, concretul şi idealul, logicul şi senzorialul, sincronicul şi diacronicul, mişcarea şi transformarea, apariţia şi dispariţia – mai ales în biologic şi biopsihic. Numai aceste exemple sunt suficiente pentru a arăta ce rezultă din întâlnirea acestor doi factori gnoseologici: om şi lucru.

Cunoaşterea acauzală a cantităţii şi calităţii unui lucru, în ansamblul natural al lucrurilor nu are caracter explicativ, ci, cel mult, constatator şi util. De altfel, tensiunea polară subiect-obiect relativează sistemele de referinţă prin imperfecţiunile logice şi senzoriale ale subiectului cercetător, acesta neputând reflecta realul – lucrul în sine fără în sine – fără har, el rămânând captiv concretului opac.

Ţin să subliniez aici că lumea misterelor nu se pătrunde prin iniţiere, ci prin aspiraţie: inspiratul, neaparţinându-şi «nu decide», cum a spus Nietzsche! Nu există rale volitivă spre adevăr, exploratorul autonom mişcându-se numai în concret şi util sau rătăcind. Explicaţia s-a mutat în teologic, îmbrăcând formele dogmelor, cercetarea şi dialectica oprindu-se la poarta Transcendenţei. Invarianţele şi axiomele sunt limite normale şi comode ale minţii, expresii ale neputinţei spirituale, structuri sau termeni care nu relevă niciun adevăr. Faţă de revelaţie, logica formală, metodologia şi dialectica pot fi întâmpinate sceptic-pascalian sau

acceptate cu credulitate de *homo stultus*, formalul util sau comod şi dialectica neavând nimic cu adevărul, criteriile formale şi materiale, «practicitatea justului uman» fiind iluzorii – «*Sophistiche Logik des Scheins*» Kant). Bineînţeles Kant ignorează valoarea practică a speculaţiilor sofistice, apreciate de Hegel şi de autonomiştii gândirii, de relativişti şi de cei care dizolvă tradiţiile conservatoare, cultivând o libertate imaginară.

În acest context trebuie gândiţi riguros termenii: teocentrism, concentrism şi antropocentrism; şi, pentru a nu rătăci, trebuie să situăm relaţiile dintre limbaj şi lucruri în triunghiul: Dumnezeu, natură şi om, triunghi în care pot avea loc revelaţia sau înţelegerea lucidă a termenilor: valoarea gnoseologică a semnelor, deosebirea între real şi aparent, necesitate constanţei în sinele lucrurilor şi libertatea reală, legată de Dumnezeu şi nemurire. Astfel, realul – adevărul – nu poate fi căutat, ci revelat aici şi primit dincolo.

Omul deşi este jenat permanent de stările sale comportamentale, le preferă obiecticităţii. Faţă de adevăr, bine şi frumos, în sine, omul vorbeşte tăcând, ca şi natura în mişcare. Starea autonomiei lui este bine exprimată în absurdul concludent, sub acest raport, în versurile poetului: «Pe o cale lungă, scurtă, / Se ducea un om venind. / Şi tăcând mereu din gură, / Nu ştiu ce bolborosind».

În dialogul platonic *Charmides*, Socrate face un joc subtil teoretic, aparent pedagogic, în esenţă transdialectic, omul, nici singur, nici în dialog neavând acces la adevăr. Maieutica, aici, nu mai «moşeşte» adevărul înnăscut, vocaţional, comunicabil, ci face o demonstraţie a vidului interior al omului fără har. Omul autonom poate formula definiţii ale conceptelor inducţiei sau deducţiei, a căror legitimitate este utilitatea, ştiinţa acestui om fiind legată cu ignoranţă, dacă o raportăm la adevărul transcendent în esenţă. Nefiind nicio cale umană spre adevăr, ci numai revelaţia, omul singur, predicativ sau intuitiv, fiind captiv în plasa simţurilor, are nevoie de Divinitate – Socrate caută

un Zeu – pentru cunoaşterea adevărului.

Mintea, simţurile, prezenţa lucrurilor stimulatoare, ale lumii din afară, dialogul cu semenii – societatea, trebuinţe, dorinţele, speculaţiile, proiectele, închipuirile, tot ce este legat de om, de ambianţă – de apropiatul faustic – şi de cosmos, mişcă omul între util şi eronat, între aici şi nicăieri, între posibil şi niciodată, între existenţă şi neant. Astfel, în istoria profană a ştiinţei utilului, a artei plăcerii şi a tehnicilor existenţei, nu există drum spre pomul vieţii, fiind tăiat de «şarpele Demiurgiei» Nae Ionescu).

Ce penibilă este comunicarea «necesară şi insuficientă» vorbită, scrisă, plastică şi muzicală, prin imperfecţiunile sunetelor, semnelor, culorilor şi substanţelor inadecvate naturii lucrurilor. În tinereţe dispreţuiam speculaţia metafizică, evitam mistica, adică depăşirea transcendentă a aparenţei prin revelaţie şi prin *Imitatio Christi,* şi consideram intelectul «activ» în sens aristotelic, scormonind în lucruri, rezultatul interpretărilor fiind conceptele. Împărţeam oamenii în inteligenţi şi proşti, inteligenţii gândind în concepte şi proştii înecându-se în fapte. Nu concepeam intelectul ca vehicul al adevărului revelat şi dogma ca formă a lui. La acest nivel logic situam socratismul. Nu eram preocupat de precizia gnoseologică a termenilor: căutare, oglindire, scormonire revelaţie şi ascultare. Desigur, când este vorba de adevăr, apar termenii: Dumnezeu, destin, eu, obiect, semn şi alţii – în consens sau conflict – «acel doi» al lui Nietzsche, cum am mai scris şi în altă parte.

Socrate se mişcă între ştiinţa imperfectă a conceptelor şi cea reală, a ideilor. Acestea din urmă nu pot fi căutate, intuite sau imaginate, ci revelate. Nu cred că are rost aici prezentarea problematicii presocraticilor şi postsocraticilor, filosofarea în sine fiind profană, filosoful propriu-zis ocolind lucrurile sfinte, sau, discutându-le raţional, le degradează, adevărul neavând sediul în om şi-n natură, cum constatăm în desfăşurarea omului autonom în

istorie, fiind înghiţit inexplicabil în timp şi-n spaţiu.

Mister, revelaţie, comunicare şi tăcere aparentă, aceştia sunt termenii gnoseologici ai misticii, sediu al adevărului aici. Toate formele «orgiei spirituale» şi iniţierii nu duc la adevăr, care este transuman şi transnatural. El vine spre noi prin har direct – sfinţenie – sau este comunicat de sacerdot. Nu mă gândesc la termenul atotcuprinzător al vocaţiei, ci la «chemarea pentru lucrurile sfinte». Prin izvorul său, adevărul este sacru şi mântuitor, fiind primit prin har, ceea ce înseamnă că inspiraţia nu poate fi înlocuită prin căutare şi iniţiere. Adevărul, ca mister revelat, ne arată limitele spirituale ale omului care nu ajunge la el întrebându-se şi scormonind natura. Raţionalitatea util-întrebătoare, rafinament sceptic sau aporetic – jocul gratuit cu problemele – şi rătăciri, formează conţinutul istoriei profane.

Antichitatea seamănă cu lumea modernă în sfera întrebărilor şi moravurilor, soluţiile moderne fiind mai numeroase şi mai utile. Azi, lipsa soluţiilor în lumea misterelor seamănă cu poziţiile sofiştilor, scepticilor, pragmaticilor şi cinicilor antici. Dacă ne detaşăm de limbaj, nu mai putem vorbi de neliniştea conştiinţei teoretice produsă de problemă, ca fenomen spiritual specific grecesc. Şi, definiţiile omului putându-se înmulţi după plac, cum spune Sombart, care nu acceptă niciuna, se mai poate totuşi formula una, privind omul european şi cel asiatic, fiindcă şi Asia are eterodocşi întrebători, Omul este o fiinţă care se întreabă şi întreabă.

□

Omul actual întreabă şi se întreabă util, comod, gratuit, aporetic şi fals, cum am mai afirmat, sau activează direct, luând decizii, aparent autonome, neipotetice, de multe ori absurde şi nocive. Deciziile, ipotezele şi explorările lui nu-l scot din sine, din societate şi din natură, rămânând învăluit în mister.

Cum se nasc întrebările? Omul istoric este posedat

de pasiunea întrebării, care-l însoţeşte ca o umbră. Acesta poate fi manifestă sau implicită, fiind definitorie pentru el o fiinţă întrebătoare. Trebuie subliniat că întrebările nu privesc realul, inspiraţia şi ordinea necesară, fiind legat de căutare. Prelungirea lor în afară realului constituie o extrapolare ilegitimă, omul singur neavând nicio cale spre el, fiind mereu limitat aici, în concret şi-n posibil. Trăieşte bucuria clipei faustice, a plăcerii şi folosului, cuprinse în imediat, sau visează la viitorul imaginar, în care se vede ieşit din suferinţă şi din înlănţuire, ba chiar nemuritor, consolându-se în mod absurd prin urmaşi.

Misterele sunt ocolite sau topite raţional, omul mişcându-se între orgoliul de legiuitor subiectiv – Copernic şi Kant – şi contopirea empirică cu lumea şi lucrurilor – înecul în natura iluzorie – Avenarius şi Mach. S-ar părea că ştiinţa modernă, prin «modelare», foloseşte «ipoteze de lucru», care pot lega «subiectul de obiect», intelectul activ aristotelic păstrându-şi o relativă autonomie faţă de concret. Bineînţeles, nici intelectul, nici experienţa, nici legate nu duc la adevăr, omul, care se construieşte şi construieşte nu depăşeşte utilul. De altfel, în tabloul dialectic al vremii noastre, «principiul contradicţiei» – da sau nu – este înlocuit de «da şi nu», formula adevărului iluzoriu, a cizmarului Jakob Böhme (1575-1624), precursor al lui Hegel. În această viziune, ştiinţa şi neştiinţa sunt echivalente. Cum se nasc întrebările?

Spontaneitatea

Omul trăieşte iluzia «activităţii libere, nu se simte prezenţa cauzei reale sau naturale», ceea ce înseamnă că voinţa lui nu este «predeterminată». Dar, dacă în actul spontan nu apar: cauza reală sau naturală şi nici întrebarea, după acest act apare întrebarea, firească la omul autonom, ca fiinţă întrebătoare el încercând subsecvent să explice: de ce, cum, când, unde şi-n ce scop, sau cel puţin să înţeleagă mecanismul logic sau psihologic.

Orice formă de manifestare spirituală sau fiziologică

a omului istoric, impune e întrebare sau mai multe întrebări. Şi acum «iluzia spontaneităţii». «Spontanul s-ar opune receptivului» Senzaţia este o receptivitate; intelectul este, după Kant, «spontaneitatea cunoaşterii sau facultatea pe care o avem de a produce noi înşine reprezentări» Goblot): «Intelectualul pur, opus sensibilităţii, este principiul formal şi sintetic al oricărei experienţe prin mijlocirea categoriilor» Kant, cât, de acelaşi). Aici este locul să amintesc de acea «revoluţie copernicană» în metafizica cunoaşterii kantiene. Aşa cum Copernic «a mutat mişcarea aştrilor în sistemul solar, în cercetător; punând sistemul în repaus, eliberându-l de observaţia înşelătoare şi transformându-l în legiuitor subiectic al mişcării, tot aşa Kant, imitând imaginarul spectator al cerului, pe Copernic, s-a detaşat aprioric de subiectele contemplate, cunoscându-le raţional experienţa confirmând sau infirmând «elementele raţiunii pure».

Actele cunoaşterii lui Kant nu sunt legate numai de «subiectul gnoseologic pur» Rickert), ca la Copernic, apriorismul lui fiind întregit de «experienţă». Gnoseologie în care se împletesc: raţionalismul şi empirismul, cu predominarea aprioricului, «experienţa fiind oarbă», natura trebuie să fie întrebată de «raţiunea goala», dându-i conţinut, sistemele de referinţă având în centru subiectul cercetărilor, «fenomenele înţelegându-se prin situarea lui în experienţa deschisă». Încercare de sinteză gnoseologică întemeiată pe doi factori: om şi natură, care nu poate duce la adevăr, acesta putând fi obţinut în triunghiul: Dumnezeu, om şi natura.

Planck n-are nevoie de tabla categoriilor orânduitoare a experienţelor, iar Simmel le înmulţeşte prin «fluviul infinit al nuanţelor». La Leibniz «intelectul şi sensibilitatea, sufletul şi corpul stau sub semnul armoniei prestabilite, substanţele simple – monadele – mişcarea şi transformarea fiind predeterminate». O ordine necesară, un determinism propriu-zis, mistic-creaţionist netulburat de neliniştea utilă şi sterilă a întrebărilor. Misticul «percepe lucrurile şi le înţelege în mod necesar». Desigur,

primordiile mistice sunt evidente, ca adevărurile credinţei, ele fiind opuse celor fals-naturale, ale căror: nicăieri, nicicând şi nicidecum sunt puse dialectic intelectului arbitrar şi experienţei deschise. Citirea logică sau fenomenologică a vieţii şi lumii nu depăşeşte utilul, comodul şi gratuitul. Subiectul cercetător nu poate cunoaşte în mod necesar, la Adevăr ducând revelaţia, omul singur depărtându-se de natura lucrurilor, fiind permanent tulburat de întrebări şi limitat de «natura oarbă» Kant).

Trebuinţa înţelegerea biologică a «structurii şi actelor omului ca expresie a materiei vii organizate», situarea lui în biosferă, legarea teoretică a «anorganicului organicului şi psihicului neurofiziologic, biofizic, biochimic, biomecanic, biometrie, biocibernetic – modelarea analogic – matematică a sistemelor vii – această «maiestate materială a lumii», reflectată în om, se cheamă animalism. Indiferent de ce spune un mistic creştin despre corp şi suflet, aceasta, fără să ignoreze rezultatele cercetărilor de mai sus, nu pierde din vedere viziunea escatologică a omului integral, nemuritor, viziune legată de existenţa celor două lumi. De asemenea, el ştie că purul la scară umană se cheamă sfinţenie.

Necesitatea este categoria modală a legilor «expresii eteronome» ale naturii lucrurilor, aparenta lor constrângere fiind condiţia ordinii, în care «triumfă autonomia veritabilă» M. Blondei) prin constanţă şi «participare constantă» la ele – determinism propriu-zis, ca o condiţie a libertăţii, mistic înţeleasă, nu panteist, ci panenteist «Individul, socialul şi umanul», aceşti termeni contradictorii, implicaţi în norme, ne arată nu numai relativitatea lor, ca plăsmuiri arbitrare ale intelectului omului stăpânit de împliniri şi de pseudoidealuri, ci şi de insuportabila lor instabilitate, o colecţie sterilă a dezordinii.

Termenii omului autonom: întâmplarea, practicitatea fictivă sau aleatorie – pragmatism – meliorism Spencer). Optimismul, normativitatea izvorâtă din întâmplare şi din intelectul permanent îndreptător, ancorat în sfera

posibilului, pesimismul – *taedium vitae* – dezgustul – şi destinul orb, înlocuitor al luminii Raţiunii divine, creatoare şi orânduitoare. În ordinea necesară, catastrofele sunt aparente, având rol trezitor, iar rătăcirile istorice ale omului sunt forme ale satanizării lui, care punctează profan timpul şi spaţiul, alături sau opuse punctării sacre a sărbătorilor şi templelor.

Omul inspirat reflectă realul, căutătorul nimereşte sau rătăceşte. Autoconstructor imaginar sau imitator imperfect al naturii, acceptând în mod absurd să fie înghiţit de ea, cum am mai spus. Necesitatea cuprinde: înclinarea naturală, mobilurile – momente psihice afective – motivele – reprezentări pure ale intelectului, cum sunt ideile» Goblot). Nu accept formula acelui «determinism psihologic ireductibil mecanic» (acelaşi), ci necesitatea ca «predeterminare divină a voinţei». Necesitatea cuprinde de asemenea sistemul de trebuinţe individual şi colectiv, cât şi voinţa social-politică de a le armoniza. Trebuinţele sunt gândite, de obicei, psiho-fiziologic, sociologic, sociometric, economic, econometric, biologic, biometric, social-politic, în sens etnic. Întrebarea – problema – mută acest pseudodeterminism în lumea valorilor morale, axiologie imanentă tot atât de imperfectă ca şi el. În imanenţă: determinismul, întrebarea şi morala laică nu depăşeşte «lupta darwinistă pentru existenţă», această depăşire fiind posibilă în spiritul evanghelic care coboară Absolutul în om.

Omul se salvează sub semnul mântuitor al perfecţiunii divine. Altfel se chinuieşte biologic sau prin construcţiile lui imaginare. Reacţiile individuale şi oriective, produse de nevoi, îmbracă forma acţiunii directe, sau indirecte, întârziate de întrebări şi soluţii. Joc între revoltă şi acţiunea disciplinată. Omul se mişcă între «înclinarea naturală şi datorie», aceasta din urmă fiind o formă iluzorie a «autonomiei normativ-morale a subiectului legiuitor» Kant), între normă sau dogmă şi desfăşurarea informă, necugetată, afectivă sau senzorială. Impulsul, atitudinea şi reflecţia omului autonom nu explică nimic.

Repet: depăşirea naturii animalice a trebuinţelor nu poate avea loc prin întrebări şi soluţii, prin aceste adaosuri tulburătoare ale conştiinţei teoretice, ci prin conştiinţa moral-religioasă. Bărbăţia activ aristotelică a creştinului şi mila lui au caracterizat un om nou al începutului, în esenţă omul religios etern al iubirii de la Cina cea de Taină, ales, situat ierarhic şi slujitor al semenilor prin chemare divină. În ordinea creştină, sacerdotului înnobilează toate valorile şi profesiunile, interesul şi opacitatea fiind înlocuite de pasiunea slujirii. În afară de această ordine? Jungla! În ordinea creştină conducătorii şi conduşii, învingătorii şi învinşii, prietenii şi duşmanii sunt supuşi aceloraşi porunci. «A înţelege tot, înseamnă a ierta tot». Această perspectivă situează religia creştină în absolut, greu de practicat, cum a constatat Gandhi.

Dorinţa

Nimic real explicativ, esenţial la scară umană. «Nu există definiţii nominale şi reale», Wundt, cât, de H. Schmidt), limbajul autonom fiind exterior realului, naturii lucrurilor. Nici «definiţii esenţiale şi accidentale descripţii» Goblot), pentru acelaşi argument. Intuitiv sau raţional, omul autonom nu depăşeşte imaginea, semnul sau descripţia exterioare lucrurilor, utile, gratuite, eronate şi chiar nocive. O definiţie: «omul este o fiinţă care percepe lucruri şi le descrie», e aparentă, nu reală. Încep cu o definiţie gratuită: «Dorinţa este o înclinare sau tendinţă însoţită de reprezentarea unui obiect, scopul tendinţei… A *dori* înseamnă a suporta influenţa lucrurilor, a voi înseamnă a se stăpâni. Dorinţa este, după Kant, o eteronomie, iar orice voinţă veritabilă este o autonomie. Distincţia voinţei şi dorinţei nu este, în fond, decât problema liber-arbitrarului Goblot).

Liber arbitru imanent? Simplă constatare inexplicabilă, ca hazardul şi cauzalitatea naturală, speculaţiile omului singur neputând înlătura imperfecţiunile ficţiunilor şi reflexelor sale.

Adevărul uman este paralel cu realul, acesta existând, cunoaşterea lui fiind posibilă prin revelaţie. Cum se manifestă dorinţa în acest «animal raţional şi muritor?» Sf. Augustin), al cărui spirit este captivul simţurilor, care ni-l arată şi ca un pachet reflexologic? Opţiunea îl eliberează din captivitatea lucrurilor şi simţurilor? A voi nu este acelaşi fenomen cu a dori? «Dorinţa bună, dorinţă conformă voinţei lui Dumnezeu, bună inţenţie» Littré). Desigur, există şi un lumesc oglindit în dorinţa ca formă hedonistă a existenţei: «Prin lume am ţinut-o, goană /Şi apucai orice plăcere, / Ce nu-mi plăcea, lăsai în pace, /Ce îmi scăpa, lăsam să treacă /Şi am dorit din nou şi cu putere, /Şi am dorit mereu, cât zece. /... Spre dincolo nu este zare, /Nerod cine-ntr-acolo cată. / Închipuindu-şi că-n tărie / Fiinţe – asemeni lui să fie» *Faust,* trad. L. Blaga).

Dorinţa, ca poftă, seamănă cu trebuinţa, ca intenţie elevată capătă sens spiritual, mergând până la sfera religioasă. Izvorâtă din insatisfacţie, capătă formă faustică, sau donjuanescă. Sub forma capriciului: «Voinţă subită care vine fără niciun motiv. Fantezie, gust pentru cineva sau ceva» Littré).

Omul este un fluviu de imagini produse de fiinţe, de lucruri, de modă, stări subiective iraţionale, care vin şi pleacă, o curgere, când plăcută, când supărătoare, din care iese prin jocul variat al contrastelor, joc prin care încercă să înlăture neliniştea tragicului omul Renaşterii italiene, cum a spus De Sanctis.

Dacă întrebările afectează trebuinţele, eu atât mai mult sunt îndreptăţite în sfera dorinţelor, care pot fi corectate raţional. Nu trebuie uitată scara umană, când ne situăm la nivelul luminii naturale raţiunii şi al întrebărilor izvorâte din ea. Omul întrebător nu se poate autodesăvârşi.

Închipuirea

Kant afirmă că «omul are capacitatea de a plăsmui reprezentări», dar «creierul lui plăsmuieşte şi himere». Câmp neconcludent al autonomiei spiritului, explicaţia

ţinând de real, ca mister. Dar, procedez constatator, neputând altfel, în înregistrarea mecanismelor psihice. Dacă construcţiile deductive – logic-matematice – nu comportă un control raţional, decât dacă sunt false ca limbaj, formal contradictorii, şi, deci, incomode mintal şi inutile, sau, prin raportare la real, necuprins la acest nivel, cele inductive şi cele imaginare impun un control cartezian, fiind situate istoric în experienţă şi-n sfera întrebărilor. Problematizarea este legată de om şi de timp, om situat în afară de formele comode ale gândirii, forme presupus-pure şi presupus – autonome, şi în afară de real.

Astfel, din spiritul uman pot izvorî lumi imaginare, ipoteze de lucru, forme presupus-pure, utile teoretic şi practic, monstruozităţi morale sau estetice, absurdităţi, modalităţi ale spiritului autonom care se mişcă între formal şi empiric, între concretul opac şi fantastic, între util şi gratuit, între succes şi eşec, între autenticul existenţial şi epicul coercitiv; toate aceste forme, fiind deopotrivă depărtate de real, de natura lucrurilor, omul autonom trăind voluntar şi eronat în «anticamera cunoaşterii», în care Rickert situează trăirea, nu şi actele raţionale şi volitive.

Fantasticul şi ocultul, prin semne şi reprezentări, sunt asemănătoare, forme ale spiritului autonom, relativizând şi «îmbogăţind» aparent cunoaşterea, stări psihice/imaginare rătăcind gândirea mai mult decât aparent – trezitoarele întrebări; ştiinţa şi paraştiinţa fiind echipolente, neexistând adevăr, bine şi frumos în sine la nivel psihologic, logic şi estetic.

Nici metafizica aristotelică, nici cea actuală nu au acces la «Absolut, cum se crede uneori». Mutată în natură, alături de fizică de Bacon, pentru o mai profundă cunoaştere a acesteia, devine imagine a acesteia. De altfel, magicul nu depăşeşte omul şi natura, ca şi raţionalul, omul încercând să se stăpânească şi să stăpânească neieşind din sine şi din natură. Nu există mistere în om şi-n natură, ci necunoaştere completă încă. Bineînţeles, adevărul este transcendent în esenţă, cum am mai spus. Totul există şi se

desfăşoară sub cupola Cerului inaccesibil minţii. Când omul are conştiinţa supranaturalului, capătă cunoştinţa limitelor raţiunii, închipuirii şi simţurilor sale. El nu se mai întreabă dacă poate cunoaşte natura fără rest, cum s-au întrebat filosofii şi oamenii de ştiinţă, fiindcă, chiar dacă ajunge s-o cunoască în întregime, nu atinge Absolutul.

Faust ilustrează că omul, «acest ghem de întrebări» cum am spus într-un prolog, nu se poate salva singur, raţionalul şi magicul nu l-au putut scoate de aici. Este adevărat că faptele lui petrecute sub conducerea spiritului mefistofelic, nu-l îndreptăţeau la mântuire. Absolutul, fiind intangibil aici, ne fereşte de absolutizări.

Desigur, întrebările ating plăsmuirile închipuirii, mijlocind un control raţional, impus de comoditatea mintală şi de eficienţă. Nivel uman. Jocul «între ideal şi chinul terestru, între lumina pură şi ochii muritori» poate îmbrăca şi forma artistică, ca-n poemul «Spleen şi Ideal» de Baudelaire, în care «poetul lucid se mişcă elevat între limbajul florilor şi lucrurilor mute, între rugăciune şi dezgust», acest joc ţinându-l legat de «ochii muritori» care-l împiedică să mute idealul în eul rugător.

Rugăciunea este un mister având izvorul Sus, nu jos, la scară umană fiind o cerere sau un paradox. De altfel, începând cu metafizica şi terminând cu tehnicile existenţei, intrăm în lumea neliniştitoare a construcţiilor umane, a valorilor şi întrebărilor, a iniţierii, a «judecăţilor de existenţă şi a judecăţilor de valoare» Goblot). Acest autor consemnează concepţia filosofului maghiar C. Böehm, «care distinge între ontologie – ştiinţa realului – şi axiologie – ştiinţa valorilor». Orice formă a ştiinţei sau a moralei omului căutător nu atinge realul; la acest nivel întâlnim aparenţa, conceptele și sistemele sau adevărul, binele şi frumosul, care izvorăsc din Divinitatea dantească, «ascunsă sub propria lumină» întorcându-se în aceeaşi putere.

Idealul religios coboară prin morala raţională, prin metafizica moravurilor, în omul istoric, purtător de plăceri iluzorii şi scopuri instabile, gol de adevăr, bine şi frumos,

categorii transcendente în esenţă. Conţinutul lui spiritual? Neliniştea metafizică produsă de neîmplinire, devenire, probleme insolubile, suferinţă, rătăciri, absurditatea idealizărilor şi absolutizărilor, «iluziile progresului» G. Sorel), moarte şi neant. Istoria? «Rătăcire» Heidegger). Omul demiurg absorbit de timp şi spaţiu.

Mirarea?

Divinitatea creatoare este înainte de lume şi peste lume. Omul creat a apărut în lume, situat în triunghiul: Dumnezeu, lume şi om, desfăşurându-se în istoria sacră şi profană, în cele două cetăţi augustiniene: *Civitas Dei* şi *civitas terrena sive diaboli.* Astfel, omul poate fi gândit: eteronom şi autonom, ortodox şi eterodox, liber şi predeterminat, – libertatea fiind calea încărcată de încercări a mântuirii, cale străbătută însă glorios de sfinţi, sau frânghie pe care coboară în întuneric nechemaţii, cum s-a mai spus.

Strălucirea omului creştin constă în alegerea drumului drept *în* lumea ispitelor. Limbajul lui? Substantivizare şi predicaţie. Oricum privim omul, îl întâlnim în termenii: lucru, trezie, impresie, inspiraţie, căutare, nume, semn şi comunicare, fiind situat în lume şi între semeni, având facultatea s-o cunoască şi să-i cunoască. Creştinul cunoaşte prin iubire, care-l leagă de Absolut, Legea cea Nouă, în porunca Mântuitorului.

Sunt două momente semnificative privind trezirea omului în timp şi-n spaţiu, adică începutul istoriei profane, al celor doi factori alcătuitori ai acesteia, omul şi lumea, mai precis, omul în lume, captiv când al eului rătăcitor în opoziţie cu lumea şi cu oamenii – antropocentrism – când al cosmosului – cosmocentrism – când al semenilor – sociocentrism; unul mistic – biblic – şi altul laic – filosofic…

Un început revelat şi altul imaginat, al acestei treziri, hotărând formele, conţinutul şi valoarea cunoaşterii umane, rătăcirile istorice ale omului depărtându-l de adevăr, bine şi frumos, şi făcându-l un «pelerin spre

Absolut» Leon Blois).

Istoria profană: foloase, plăceri, erori şi chinuri. Istoria sacră: revelaţia adevărului, binelui şi frumosului, acestea putând fi primite, nu căutate. Viziune teocentrică. În viziunea biblică, momentul pseudotrezirii, al reflecţiei, este ispita, oglindită în dialogul femeii cu «şarpele demiurgiei» Nae Ionescu), această origine demonică a întrebării. Orice meditaţie autonomă este tulburată de întrebări, care determină soluţii utile, comode, gratuite sau eronate, omul singur fiind captiv stochastic al întâmplării.

Există o ştiinţă a relaţiilor dintre oameni: sociologia. Termenii ei: sediment, concept, trebuinţă, înlănţuire instinctivă sau metodică, psihologie plauzabilă, lege psihologică, problematică, existenţă social-psihologică, istorică, istoria ca ştiinţă psihologică, necesitate psihică a evoluţiei, motivaţiile psihice: sentimentul, conceptul, trebuinţa, interesul, necesare înţelegerii socialului, ca ştiinţă psihologică, opusă haosului întâmplărilor din spaţiu, totul petrecându-se însă psihic Simmel, *Soziologie).*

Rigoarea legilor sociale şi naturale, adică imperiul necesităţii, nu are sediul în om, în societate şi-n natură. La aceste niveluri totul este problematic sau haotic, cum spune şi Simmel. Faţă de adevăr, omul istoric se află permanent în impas, în imanenţă: apriorismul, psihologismul, sociologismul şi naturalismul, ca poziţii teoretice, raportate la adevăr ca ideal, nu alcătuiesc o ştiinţă a omului. Sunt ocupaţii inutile, aporii sau rătăciri. De ce se nasc oamenii, se luptă pentru existenţă, se concurează, se ajută, sunt inegali, suferă, se îmbolnăvesc, sunt limitaţi şi mor? Aici a apus omul istoric, fiind permenent în luptă şi ros de îndoială, constatând, aproximând, rătăcind şi descriind, necunoscând deplin. În explorările lui află cum apar fenomenele de mai sus, lipsa explicativă în devenirea opacă având o singură motivaţie: păcatul originar ca izvor primordial al istoriei. Motivaţie paulinică.

Desigur, forma ispitei primordiale este încercarea

omului de a se îndrumnezei prin cunoaştere, curiozitate, orgoliul îndemnându-l să ajungă egal cu Dumnezeu. În umanism, acest orgoliu al perfecţiunii la altă formă: înlocuirea lui Dumnezeu cu omul perfectibil.

Contemplând spectacolul vremii noastre, par de neînţeles termenii politici aristotelice: «egalitate», libertate, majoritatea suverană, prudenţa şi înţelepciunea guvernanţilor, supunerea şi încrederea cetăţenilor – constituţionalitatea – legalitatea fundamentală şi stabilă – «cele, trei puteri în stat – garanţie a legalităţii». Evoluţia a stabilit înţelepciunea şi prudenţa guvernanţilor, ascultarea şi încrederea supuşilor, în locul ordinii instalându-se o stare haotică de fapt, când manifestă, când ascunsă, care poate fi prinsă în termenii aristotelici: demagogie şi tiranie. Mai există doi termeni politici aristotelici: moderaţiunea şi viţiul în formele de guvernământ: «Regalitatea, spre exemplu, se menţine prin moderaţiune… Viţiile pe care le are însă democraţia extremă se regăsesc şi-n tiranie. Femeile libere să-şi trădeze bărbaţii şi sclavii să-şi denunţe stăpânii, sunt foarte buni prieteni ai tiraniei şi demagogiei, tiranul neavând teamă de femei şi de sclavi, care trăiesc după placul lor» Aristotel, *Politica*, trad. Şt. Bezdechi). Există o invarianţă a virtuţilor şi viciilor. Nu este vorba de număr, ci de prezenţa lor permanentă. Creşterea viciilor este consecinţa laicizării, în care se întâlnesc cei doi factori biomorali şi gnoseologici: omul şi natura. În mod filosofic, trezirea reflecţiei, a conştiinţei cognitive, este mirarea. La nivel psihologic, în absenţa revelaţiei, este greu de presupus apariţia mirării în timp şi-n spaţiu, ca primul act trezitor al reflecţiei.

Filosofia şi ştiinţa problematizând inexplicativ, nu pot răspunde la întrebările: de ce şi în ce scop? Sau bâjbâie ipotetic în omul determinat în timp sau în natură fără început, mai precis bâjbâie în materie. La nivelul conştiinţei teoretice actuale, filosofia şi ştiinţa nu pot spune când şi unde s-a produs fenomenul mirării primordiale. Psihologia şi fiziologia nu pot ieşi din câmpul

faptelor privind evoluţia sufletească şi senzorială. Ipotezele filosofice şi ştiinţifice privind primordiile şi evoluţia sunt simple curiozităţi gnoseologice. Se poate presupune o mirare primordială ca trezire a sufletului gânditor prin extrapolarea ilegitimă, raţionamentul analogic putând să înşele, el operând pe ideea actualităţii perpetue a reacţiilor umane. Numai că, cunoaşterea filosofică nu poate evita termenii: poeticul, empiricul şi diacronicul, decât prin absolutizarea unor stări necunoscute sau imaginare. Invariantele sunt mistice nu filosofice sau ştiinţifice.

Este adevărat că omul actual se miră de un fapt neobişnuit, individual, în grup, într-un loc sau planetar, dar actul mirării lui, însoţit de întrebări, nu mai caracterizează omul etern. Aceasta nu se miră întrebând, ci înţelege crezând, mai ales când este iluminat. Lucizii, nu raţionalii, înţeleg just termenii: mirare şi iluminare, actualitatea mistică şi psihologică. «Sunt mistere şi-n ştiinţă, a căror prezenţă o simt învăţaţii lucizi, în artă le simt artiştii lucizi care, în momentul inspiraţiei, nu-şi aparţin şi nu decid», cum spune Nietzsche, ca şi savanţii inspiraţi. Teama omului primitiv şi mirarea i-au stârnit închipuirea să plăsmuiască mituri adică «citiri prelogice ale fenomenelor» Otfried Müller, *Prolegomene la o mitologie ştiinţifică*, 1825, şi Levy-Brühl, *Mentalitatea primitivă*, 1923), «forme naive, concrete şi vii ale copilăriei umane, ale spiritului omului incapabil de abstracţii în această fază» Otfried Müller, *op*, dr.). Sau poate că miturile sunt revelaţii, ca esenţe ale lucrurilor? Mă gândesc la formula lui Platon: «Cu cât mergem mai înapoi, cu atât suntem mai aproape de zei», formulă care implică natura transcendentă a miturilor. Cu termenii: om, natură şi devenire nu putea explica nimic, istoria conţinând utilităţi, păreri trecătoare, dezamăgiri şi dezastre. «Cauzalitatea naturală este o obişnuinţă produsă de succesiunea aparentă a întâmplărilor» D. Hume), iar cauzele reale sunt mistere, ca timpul, spaţiul, întregurile, lucrurile, experienţa şi semnele nerevelate.

Mirarea rămâne un fapt psihic inexplicabil, nerevelator, ca şi întrebările şi reflecţiile care o însoţesc. Scormonirea omului în lumea misterelor este ilegitimă, aşa cum purul lui este imaginar sau formal, depărtat de real, operând în concret sau într-un joc între probabil şi posibil, subiectul căutător mişcându-se asimptotic spre real. Realul perfecţiunea şi adevărul sunt termeni egali, exprimând limita, ca sfârşit al neliniştii produse de procesele dialectice, acea *coincidentia oppositorium.* N. Cusanus).

Curiozitatea

Curiozitatea situează omul în timp şi-n spaţiu, el fiind captiv al întâmplărilor care formează conţinutul istoriei profane. Adevărul este că ideea platonică n-are nevoie de niciun atribut. Predicaţia, la acest nivel, este descripţie în scopul comunicării. Nu există adevăr uman sau natural, omul în natură purtând în suflet imagini, semne şi ficţiuni, judecăţile lui fiind exterioare naturii lucrurilor, determinate de o autonomie iluzorie, de experienţă în ultimă analiză, de tensiunea polară subiect – obiect. Căile: deducţia, inducţia, reducţia, inferenţa, toate formele metodologice şi tehnicile existenţei sunt legate de om şi de natură, factori care nu depăşesc utilul sau plăcutul cum am mai spus. Pasiv, sau volitiv, omul nu poate ieşi din sine şi din natură. Evident, fiind – creatură, misterul şi inspiraţia există şi în arta şi în ştiinţa lui, chiar dacă el le ignorează. Am spus odată că psihologic este tot până în pragul morţii. Acum, sufletul cuprinde două lumi. Şi Eminescu spune că timpul mort şi-ntinde trupul şi devine veşnicie.

Gnoseologia religioasă detaşează omul de timp şi spaţiu. Raţional, intuitiv, experimental, logic, empiric, sistematic, analitic, la scară umană, totul se desfăşoară între concretul opac şi abstractul formal, logicul fiind aparent autonom faţă de psihologic. Problema fundamentală a cunoaşterii filosofice şi ştiinţifice este relaţia dintre limbaj şi obiect, expresie nemijlocită a

relaţiei subiect – obiect. Limbajul: imaginea, simbolul şi Cuvântul se raportează la obiecte ideale şi concrete, la întreguri, părţi şi elemente.

Modurile umane: raţional, intuitiv, experimental, sistematic, analitic, sincronic şi diacronic, nu ies din lumea fenomenală, rămânând exterioare naturii lucrurilor – lucrurilor în sine Kant). Gnoseologia umană poate fi redusă la termenii: concretul opac, formalul, utilul şi rătăcirea istorică. În fond, problema adevărului. Se confundă cu realitatea sau este paralel cu ea. Exterioritatea lui, în formele: concepte, sisteme, legi ale naturii, societăţii şi gândirii, orice formă simbolică, îl transformă în «ficţiune utilă, plăcută» Vaihinger), «comodă» Poincaré) sau în expresie a «filosofiei experienţei» Hume, Avenarius, James, Mach). Nu trebuie uitat că totul este situat în «orizontul misterului» Blaga), de la «magia naturală a percepţiei» Reid), până la «logică smboli că, Frege).

Şi aici este locul să subliniez că nu există pur la scară umană. Teoretic şi practic, gândirea autonomă poate fi prinsă în termenii: formal, util, comod, gratuit şi eronat, şi că predicaţia comunică adevăruri revelate sau ficţiuni utile, plăcute sau comode. De altfel, gândirea este autonomă, *als ob,* ca şi cum ar fi; creierul fiind un dat, poate fi oglindă de adevăruri revelate, de ficţiuni şi de erori.

Omul singur înoată într-un fluviu de imagini, din care poate ieşi doar inspirat. Nevoia de a şti, de a se autocunoaşte, de a se autostăpâni, de a stăpâni lumea, îl îndeamnă să-şi proiecteze eul în lucruri şi în semeni în scopul desăvârşirii, ca şi jocul reprezentărilor lui Fichte, oglindit în relaţia dintre eu şi non eu, lumea fiind o construcţie a eului absolut, această dialectică a închipuirii fiind definitorie pentru om. Acest expresionism gnoseologic şi moral apare şi în metaforismul lui Blaga, omul proiectându-se imaginar în lucruri, adevărul fiind revelat de puterea sufletească a lui.

Autonomia iluzorie a eului consideră *«Die Weltbildung als Weltordnung»,* Este voinţa de a şti, de a

stăpâni, de a se desăvârşi şi de a se autosalva, în mod nereiigios. Subiectivism şi voluntarism, în sensul călăreţului lui Münchhausen, care a încercat să le salveze de la înec cu calul, trăgându-se de păr în sus. Subiectiviştii şi voluntariştii moderni sunt eterodocşi care prelungesc filosofic şi istoric păcatul originar. Lumea creată de ei este o iluzie absurdă, prezenţa ei şi a eului fiind daturi evidente. Şi Nietzsche consideră uneori lumea ca o iluzie a omului. Iluzia nietzscheeană este ienomenism pur; nu seamănă cu maya indică, de natură religioasă. Omul captiv raţional şi senzorial al aparenţei, e situat în afara revelaţiilor vedice, după Sankara. Totul este Brahma, nimic în afară de Brahma: teocentrismul brahman. Brahma ca adevăr. Viziune mistică, nu idealistă. Aparenţa multiformă este amăgire; conştiinţa religioasă a acestei amăgiri a materiei apropie omul de adevăr, religios în esenţă.

Orice ortodoxie este legată de revelaţie. În acest sens Sankara este ortodox brahman, fiindcă adevăr = zeu. Reflecţia înşală ca şi percepţia. Ce adevăr revelează cutia neagră dacă este o simplă metodă, «cale cibernetică şi informatică», nu iese din procesele şi configuraţiile lumii fenomenale, adică exploratorul rămâne captivul grotei platonice, al «jocului aparenţelor», lumea reală rămânând o cutie neagră, fără intrare şi ieşire pentru el. Jocul de ipoteze al omului autonom nu duce la real. Cutia neagră nu scoate omul din fluviul imaginilor înşelătoare fiindcă modelările ipotetice nu operează real – cauzal: de ce se întâmplă procesele şi ce sens au structurile identificate.

Intenţia unui cercetător este tot atât de iluzorie ca şi intenţia constitutivă de sens, din semantica fenomenologică a lui Husserl, subiectul constând, nu constituind obiecte, limbajul deductiv-matematic având rol descriptiv, simplificator şi comod. Omul singur constată, nu explică şi nu creează obiecte. Obiectele ideale, dacă nu sunt revelate, sunt plăsmuiri ale închipuirii. Transcendentalul – acest apriorism imanent, formă logică a ineismului – nu poate înlocui transcendentul, adevărul neaparţinând sferei problemelor. Relativitatea logică

transcendentală se constată în faptul legării şi de experienţă, cum a făcut Kant. Omul, fiind captivul devenirii aparente – ratare empirică a adevărului – situează spiritul între primordii şi finalitatea ultimă. Curiozitatea şi puterea închipuirii, jocul ipotezelor, determină autonomia spirituală a omului, care nu-l scoate din lumina adevărului; constatările lui raportate la real nu depăşesc tăcerea naturii oarbe, pe care omul încearcă, cu modelele lui, s-o facă să vorbească, încercările lui formând conţinutul istoriei profane.

Arhetip, categorie, concept, model – imaginat sau predeterminat – structură, invarianţă, formă, conţinut, folos, gratuitate, comoditate, mitic, magic, raţional, mistic, adevărul, binele, frumosul, sacrul, satanicul, sincronia, diacronia, scopul, idealul, sunt termeni ai judecăţii omului, prin care acesta vrea să exprime ordinea în fluviul plin de contradicţii şi de erori.

Conştiinţa teoretică a omului întrebător este trezire iluzorie, raţiunea dându-i iluzia detaşării de lume, din captivitatea căreia nu-l poate scoate decât iubirea creştină. Adevărul nu apare în căutare, ci în revelaţie. Extazul nu este necesarmente mistic, acea presupusă *Unio Mystica,* unirea cu Dumnezeu, nu cu universul, în sensul panteist al lui Plotin, este iluzorie, formula emanaţiei fiind opusă viziunii teocentrice şi relaţiei dintre Dumnezeu şi om, Această unire prin detaşarea de eu şi de lume este afectivă, nu raţională. «Prin raţiune, sufletul se separă de lumea sensibilă, prin iubire depăşeşte personalitatea sa» Goblot). Prin extazul său, Plotin iese din corp, de «care-i este ruşine că-l are» şi din multiforma lume sensibilă, dar nu şi din Unul primordial, din substanţa materială a lumii. Aceasta este infinită, iar sufletul lui nu este nemuritor, în sensul viziunii platonice, dispărând din acel *Unu* primordial. Există extaz şi concepţie laică aducătoare de adevăr? Plotin ne arată, prin situaţia lui, contrariul. Gândire şi intuiţie de metafizician.

Ce-a fost Plotin şi care sunt termenii gândirii lui? Poziţia lui teoretică a fost a unui metafizician, deci a unui

laic liber să speculeze asupra sufletului, corpului şi lumii, calea către acea «*unio mystica*» fiind o pregătire raţională. De altfel a fost iniţiat, ca discipol al neoplatonicianului Ammonios Sakkas, în Alexandria, apoi el însuşi şef de şcoală la Roma, deci iniţiator. Plotin nu este literator. Stilul său nu seamănă câtuşi de puţin cu al lui Platon; este un pur metafizician; aşadar, este vorba de pură metafizică, pentru aceia care încearcă să-l înţeleagă… Şi tot progresul lui este trasat în ultimele cărţi, pentru ca cercetarea – *spondaios* – să ajungă până la viziunea care va uni intelectul său cu spiritul divin (sufletul lumii). În ultimele trei cărţi stabileşte diferenţa fundamentală a facultăţilor ontologice: viaţă, inteligenţă, voinţă, care există în fiinţele create şi cele care există în Fiinţa iniţială, pe care o numeşte «Unul». L'Abbe Alta, docteur en Sorbone, traducătorul).

Ar fi de ajuns calitatea de metafizician şi neteist, pentru a aprecia valoarea extazelor şi viziunilor sale. Extazul şi viziunea sunt termeni mistici. Un mistic este teist, poate avea revelaţii şi acceptă revelaţia ca mod de cunoaştere a adevărului. Viziunile mistice sunt iluminări – Sf. Ap. Pavel pe drumul Damascului, extazele Sf. Tereza din Avila. Extazul mistic, ca mod de cunoaştere şi decizie este propriu sfinţeniei. Amestecul lui de idealism şi panteism prin termenul Unul absolut, contopirea finală *unio mystica* rezultantă a intelectului cercetător, *spondaios* ca unul absolut, ca suflet al lumii, ca raţiune însufleţitoare a lumii, a lui Anaxagora, criticată de Platon, şcoala ca sediul iniţierii, formula emanaţiei, această pseudocraţie substanţialistă, dispreţul faţă de materie – i-a fost ruşine că are corp, spre deosebire de Sf. Francisc din Assisi care cerea iertare fratelui său, corpul, că l-a chinuit*; Ousia,* la Platon, (esenţă în *Fedru* existentă în alte dialoguri), la Plotin natura fiinţei primordiale, «unitatea existenţei *ousia,* acţiunile şi voinţa sa, confundându-se cu ea» *Eneida,* VII, cap. XIII), «unitatea absolută în care distingem logic sus şi *ousia*, existenţa sa şi acţiunea sa» Trad. L'Abbe Alta). Examenul logic al Unului absolut

seamănă cu dialogul *Parmenide* al lui Platon, în care procesul dialectic se termină aporetic. Logicul nu este poartă de intrare în lumea misterelor. Necesitatea logică – imanentă – nu conţine niciun adevăr, cu «neputinţa raţiunii umane de a depăşi anumite limite, ca în cazul axiomelor», vorbind în limbaj pascalian. Este departe sau opusă necesităţii, transcendentă, divină în esenţă. Adevărul necesar este revelat, nu căutat sau intuitiv.

Teocentrism

Nu există adevăr nereligios, la acest nivel apărând folosul şi plăcerea. Cum se gândeşte teocentric? «Dumnezeu personal, creator orânduitor, extramundan, susţinător şi cârmuitor al lumii» H. Schmidt, *Teismul).* Cetatea, la Sf. Augustin, constituie conţinutul istoriei sacre, punctarea timpului şi spaţiului cu sărbători şi temple. În cetatea lui Dumnezeu, subordonarea creaturii este libertatea reală prin situarea dincolo de timp şi spaţiu. Căutarea îneacă omul în devenirea care-l duce la moarte. Vrem să existe libertate într-un determinism oglindit în jocul triadic: «existenţă în sine, emanaţie şi întoarcere în sine». Seamănă cu jocul dialectic închis al ideii hegeliene. Contopirea cu Unul absolut exclude nemurirea şi mântuirea, ca şi la Hegel. În panteism, omul este «un mod al substanţei», care apare şi dispare.

În viziunea unui teolog creştin, termenul «imaterialitate» n-are rost. Cunoaşterea adevărului aici? Har ceresc. În acest context îmi amintesc de «extaza ridicolă de geometrie» a lui Ion Barbu, nivelul formelor raţionale ale spaţiului nefiind extatice ci vocaţionale, ca-n viziunea socratică. Extazul poate fi considerat o stare patologică a insului, un mod de cunoaştere transcendentală a adevărului. Nu poate fi socotit mistic un om care vrea, prin intelect, în stil iniţiatic, să se contopească cu raţiunea divină, dacă gândim creştin. După creaţie, Dumnezeu nu mai este singur, ca înainte de geneză şi nu absoarbe omul.

Toate căile omului întrebător şi căutător îl menţin dialectic sub semnul neîmplinirii. Deism, panteism, idealism, materialism, empirism, pragmatism, ficţionalism, iniţiere, esoterism, exoterism, sunt forme ale spiritului autonom, care nu poate coborî absolutul în el şi stă pe loc în aşteptarea morţii, devenirea dându-i iluzia înaintării.

Scepticii greci, în imanentismul lor consecvent şi-n dorinţa dobândirii liniştii aici, prin suspendarea judecăţii, anulează facultatea cunoaşterii adevărului şi curiozitatea de a-l căuta.

Democrit nu înlătură întrebarea şi căutarea raţională «obţinând liniştea sufletească prin nemirare şi indiferenţă în faţa nenorocirii, în faţa căreia Heraclit plângea» Wilhelm Capelle). Scepticismul lui Pascal situează cunoaşterea sub semnul graţiei, adevărul fiind primit prin revelaţie. Infinitul, relativul şi devenirea nu duc la Absolut, la perfecţiune, ci la precizie, la aproximaţia utilă, acestea fiind forme ale pseudotrezirii umanist-agresive ale scientismului stupid.

De la ispita primordială până azi, fructul cunoaşterii are acelaşi gust şi iluzia puterii aceeaşi forţă seducătoare. Forme spirituale demonic invariabile: curiozitatea, poftele şi întrebările care însoţesc şi încarcă conştiinţa teoretică şi practică – normativă – cu foloase, aporii şi erori, «pragurile de netrecut fiind ocolite sau discutate aporetic, ca probleme insolubile, pentru ele însele» N. Hartmann).

Un pasaj substantivizam: realul, aparentul, unitatea, multiplicitatea, adevărul, binele, sacrul, purul, idealul, scopul, utilitatea, plăcerea, gratuitatea, cauzalitatea, finalitatea, posibilul, probabilul-hazardul, iluzia, resemnarea, credinţa, speranţa, iubirea, disperarea, teama, îndrăzneala, certitudinea, incertitudinea, evidenţa, esotericul, problematicul, concretul, abstractul, fantasticul, miraculosul, monstruosul, grotescul, cruzimea, bestialitatea, absurditatea, imaterialitatea, ideea, conceptul, predicaţia, calea, scormonirea, primirea, ascultarea, acţiunea, meditaţia, interacţiunea, natura, societatea, omul, cultura, civilizaţia, violenţa, nonviolenţa,

valoarea, nonvaloarea, ordinea, ierarhia, factitatea, logicitatea, trăirea, observaţia, experimentul, raţionamentul, miticul, magicul, raţionalul, misticul, aici, dincolo, moartea, nemurirea şi mântuirea. Substantivizarea ţine de concluzie şi precizie terminologică. Completitudinea şi exactitatea ţinând de absolut, iar repetiţia de formula leitmotivului. Adevărul şi eroarea, la scară umană, sunt echipolente, iar limbajul este un mister. Definiţiile privind omul, natura, structura, comportamentul, acţiunile şi stările lui naturale şi sociale, în timp şi în spaţiu, «se pot formula după plac, nefiind acceptată niciuna», cum spune Sombart. Ce este curiozitatea văzută de om: «înclinarea de a vedea şi de a şti» Littré), Curiozitatea a dilatat inform câmpul întrebărilor, preocupărilor şi poftelor. Pedeapsa: eul setos de lucruri concrete şi imaginate – chosisme – s-a mutat în sfera posibilului, stăpânit de neliniştea împlinirii şi a insatisfacţiei permanente. Optimiştii situaţi aici stau sub semnul speranţei iluzorii; scepticii construiesc, într-o lume a conştiinţelor, o linişte aparentă, jucând între diferenţă şi răspăr; pesimiştii se mişcă între dezgustul produs de spectacolul lumii materiale şi neant, iar credincioşii trăiesc liniştea produsă de perfecţiunea lumii de dincolo, înlocuind perspectiva infinitului cu «eternitatea, ca prezent pur» Goethe).

Premise: religia este sediul adevărului, binelui şi frumosului în sine, cum ne arată istoria sacră; ştiinţa este sediul utilului, comodului şi rătăcirii, iar arta al plăcerii şi dezgustului, cum ne arată istoria profană.

Filosofia, ştiinţă, artă şi tehnică? Un fluviu în care se amestecă plăcerea şi durerea, libertatea şi înlănţuirea, ordinea şi dezordinea, pacea şi războiul, speranţa şi disperarea, viaţa şi moartea, conţinutul inexplicativ al istoriei «omului demiurg». Faţă de explicaţie, de determinismul propriu-zis, de cauza reală, unică şi transcendentă, «raţiunea autonomă poate fi leneşă, în sensul falsei utilizări, a anticilor, însemnând nefolosirea ei» Cicero, cât de H. Schmidt). Folosită în exces – fără măsură

– este inoperantă şi rătăcitoare. Folosirea în lumea misterelor, adică extrapolarea ilegitimă a datelor lumii de aici în cea de dincolo, transformă misterele, conţinutul sferei realului, în sofisme sau «ficţiuni», cum face Kant. Când omul a decăzut în timp» Cioran), rătăcind în trecut, în prezent şi încercând să pătrundă în viitor, utopic sau stochastic, este imposibil un inventar al problemelor – o listă completă a lor – omul întrebător fiind purtat de fluviul heraclitic al devenirii amăgitoare.

Am să fac totuşi o listă pentru a ilustra jocul uman între aporetic şi util, limitele cunoaşterii aici având rădăcini antropocentrice sau cosmocentrice, neputinţa oglindită în orice formă de naturalism. Termenii: începutul şi sfârşitul, primordiile, evoluţia ca desfăşurare din primordii, «evoluţia creatoare, elanul vital» Bergson), vechiul şi noul, – iluziile progresului – G. Sorel), constanţă şi variabilitate, primire mistică şi receptivitate empirică, constructivism, utopie, creator şi creatură, spre exemplu, intraţi în sfera întrebărilor, sunt socotiţi probleme sau devin ficţiuni, aporii sau sofisme. În relaţia dintre creator şi creatură avem un răspuns de înţelept: «Zeul este creator şi omul imitator» Platon), arătându-se prin aceasta natura şi limitele sofisticei. În sfera religioasă, întrebările sunt înlocuite de dogme, natura transcendentă a adevărului fiind de necombătut. Sofistica, oricâte succese aparente a avut sau ar avea, nu poate zdruncina certitudinile omului credincios, fiindcă evidenţa şi demonstraţia nu depăşesc intuitivul, logicul formal şi aparentul faptic, instabil. Şi apoi, nu trebuie să uităm permanentele nelinişti axiologice şi predicaţia, care închid poarta spre real. La scară umană întâlnim: enigme, probleme, aporii şi pseudoprobleme – întrebări care nu duc la soluţii utile, comode sau gratuite – absurdităţi şi fantasmogonii.

Enigmele lumii: 1) Natura materiei şi a energiei, 2) Originea mişcării, 3) Geneza senzaţiei, 4) Libertatea voinţei, 5) Originea vieţii, 6) Rostul vietăţilor şi 7) Geneza gândirii şi a limbii E. Bübois-Raymond, *Cele şapte enigme ale lumii).* El însă și le consideră pe toate insolubile, «omul

trăieşte în orizontul misterului» Blaga) din are un poate ieşi singur aici. «1 – 4 le consideră transcendente, insolubile, mărturisind: *ignorabimus;* 5 – 7 greu solubile» E. D-R, cât de H. Schmidt). Constatare cu răspuns de naturalist. De altfel, orice filosof imanentist «proiectează lumini false în întuneric»; filosofia şi ştiinţa acestei lumi nu scot omul din grota platonică. Aici omul se mişcă între ipoteze şi facticitate mută, între captivitatea eului stăpânit de nevoi şi a concretului opac, pseudoexplicând prin iluzoria cauzalitate naturală, din care poate fi trezit prin acel *«regressus ad infinitum».*

Conştiinţa teoretică a savantului modern, firesc sceptic în limitele cercetării autonome, l-a dus la înlocuirea cauzalităţii naturale cu condiţiile naturale ale întâmplărilor, constatând, descriind şi folosind lumea aparentă, M. Planck şi Verworn) util sau ipotetic. Realul ţine de cauza unică şi poate fi revelat, nu căutat, căutarea întâlnind «experienţa oarbă şi raţiunea goală» Kant). Aici este locul să subliniez aceste momente ale cunoaşterii moderne; apariţiile noi, dimensiunile universului şi expansiunea lui – un eventual colaps.

Această vastă aparenţă bolnavă şi haotică este chemată să înlăture în insul modern dogma creaţiei raţionale a lumii. Această bucurie absurdă la sfârşit în ins, în boală şi în momentul morţii, când se teme de neant. Atunci îşi dă seama că ştiinţa nu este consolatoare şi salvatoare. Adevărul, binele şi frumosul se pulverizează sub rafala întrebărilor. Este imaginea omului în natură, destin al cărui drum nu este luminat de Dumnezeu, intenţiile lui neputând să-l scoată din întuneric şi din înlănţuire.

Ideal şi scop

Mai întâi termenii: Destin şi om, Dumnezeu şi om; relaţii necesare pentru stabilirea şi înţelegerea relaţiei dintre om şi ideal, idealul fiind tot un produs al spiritului, de aceeaşi natură cu scopul. Finalitate şi limită existenţială

a omului autonom; omul în destin fiind captivul întâmplărilor fără sfârşit şi al eului, neavând ieşire, în jocul de reprezentări al închipuirii care pătrunde ilegitim în transcendenţă, neliniştea şi orgoliul îndemnându-l să coboare în lumea joasă a scopurilor. Definiţiile omului sunt nepurtătoare de adevăr ca şi descripţiile lui aparent orientatoare, fiind intenţional şi senzorial viciate. Ce pot spune deocamdată despre ideal? Natura intenţională a idealului. Capacitatea omului de a participa la el, omul considerându-l intangibil şi mişcându-se asimptotic spre el. Posibilitatea de a fi gândit ca model şi coborât în om care şi-l fixează arbitrar şi absurd ca limită intangibilă.

Imitatio Christi e opusă scopului intenţional şi tangibil. Prin scop ne aflăm în psihologic şi prin motiv, la fel. S-a distins între «legea motivaţiei şi legea cauzalităţii» Schopenhauer), dar într-un determinism strict distincţia n-are sens; şi apoi, se pune o întrebare: aşa-zisele legi ale naturii sunt inerente lucrurilor şi deci relaţiilor dintre ele, sau exterioare lor?

Kant este blocat de «intuiţia sensibilă» şi, neputând pătrunde în interiorul naturii, rămâne la «observarea şi analiza fenomenelor, neputând preciza cât de departe va putea duce această cercetare» *Critica raţiunii pure).* Desigur, fenomenalismul kantian nu este radical, nu închide poarta spre şinele lucrurilor, spre interiorul naturii, cum face Goethe, care este «fenomenist pur» Ch. Andler). «Natura n-are sâmbure şi coajă; ce este în coajă este şi-n sâmbure. Omul este sâmburele naturii» Goethe cât de H. Schmidt). Deci omul este un fenomen natural.

Pentru mistic, fenomenalismul lui Kant şi fenomenismul sunt expresii ale omului căutător, captiv al eului şi al aparenţei, ca şi distincţia esenţă-fenomen; natura şi omul, fiind creaţii ale lui Dumnezeu, sunt guvernate din afară. Nimic intrinsec în lume, aparenţa neputând revela invarianţele în timp şi spaţiu, înlocuind cele patru forme ale realului cu ficţiunile lor: Dumnezeu, libertatea, nemurirea şi unitatea lumii, în aparenţa multiformă stăpânind jocul instabil al apariţiei şi dispariţiei

cu perspectiva pesimistă a entropiei. Cele două legi: a cauzalităţii şi motivaţiei, când se împletesc, când se despart în timp. La om, voinţa este determinată de doi factori: subiect şi obiect. Ambianţă –, la treptele inferioare ale vieţii obiectul e determinat: «nu peştele atrage prada, ci prada atrage peştele» Edinger, *Despre psihologia animală» 1909)*

Filogenetic şi ontogenetic, la om motivaţia se depărtează evolutiv de înclinarea naturală, mutându-se în subiect ca reflecţii, maxime, principii, idei, pe măsura raţiunii... În scop, fenomenul pur cauzal se transformă treptat şi complet într-o acţiune determinată teleologic... «conceptul scopului este străin în conştiinţa naturii» Kant, cât de H. Schmidt). Această concepţie deterministă a aparenţei – antiteleologică – aplicată la om, ca mod al substanţei, elimină scopul, omul rămânând un mecanism viu un pachet reflexologic, cum l-a gândit Bechterew.

Idealul prezentat filosofic: «Modul, esenţa perfecţiunii, scopul suprem; a idealiza înseamnă a curăţa în gândire o realitate imperfectă» (s.n.) de imperfecţiunile sale, a o asimila unui ideal, a modela ceva potrivit unei idei. Idealurile nu au o realitate obiectivă; nu trebuie însă privite ca fantome; au forţă practică; ele dau raţiunii un model indispensabil, care are nevoie de ceva ce, în felul său, reprezintă conceptul perfecţiunii, ca apoi să aprecieze şi să măsoare gradul şi lipsurile imperfecţiunii» Kant, cât de H.S.). Şi Schmidt adaugă: «Acest model determină direcţia şi scopul voinţei». În această prezentare imperfectă, autonomia spiritului kantian nu mai oscilează între raţionalism şi empirism, ci este antropocentrică. Deosebeşte idealul de scop, ca-n orice subiectivism, vorbeşte de realitatea imperfectă, în fond de aparenţă; idealul este un produs uman al idealizării, al raţiunii purificatoare care îşi închipuie că înlătură imperfecţiunile aparenţei – ale realităţii imperfecte.

De altfel, timpul permite imanentiştilor autodesăvârşirea, în fond tot atât de iluzorie ca şi autosalvarea. Conţinutul haotic al timpului nu atinge

purul, acesta fiind primit de Sus, unde este sediul perfecţiunii. Realul este obiectic, nu obiectiv. Obiectivitatea este un punct de vedere general acceptat, prin precizia formulării şi utilitate. Este ceva mai pozitiv decât acea conştiinţă în genere, căreia el n-a reuşit să-i dea conţinut, acesta fiind rostul obiectivităţii. Idealizarea seamănă cu absolutizarea. În fond, nu există idealuri, ci *Absolutul*, adică Dumnezeu. Această perfecţiune s-a ascuns și, dincolo, după propria sa lumină, în viziunea dantescă. Nietzsche vrea să aleagă «din miile de scopuri, unul singur, un nou *la ce*, de care are nevoie omenirea» (cât, de H. Schmidt). Este supraomul chemat s-o depăşească, s-o scoată din propria ei captivitate. Bineînţeles, aceasta izvorăşte tot din om, nefiind o specie nouă. La Goethe, supraomul este omul perfect, omul fiind «un proiect al acestui scop superior» (cât, de H. Schmidt). O definiţie psihologică empiric – constatatoare a scopului: «Scopul este reprezentarea anticipată a efectului acţiunii noastre» Wundt, cât, de acelaşi).

Imanentiştii, neputând ignora însuşirea de animal raţional, i-acordă omului o iluzorie autonomie, în facultatea de a plăsmui reprezentări, deşi această facultate este predeterminată, iar filogenetic a fost considerată un stoc de amintiri – engramele lui Richard Semon. Nici empiriştii, la nivel natural nu pot fi ignoraţi: psihologic, percepţia este imaginea unui lucru prezent, reprezentarea unui lucru absent.

Voinţa ca tendinţă, n-are sens în acest determinism senzorial, intelectual, la acest nivel operând, în mod necesar, cu imagini. Autonomia lui poate fi afirmată prin existenţa spiritului, simbolica transsenzorială neavând altă explicaţie decât mistica armoniei prestabilite a lui Leibniz. Este uşor de înţeles că gnoseologia este întemeiată pe doi factori: om şi natură, care nu sunt izvoare ale adevărului, să conţină ficţiuni neevocatoare, limitat – eficace şi imagini ilustrative, joc între intelectul presupus pur şi senzorialitate. Aşa apare ficţiunea idealului ca motiv al autodesăvârşirii. Idealul propriu-zis, adică modelul

închipuit de om ca fiind imanent, este cognoscibil şi tangibil la scară umană. O ipoteză gratuită: Heterogonia scopurilor: «Faptul că în efecte apar şi efecte neprevăzute, acestea devin serii de motive noi care modifică scopurile existente sau le adaugă altele noi. Principiul este de mare însemnătate pentru evoluţia individului şi conunităţii, pentru mecanica teleologică a istoriei» Wundt, cât, de H. Schmidt).

O altă formulare a principiului, deosebită de această teleologie mecanică extraintenţională a istoriei, situată la acelaşi nivel gnoseologic: «Gândirea este, originar, un mijloc de a lupta pentru existenţă şi, sub acest raport, o funcţie biologică, în cursul timpului s-a depărtat de scopul originar şi se exercită teoretic pentru sine. Legea năpădirii mijlocului asupra scopului» Vaihinger, cât, de acelaşi). Atât ca principiu, la Wundt, cât şi ca lege, la Vaihinger, heterogonia scopurilor fiind inexplicativă faţă de natura omului şi de manifestările lui în timp şi spaţiu, rămâne o ipoteză gratuită, cauzalitatea reală fiind transcendentă ca şi finalitatea – raţiunea suficientă. Omul nu-şi poate determina rostul, neputându-se autocunoaşte şi neputându-se autodefini şi autodetermina. Actele omului singur sunt «părelnice» şi uneori trăieşte satisfacţia ipotezelor «pure» care ies din câmpul experienţei – certitudinea formală şi comodă. El nu poate depăşi tensiunea polară subiect – obiect, jocul nerevelator dintre limbaj şi lucruri, adevărul revelat înnobilând limbajul care-l comunică, semnele gândirii autonome neducând în lumea misterelor. Şi – acum, banalităţi psihologice care, deşi nu explică, situează scopul la nivelul existenţial al omului: «Scopul, punct spre care se ţinteşte; a merge la ţintă, a trece direct la faptă; ţelul ce ni-l propunem, intenţia ce-o avem» Littré). Poate fi idealul model? Dacă-l gândim ca idee platonică, nu. În *Fedru,* ideile n-au formă şi nici culoare – esenţele fiind supraspaţiale şi supratemporale, concepţie eleat – parmenidică: tot ce se vede şi devine nu este. Faţă de eleatism, creştinismul Sfântului Augustin: «Adevărul este ceea ce se vede».

— Privite de spirite, în câmpia adevărului, în tovărăşia zeilor, esenţele sunt asemănătoare spiritelor care le privesc. Schopenhauer le consideră «forme primordiale, ca forţe primordiale, intuibile», Goblot: «Platon numeşte ideile Ideea, imagine, *ei dos,* forme) modele inteligibile, eterne şi perfecte, intuibile».

— Nu trebuie să ne încurcăm în limbaj, fiindcă esenţele eterne, perfecte, «nu sunt inteligibile, suprasensibile – nivel logic al gândirii – nici intuibile, ci supranaturale, participarea la ele făcându-se prin inspiraţie, cum ne arată *Fedru».*

Cum se poate ajunge la perfecţiune? Subliniez aici principiul materialităţii creştine, nepieritoare, formă reală a libertăţii şi nemuririi omului mântuit, respinsă de orgoliosul şi absurdul om autonom, ancorat în animalitate pieritoare. Omul integral ajunge la perfecţiune primind gândul de Sus. *Imitalio Christi.* Singura forma a realismului, cu izvorul în Divinitatea just formulată de mistica medievală: *Ens realissimum.* Eleatism? Materialism? Gândirea mişcată în aceste poziţii, în fond orice poziţie autonomă nu poate participa la real, deci nu-l poate atinge. Omul material pur? Aici se pregăteşte şi dincolo se vede împlinit. Există o singură cale spre adevăr: calea creştină. Modelele menţin omul aici, cu imperfecţiunile lui şi ale lumii. În imanenţă: lume, viaţă, evoluţie, om, materie, gândire – fără spirit, pseudofinalitate – scop – ideal – presupus intangibil. Perspectiva transcendenţei – cele două lumi: «Aţi auzit că s-a zis: ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte? Eu însă vă spun să nu staţi împotriva celui rău. Iar cui te loveşte pe obrazul drept întoarce-i-l şi pe celălalt».

«Aţi auzit că s-a spus: să iubeşti pe aproapele tău şi să urăşti pe vrăjmaşul tău? Iar eu vă zic vouă. Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc, rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fii Tatălui vostru celui din ceruri; că El face să răsară soarele peste răi şi peste buni şi trimite ploaie peste drepţi şi peste nedrepţi. Căci, dacă iubiţi pe

cei ce vă iubesc, ce plată puteţi avea? Au nu fac şi vameşii acelaşi lucru? Şi dacă primiţi cu dragoste pe fraţii voştri numai, ce prisos e aici? Au nu fac şi păgânii acelaşi lucru? Fiţi dar, voi desăvârşiţi, precum şi Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit» (*Predica de pe munte*, Sf. Ev. Matei).

Încă o dată: «A înţelege tot înseamnă a ierta tot, căci judecata este la Dumnezeu». Aşadar, există cale umană spre ideal, ca finalitate a omului autonom, acesta fiind limita la care omul presupune că iau sfârşit procesele dialectice şi întrebările, acestea fiind ale omului ca şi idealul. Omul întrebător poate să afirme că «se mişcă asimptotic spre ideal», adică este un fenomen în seria infinită a întâmplărilor această stare a neîmplinirii convenindu-i din orgoliu, când este gol de credinţă problematizând şi căutând, însoţit de neliniştea produsă de nemărginire, neputinţă, eşec, boală şi moarte.

Fără cele două lumi nu există Adevăr. Existenţa lor ierarhică nu constituie domeniul metafizicii, ci al misticii oglinditoare a Adevărului. Infinitul este gol ca şi neantul; întâmplările din cuprinsul lui devin, deci apar şi dispar, parmenidic neexistând. Poziţia omului în cosmos, într-o singură lume? Nicăieri, evoluţie şi animalism. Jocul celor două lumi? Eternitatea creştină.

PROBLEMELE OMULUI

Închei fragmentul problemelor omului, acesta fiind definitorii pentru omul istoriei profane, „căzut în timp” Emil Cioran), prin păcatul originar. Problema, această întrebare solubilă sau insolubilă, este legată de devenirea omului izgonit din paradis. Repet unele teme, în încheiere, fiind impuse de nevoia lămuririi temei neliniştii permanente din care izvorăsc problemele omului căutător, „omul căzut devenind, întrebându-se muncind şi întorcându-se în pământul din care a fost luat”, izbăvirea renind cu Mântuitorul, întrebările relativizează când omul se mulţumeşte cu soluţii utile sau comode, iar pe cele

insolubile le ocoleşte, declarându-le inutile sau pseudoprobleme, punerea lor în lumea misterelor constituind o extrapolare ilegitimă a ipotezelor omului limitat aici, unde şi lucrurile vizibile tac. Întrebările mişcă omul între întâmplare şi scop.

La scară umană întâlnim: întrebări, antinomii, aporii, paradoxe, valori, nonvalori, opţiuni, decizii, sensuri, nonsensuri, scopuri, soluţii utile, gratuite, aleatorii, eronate, mistere, întâmplări, idealizări, absolutizări, erori, monstruozităţi, nedreptăţi, absurdităţi, sete de absolutul atotcuprinzător, chiar dacă mişcarea spre el este asimptotică, aparenţa înlocuitoare a realului, joc între ipotetic şi stochastic, bucurie produsă de empiricul util. Problemele, solubile sau insolubile, prin faptul că sunt întrebări ale gândirii autonome, sunt, prin natura lor, neesenţiale; relativizează poziţia omului în lume; iar soluţiile, fie utile, fie comode, fie aleatorii, fie negative, poartă pecetea naturii neesenţiale a întrebărilor. Astfel, nu există probleme fundamentale, ci poziţii ale omului întrebător, fie că acestea privesc sfere accesibile sau inaccesibile lui. Cunoaştem fundamental prin revelaţie, nu ne întrebăm sau întrebăm fundamental, esenţele nefiind implicare în întrebări.

Omul întrebător trăieşte iluzia unei descoperiri personale; nu răspunde, de obicei, ca Newton, c-a fost inspirat şi uită aspectul vocaţional, ancorând în cauzalitate, determinismul aparţine filosofiei experienţei, tensiunii polare subiect – obiect, poziţiei spirituale inexplicative a cercetătorului redus la formula ipotetică constatator utilă, exterioară naturii lucrurilor, omul decizând voluntar, aşa – zisele legi naturale fiind, când nu sunt inspirate, expresii ale „arbitrarului binefăcător” Maurras). Este mersul omului autonom în informul întâmplărilor, joc între intelectul căutător şi iluzoria logică a faptelor, obiectivitate utilă sau comodă, nu obiectivitaze justă.

De altfel, întrebătorul este omul istoric, istoria arătându-ne că omul poate trăi şi fără adevăr. În acest

context trebuie înţelese problemele fundamentale „Adevărul şi realitatea, natura spaţiului şi timpului, materia şi energia, originea şi natura vieţii, originea şi natura sufletului, libertatea voinţei, valorile, viitorul speciei om”. H. Schmidt). Scepticii nu pun aceste întrebări, aporeticii le discută pentru ele însele”. *Ştiinţa problemelor*” lui N. Hartmann (cât, de H. Schmidt); exerciţii gratuite, pentru rafinamentul mintal, ca-n dialogul *Parmenide* al lui Platon, despre idei, unde „realitatea Unului şi multiplicităţii şi revelaţia lor rămân indecise, deşi fără Unul nimic nu există, totuşi totul este părelnic” (trad. M. Chauvet); iar neliniştiţii setoşi de adevăr le pun, în speranţa dezlegării, mişcându-se în acea „ştiinţă a neştiinţei” a lui Socrate, care caută un zeu care să-i dezvăluie esenţa înţelepciunii (în *Charmides).* Agnosticii moderni ancorează în experienţă, înlăturând inaccesibil transcendenţei, neputântu-se totuşi contesta valoarea practivă a demersului lor teoretic. Iraţionaliştii trăiesc, iar pozitiviştii operează util în lumea faptelor, este drept, considerând ştiinţa lor o putere, o putere permanent limitată, însă fără acces la real. În definitiv, filosofia este expresia conştiinţei teoretice a omului autonom, valoarea oricărui sistem ţinând de util sau comod; utilul ştiinţific şi comodul sau gratuitul intuitiv situează omul în lumea punctelor de vedere, în acea „*Typologie der Weltanschauungen*” sau „*Psychologie der Weltanschauungen*” Jaspers) în care apar: neantul, timpul, stadiul cultural – istoric şi condiţiile naturale în care se manifestă insul” H. Schmidt). „Individul reflectă lumea sau vrea să o schimbe. Lumea aceasta” Goethe, cât, de acelaşi).

Problematizarea ne arată că omul întrebător se mişcă asimptotic spre adevăr, solubile sau insolubile, problemele izvorăsc din lumina naturală, din raţiunea omului autonom, care nu poate pătrunde în lumea misterelor, în esenţa lucrurilor, fiindcă „ce este în coajă nu este şi în miez”, cum credea Goethe, „fenomenalismul pur” Ch. Adler) neoferind o satisfacţie gnoseologică deplină. Această lumină naturală

luminează cojile lucrurilor ca şi lumea fizică, acea strălucire aparentă în jocul de umbre din grota platonică, metafora perfectă a cunoaşterii omului, neasistat de divinitate.

Probleme văzute practic – ficţionalist

„Filosofia lui la şi cum – *Die Philosophie des Als ob*” fundează necesitatea ficţiunilor conştiente, ca bază a cercetării ştiinţifice, plăcerii estetice şi credinţei.

Gândirea este originar un mijloc în lupta pentru existenţă şi, sub acest raport, o funcţie biologică. În cursul timpului s-a depărtat de scopul originar, exercitându-se teoretic pentru ca însăşi” *Legea năpădirii mijlocului asupra scopului*, cât, de H. Schmidt). Situarea gândirii la nivel de mijloc biologic l-a determinat pe Vaihinger să considere „absurde întrebările privind: originea şi sensul lumii, geneza materiei, începutul mişcării, relaţia dintre spirit şi materie” (cât, de acelaşi). Această lume ireală a ficţiunilor, opusă celei reale”, cum spune el, ne aminteşte de nominalismul medieval, cu natura logic – formală a schemelor noţionale, indicatoare ale lucrurilor reprezentate; concretism opac, jos între logic şi empiric, formalul, senzorialul şi variabilul neducând la realul extramundan, la natura ideii platonice. Criticismul kantian, cu expresia „*als ob*” prin care Kant transformă în ficţiuni pe Dumnezeu, libertate şi nemurirea, idei situate în afara cercetării umane.

De aceea, „ordinea morală a Lui Kant este formală, subiectul constructor neposedând valori reale” Max Scheller). Pragmatismul radical al lui Vaihinger această onestitatea lui, aşa arătând comportamentul, formele gândirii teoretice, estetice şi ale acţiunii omului autonom, de la sofişti şi cinici până azi; decizii care izvorăsc dintr-un joc de ipoteze de lucru utile, exterioare realului şi aparentului. Aşadar, limitele omului autonom fac inutile şi

chiar absurde problemele insolubile, realul fiind înlocuit cu ficţiunile utile. Fac excepţie aporeticii care joacă gratuit în impas şi optimiştii stupizi care se întreabă şi întreabă nelimitat şi pentru care nu există impas.

Antinomiile

Gândit istoric – profan, omul timpului şi spaţiului este oglindit în termeni: Eu, natura, devenirea, captivitatea, aparenţa, mişcarea – cu iluzia forţei cea transformatoare –, periodizarea ştiinţifică, măsurarea utilă, jocul între comportament şi lume, absolutizarea curgerii universale, evoluţia, revoluţia ca iluzie a înlăturării reprezentării obişnuite, a stocului activ de obiecte şi fapte, de fapt o nouă formulă logică a omului, societăţii şi naturii, conţinutul timpului terminând în incertitudinea şi tristeţea omului întrebător şi plăsmuitor, produse de imaginea cimitirului sau a crematoriului, la optimiştii actuali, isprăvile for fiind urmate de nimicul existenţial, ca cele ale predecesorilor lor iluştri sau anonimi.

Istoria, ca urmare a ispitei demiurgice, e despărţire vinovată şi absurdă de Cerul absolut. Dar, dacă situăm omul în triunghiul „Dumnezeu, natură şi om”, totul izvorăşte din primordii. Întregul premerge partea Aristotel). Omul primordial este permanent actual, spaţiul şi timpul lui fiind punctate de sacru prin temple şi sărbători. Acea „origine viitoare” a lui Heidegger trebuie gândită mistic, nu înecată panteist în natură şi-n timpul devoratorului Cronos. Omul istoriei profane este omul gonit din paradis, în conflict permanent cu divinitatea, cu lumea şi cu sine. Aşa arată omul modern, nemulţumit de sine, trăind sub semnul neîmplinirii. Căutând şi neaflând adevărul, pentru depăşirea imanenţei logicului, esteticului şi pragmaticului este necesară o psihologie ca mistică a sufletului, nu ca „metafizică a sufletului” Pfänder), sau ca ştiinţă a faptelor sufleteşti, fără acoperire esenţială,

unitatea lor fiind o ficţiune a intelectului, inexplicabil în magicul pachet reflexologic. Gândirea mistică se detaşează de orice sistem filosofic sau ştiinţific, nu este constructivă şi nici protestatară, ci primitoare şi transmiţătoare, obiectică în sensul materialităţii creştine, nefiind implicaţi în ea termenii: a vrea, a şti şi a putea. Încrederea în sine întunecă credinţa în Dumnezeu. Devenirea, progres amăgitor şi moarte. Alţi trei termeni: realul, aparentul şi limbajul. Totul existând în „orizontul misterului” Blaga). De ce are nevoie omul de ipoteze de lucru? Sunt două forme de damnaţiune, de mers istoric al omului, de autonomia lui în timp şi în spaţiu: una orfică, a capacităţii spiritului în corpul mormânt sau „lemniţă” Platon, cât, de Wilhelm Capelle), legată de metempsihoză ca ispăşire a unei vini, şi o altă concepţie a vinei biblice, înlăturată pentru drepţi de Mântuitorul nostru. Ipotezele sunt semnele istorice ale omului căutător de noul iluzoriu. Nici aşa-zisele legi ale spiritului, nici ale materiei – a lucrurilor lumii sensibile – nu exprimă adevărul, de ce se întreabă şi moare omul, după învierea Mântuitorului? Răspuns paulinic: „rest de păcat originar”; şi este de crezut că va dura până la marea înviere. Este mai aproape de adevăr izolarea kantiană senzorială a omului de lucrul în sine decât simbolica orfică? Nu.

Deşi tensiunea polară subiect – obiect este legată de captivitatea somatică a spiritului, totuşi, gândirea, despărţită de natura lucrurilor prin simţuri, chiar în absenţa esenţialităţii ei, poate fi considerată într-o ipotetică captivitate, asemănătoare cu cea orfică; în incertitudinile, aproximările, imperfecţiunile şi rătăcirile ei, limbajul rămânând exterior esenţelor.

Ce înseamnă căutarea de fapte şi idei noi? Euristica, această *„ars invenoendi”* cum a fost numită, caută noul teoretic, practic şi estetic, succesiunea noului şi vechiului inducând iluzoriul mers istoric, nu triunghiul adevărului, „orice ipoteză duce la alte ipoteze mai bune” Goblot). Unele ipoteze duc la descoperiri şi inovaţii utile, în lupta darwiniană pentru existenţă, nu la adevăr. Gnoseologie

biologică. Această artă nu priveşte realul, şi uneori nici aparent – concretul sensibil, considerat real de Vaihinger, ficţiunile sale având valoare teoretică, practică şi estetică, deşi sunt ireale.

Repet. Apariţia problemei – a întrebării – a produs incertitudine, folosul trecător şi eroarea. Dinamica gnoseologică şi practică a istoriei profane este un mers în întuneric, înşelătoarea lumină fizică neputând înlocui lumina mistică a adevărului, formele logice utile sau comode fiind goale de adevăr. Viaţa istorică şi idealul, oarecum acelaşi lucru.

„Taci, ne-nvăţat-o! Suflet ce nu cunoaşte ceaţa!
Copilărească gură! mai mult chiar decât Viaţa
În mreji subtile Moartea adesea ne-a închis”.
Baudelaire, *Semper, Eadem*, trad. Al. Philippide)

Jocul vieţii şi al morţii

Acest mister aşază peste formele vieţii istorice, tristeţea Ecleziastului. „Deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciune”. Adevărul este mântuitor în triada reală: Dumnezeu, nemurirea, libertatea. Nu poate fi conceput adevărul fără realitatea mistică a celor două lumi. „Intelectul presupus pur este gol; experienţa fără el este oarbă” Kant). Dar unite, cum spune el, nu duc la adevăr. Raţionalismul, empirismul şi combinarea lor termină în experienţa posibilă. Sintezele umane sunt deducţii logice. Esenţele sunt ideale. Deducţia logică este formală. Predicaţia şi intuiţia nu duc la real, omul autonom nu poate ieşi din „pădurea de simboluri” a lui Baudelaire în care întâlneşte: formele, forţele, substanţele, culorile, sunetele, atributele, modurile, funcţiunile, cantităţile, realităţile, relaţiile şi modalităţile imanente, acestea nefiind esenţiale când factorii cunoaşterii sunt doi: om şi natură; combinaţiile omului nu depăşesc semnele utile, plăcute şi comode, disciplinele minţii lui nu opererează cu idei, în sens platonic, predicaţia comunicându-le dacă sunt revelate.

Omul autonom este captiv permanent al semnelor, invarianţele fiind limitele logice şi ontologic ale spiritului lui. El se mişcă asimptotic spre absolut. Euristica n-are nimic comun cu realul, cum am afirmat mai înainte, fiind arta omului căutător, plăsmuitor de ipoteze. Neliniştile şi amărăciunile omului istorie pot fi prinse în termenii: meliorism, optimism, predestinaţie, finalism, aporetică – lumea ca fundătură sau venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, iluzorie sau absurdă. Este omul care se mişcă între orgoliul demiurgic şi anuiarea lui prin perspectiva morţii şi a infinitului, cum s-a întâmplat cu omul Renaşterii şi cu cel actual, înecaţi stochastic în întâmplări.

Cultul muncii la cel actual, acest mijloc devenit formă de viaţă, această heterogonie a scopurilor este simbolizată de robot, adică existenţa vidată de adevăr şi coborâtă în întunericul materiei. Cum se prezintă antinomiile în tabloul dialectic al vremii noastre? Există contradicţii insolubile, cu teze şi antiteze deopotrivă demonstrabile? Există la scară umană, procesul dialectic putând fi amfibologie, cum spune Kant, când intelectul presupus pur depăşeşte limitele experienţei şi se întinde ilegitim la un nivel inaccesibil lui, cum face chiar el cu cele patru antinomii ale raţiunii pure. Procesul dialectic: – amfibologie, deschis sau închis – hegelian, ne arată natura umană a contrariilor, acestea fiind legate de omul limitat al experienţei, ele concizând în Dumnezeu. Nu există pur la scară umană, ci formalul logic şi senzorialul empiric. Antinomiile raţiunii pure, ca „produse amfibologice ale intelectului presupus pur” sunt poziţii ale omului întrebător, stări ale poziţiei lui în lume, problematizând fără ieşire, la un nivel al existenţei inaccesibil lui, pătrunzând ilegitim în sfera misterelor, domeniu al revelaţiei şi credinţei. Două exemple din cele patru antinomii ale lui Kant: 1) – lumea de un început în timp şi spaţiu, 2) – lumea este infinită în durată şi întindere antinomie matematică), 3) determinismul fenomenelor naturii nu este absolut, există cauze liberale, 4) nu există liberatate, totul se întâmplă după legi naturale (antinomie inamică) *Critica raţiunii*

pure, cât, de Goblot).

„Antinomia este contradicţia dintre două propoziţii – teză şi antiteză – având aparent aceeaşi valoare” H. Schmidt). Aceste contradicţii, în care „raţiunea se încurcă în năzuinţa ei de a gândi absolutul”, au izvorât din ilegitimul ei sens. Nu se poate altfel când cunoaşterea se întemeiază pe doi factori: om şi natură. Termenii ei de aici sunt: raţiune, intelect, intuiţie sensibilă, concret opac, abstract formal, demonstraţii sofistic – utile, rătăciri ideologice, amăgiri. Identitatea, echivalenţa, deosebirea sunt situate dialectic între abstract şi concret, omul autonom nedepăşind logicul şi empiricul.

Înţelegerea mistică a principiilor logice, adică admiterea iavarianţei lor, este esenţializarea lor prin depăşirea predicaţiei, intuiţiei şi mobilităţii; termeni care afectează natura lucrurilor, conţinuturile omului, relativizând istoric cunoaşterea şi depărtându-l de adevăr. Ce valoare gnoseologică are praxiologia lui Kotarbinschi? Voinţa de a şti, de a putea, duce la adevăr? Revelează acţiunea ceva esenţial? Esenţele stau sub principiul identităţii. Acţiunea? Dacă doi fac acelaşi lucru, nu este acelaşi lucru; sens scolastic al acţiunii. Aici este vorba de adevăr, nu de folos! Istoria? Logos mistic şi acţionare umană variabilă, când raţională, când instinctivă, spaţiul şi timpul punctate sacru şi profan, mod mistic şi mod dialectic de înţelegere a ordinii. Mereu termenii: dogmă, lege, normă, ordine şi starea informă de fapt, Contradicţiile solubile şi insolubile definesc omul istoric, care îşi împleteşte mersul cu cel etern. Unul, cel istoric, poartă semnele lucrurilor, cel etern, natura şi rostul lor, cel istoric este neliniştit de jocul vieţii şi al morţii, cel etern trăieşte în actualitatea pură. Schopenhauer consideră argumentele kantiene „sofisme pentru teze, în timp ce argumentele, la antiteze, sunt onorabile, juste şi deduse din temeiuri obiective” (cât, de H. Schmidt). Eu împart sofismele în utile, inutile şi false, în plan teoretic şi practic, cum ne arată şi tabloul dialectic al vremii noastre în sfera teoretică, socială şi moral – politică.

De asemenea, întâlnim retori goi peste o facticitate haotică, sinistră, în chinuitoare aflare de treabă. Ce se întâmplă în gândirea şi existenţa actuală când adevărul, binele şi frumosul sunt privite diferit în cele două cetăţi augustiniene care formează conţinutul istoriei? Sunt principii prezente în cele două cetăţi. Privite mistic, sunt reale, privite laic, se relativizează ştiinţific şi ideologic, devenind fenomene reflectate în conştiinţa omului înţelegător, ficţiuni ale acestuia. Totul se desfăşoară între credincios şi necredincios, între omul sub har şi cel sub neîmplinirii, în întâmplări.

Teocentrism

Eteronomie mistică sau harul extramundan, eliberator din înlănţuirea cosmică; cosmocentrism în formele iluzorii: umanism, autonomie, autocunoaştere, autostăpânire, autodesăvârşire, explorare, cunoaştere, stăpânire, descoperire, invenţie, legiuire, organizare, cucerire, omul având finalitate în el însuşi, libertate, plăcere, datorie, cale – metodă – intuiţie, întrebare, iniţiere, luptă, resemnare, la aceste amăgiri adăugându-se iluziile gloriei, bogăţiei şi puterii.

În această ipostază făptura umană este suficientă sieşi – eul absolut al lui Fichte. Rousseau n-a înţeles că omul este corupt şi bolnav de la natura oarbă, indiferentă moral; apoi, punctul de vedere izvorât din jocul axiologic al acţiunilor, cunoaşterea lumii şi plăsmuirea, prin idealul mutat în ins – expresionism – supunere senzorială faţă de lumea exterioară – impresionism – scepticism, pesimism, optimism, cinism – naturalism excesiv – rigorism moral, cultivarea ironiei, sarcasmului, paradoxului, sofismului, absolutului, aporeticii, căutarea unităţii organice, mecanice şi logic sistematice: raţionalism, empirism, criticism, idealism, naturalism, materialism, funcţionalism, pozitivism, forme spirituale globale, cu funcţiuni orientatoare şi trezitoare ale limitelor omului întrebător, când anulat de perspectiva infinitului, când îmbărbătat în mod inutil de ea.

Antropocentrismul situează omul ipotetic în univers. Ipotezele lui au nevoie de confirmare experimentală. Joc gnoseologic între puterea închipuirii şi observaţie în facticitatea multiformă a lumii sensibile. Nu este lipsită de interes repetarea tabloului dialectic al vremii noastre, omul actual fiind chinuit de contradicţii, raţional şi empiric: necesitate şi întâmplarea explicaţie şi constatare, apodictic şi problematic, real şi aparent, posibil şi probabil, cert şi incert, credinţă şi necredinţă, aici şi dincolo, absolut şi relativ, ideal şi scop, mişcare şi entropie, invarianţă şi transformare, evoluţie şi involuţie, mutaţie şi modificaţie, formă şi conţinut, mitic şi magic, raţional şi mistic, arhetip, categorie, concept şi predicaţie, substanţă şi mod, mister şi ermetism ca impostură, calea (deducţia, inducţia, reducţia, inferenţa, întrebarea, ipoteza, căutarea, observaţia, experimentul, tehnicile existenţei şi raţionamentul); intuiţia, inspiraţia, semnul şi lucrul, meditaţia şi acţiunea, lupta şi resemnarea, învingătorul şi învinsul, susul şi josul, ascultarea şi voinţa de a şti şi de a putea, primirea şi căutarea, măsurarea (lumea cantitativă a numerelor) şi viaţa (lumea calitativă a formelor esenţiale), imaginea şi simbolul, subiectul şi obiectul, eul şi lumea, plăcerea şi datoria, virtutea şi viciul, omul întreg şi deşeul biosocial, relaţia şi nemijlocirea, esotericul şi exotericul, dreptul şi faptul, extazul – iluminarea – şi cercetarea, supranaturalul – transcendentul – imanentul, inteligibilul (lumea aparentă), iluzia, halucinaţia, percepţia, eroarea senzorială, imitaţia, vocaţia, pseudocreaţia, forma constantă şi conţinutul variabil, libertate şi înlănţuire, opacitate şi transparenţă, cantitate, calitate, relaţie şi modalitate (pseudoapriorism kantian, util după unii, inutil după alţii – Planck), receptivitate şi spontaneitate, impas (aici) şi fereastră spre Absolut (dincolo), sens şi nonsens, nuanţă şi concept, cauzalitate şi finalitate (determinism), acauzalitate și întâmplare (indeterminism), existenţă şi neant, esenţă şi fenomen, lumină şi întuneric, materie şi spirit, inspiraţie şi iniţiere, şansă şi eşec, înţelepciune şi fanatism,

desfăşurarea din primordii (evoluţie) şi transformism, adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, organic şi mecanic, justiţie şi injustiţie, ordine şi facticitate, valoare (ierarhie) şi nonvaloare (vid axiologic), unitate şi multiplicitate, naţional şi universal, formal şi esenţial, general şi particular, întreg şi parte, structură şi conjuncturi, eternitate şi timp, lucru în sine şi fenomen, ordine (dogmă, lege, normă, formă şi stare de fapt), tiranie, anarhie, exerciţiu arbitrar al puterii, decizii în care se amestecă afectivul şi instinctivul, dorinţa, mânia, cruzimea, violenţa, răzbunarea, dispreţul faţă de învins, iresponsabilitatea animalic – materialistă, civism creştin şi naţional, (supunere demnă pentru apărarea credinţei neamului).

Creştinul, crezând în triumful binelui şi preţuind strălucirea lumii de dincolo, practică sfatul divin: «Fiţi înţelepţi ca şerpii şi blânzi ca porumbeii» Mântuitorul) în opoziţie cu slugărnicia din frică sau interes, cu calcul cinic, sfinţenia şi eroismul (cultul pur al Absolutului sau al absurdului mit prometeic), titanism sisific, joc inutil între sus şi jos, şi întoarcerea la divinitatea supremă prin graţia acesteia (cum spunea Hesiod), viaţă şi moarte, nemurire, mântuire sau damnaţiune: Adevărul implică nemurirea şi mântuirea.

În acest tablou dialectic trebuie consemnată impuritatea conştiinţei teoretice, revelată, din amestecul ideologiei cu ştiinţa. În fond, este limbajul, ca expresie a Divinităţii, a eului, a semenilor a lumii, ca imperfecţiune izvorâtă din eu şi non-eu. Dialectica este semnul neîmplinirii şi incompletitudinii spirituale, definitorie pentru omul istoric. Ordinea transcendentă, necesară, implică nemurirea, libertatea şi mântuirea, ordinea imanentă, fiind norma dată prin păcat, implicând devenirea, întrebarea, tragicul, miraculosul şi moartea, puncte de vedere care situează omul în afara lumii reale ca mister.

Tot ce devine *este* (concepţie materialist dialectică a realului); tot ce devine *nu este* (concepţie eleat –

parmenidică a aparenţei), existenţa celor două lumi (concepţie creştină a superiorităţii, stăpânirii şi eternităţii celei de dincolo). „Cum se pot depăşi perechile neliniştitoare izvorâte din relaţiile eului cu Divinitatea, cu cele două lumi, cu semenii şi cu sine? Iraţionaliştii, prin intuiţie Bergson), dialecticienii spiritualişti, prin dialog Socrate), dialecticienii materialişti, prin noul iluzoriu, ca salt calitativ izvorât din acumularea cantitativă, din acea dinamică înnoitoare a contrariilor, iraţionaliştii prin înlăturarea limitei negative – infinitul pozitiv şi finitul negativ (cartezienii, după Goblot), misticii creştini, prin graţie şi revelaţie aici Pascal), prin contemplarea Divinităţii dincolo, în care are loc *coincidentia oppositorum* Nicolaus Cusanus). Perechile contrare – G. Tarde) şi problema însoţesc omul istoric, care nu poate ieşi din fluviul universal al lui Heraclit, din pădurea de simboluri a lui Baudelaire, în care pasiunile îl tulbură şi-i dereglează sufletul, despărţindu-l de adevăr. Experienţa umană, în lumea materială a numerelor, nu revelează niciun adevăr. Omul istoric curăţă ştiinţa de mistere, crezând că astfel va deveni stăpân. La scară umană, întâlnim: problema solubil-utilă, insolubilă – aporia, paradoxul, limita ca negaţie, infinitul, absolutul intangibil, ironia, sarcasmul, inegalitatea, bunăvoinţa, tragicul ca destin sau ca eroare, comicul, burlescul, monstruosul, ieşirea imaginară din strânsoarea concretului opac, sublimul, puncte de vedere teoretice, estetice şi morale ale omului situat raţional şi senzorial în afara determinării reale.

Aşa arată fluviul inform al sufletului, ca destin sau ca reflectare a lumii exterioare, cu efortul sisific al autocunoaşterii şi al autostăpânirii, al cunoaşterii lumii şi al stăpânirii ei iluzorii, joc sofistic între imagine şi simbol, între evidenţă şi sugestie, între substanţă şi mod, joc dialectic închis, triadic-hegelian, deopotrivă inexplicativ al purului, empiricul confirmativ al ipoteticului, limbajul, metalimbajul, semantica, semiotica, explorările concrete, rămânând suportabile sofismele utile, comode şi plăcute,

care nu înlătură totuşi neliniştile produse de contradicţiile existenţei, omul tabloului dialectic al vremii noastre fiind situat în afara sferei transcendente a explicaţiei. În fond, omul autonom este captiv al eului şi lumii sensibile, prin simbolica lui şi experienţa deschisă aflându-se mereu în impas.

Metacritica nu depăşeşte axiologia, punctele de vedere izvorâte din jocul arbitrar al opţiunilor, punctul de vedere putând fi obiectiv, nu obiectic. Şi metafizica are aceeaşi situaţie, fiindcă nu există o ştiinţă umană a realului, a lucrului în sine, de la scepticii greci până la agnosticii moderni neputându-se demonstra împotriva lor adevărul. Are dreptate Kant când consideră «numenul o formă a neantului, jocul uman între raţiune şi experienţă înecându-se în aparenţa multiformă». Categoria modală posibilului a produs şi produce iluzia libertăţii viitoare şi a cunoaşterii autonome a adevărului, istorism înecat în cimitir.

Misticul trăieşte viguros tristeţea limitelor, se roagă, aşteaptă şi ascultă, ştiind că există libertate reală, într-o ordine necesară şi că întrebările omului nu duc la adevăr, ci scormonesc nevoile şi lucrurile, înşelat fiind gnoseologic şi practic de nimereală, fiind mereu captiv al întâmplărilor. Fluviul heraclitic al contradicţiilor se sfârşeşte în moarte, în ordinea necesară extramundană în care are loc acea *coincidentia oppositorum* de care a vorbit Nicolaus Cusanus. Necontradicţia logic matematică a lui Hilbert este formală, «comoditatea mintală» Poincaré) nefiind esenţială, omul autonom mişcându-se între forme nerevelatoare şi incompletitudine Gödel). El vrea demiurgie – infinit, deşi singur este limitat, este un fenomen în seria nesfârşită a fenomenelor umane, uitând mereu de har şi de atemporalitatea mistică a perfecţiunii, de adevărul spre care se mişcă asimptotic. Se mişcă util, inutil sau eronat, între sincronic şi diacronic.

Antinomiile kantiene sunt sofisme, cum am spus, izvorâte din raţiunea exploratoare în sfere inaccesibile ei. Extrapolând ilegitim datele experienţei, Kant nu s-a

mulţumit ca Faust: «Aici să stea, privind în jur. Nu-i mut/ Pământul, pentru omul priceput. /La ce s-o ia, hoinar, prin veşnicie? /Nu stăpâneşte ferm decât ce ştie. /Aşa să-şi treacă ziua lui acum.» (trad. Ştefan Aug. Doinaş).

În această captivitate gnoseologică a trăit el, din care a voit să scape printr-un rigorism moral formal. Numai în antinomii, raţiunea goală a hoinărit prin veşnicie. A fost captiv al eului şi lumii. De altfel, Goethe, fausticul, magic, raţional şi naturalist european s-a considerat asemănător cu Kant în problema finalităţii naturale global aristotelice pe care el n-o admite, cum îi mărturiseşte lui Eckermann. Bineînţeles, nu Goethe misticul, ascultător şi primitor, din prolog şi epilog.

□

Repetarea unor termeni gnoseologici fundamentali. Omul problematizează, fiind un ghem de întrebări, idealizează, absolutizează şi se îndoieşte, sceptic – elen sau cartezian. Calea cunoaşterii adevărului, demnităţii, libertăţii şi mântuirii credinciosului este umilinţa în rugăciune, urmată de aşteptare, răbdare şi ascultare: adevărul fiind o poartă deschisă spre Dumnezeu, ieşire din înlănţuirea cosmică, comunitară şi a corpului senzorial limitat. Necredinciosul poartă orgolios înlănţuirea, mărginirea, disperarea, resemnarea şi teama de moarte şi de neant. Omul este liber să aleagă între „calea Domnului şi calea omului, iar raţiunea omului să tacă atunci când se intră pe calea Domnului” Bossuet, cât, de Littré).

Termenii: *Dumnezeu, natura şi omul* (în acest triunghi apare harul sfinţilor şi al sacerdoţilor, conducătorilor, descoperitorilor, inventatorilor, artiştilor, chemaţilor aleşi, formă divină a inspiraţiei, în această stare cei chemaţi nu-şi aparţin); *cele două lumi* (necesare, determină sediul adevărului, binelui, frumosului, sacrului şi satanicului şi necesare şi pentru înţelegerea legităţilor imanente, ca manifestare a transcendenţei); dinamism şi mecanism (înţelegere creaţionist monadologică de tip

leibnizian, o ordine primordială necesară a formelor şi forţelor, un mecanism explicativ al naturii şi părţilor ei fără raţiunea suficientă a lui Leibniz neexistând adevăr ca expresie a raţionalităţii transcendente a lumii Kabitz, *Der Junge Leibniz*, cât, de H. Schmidt); „ipoteza imanenţei forţei şi a tranzitivităţii ei, gândirea este imanentă şi voinţa tranzitivă; monadologia lui Leibniz nu admite o cauzalitate tranzitivă, exceptând pe aceea a lui Dumnezeu, transcendent” Goblot); „fără legătura dintre transcendenţă şi imanenţă formele vieţii spirituale şi ale desfăşurărilor lumii fizice sunt absurde, „inexplicabile, imposibile, magii naturale, ca percepţia lui Reid” Goblot).

Aşadar, realitatea mecanismului şi dinamismului, forţei şi mişcării, nu poate fi înţeleasă decât mistic, dinamica şi cinematica fiind termeni constatatori ai mecanicii raţionale, inexplicativi şi utili, omul aparent autonom se mişcă raţional între logic şi empiric, nedepăşind magicul.

Ocultismul parapsihologic, (încercarea umană de dezlegare a misterelor): desigur este greu de înţeles forţa imanentă a lucrurilor fizice şi a vieţii fără o dinamogeneză, procesul trecerii de la energia potenţială la cea actuală având caracter constatator, nu explicativ.

„*Creaţia forţei*. După principiul conservării energiei, nu există creare a forţei, ci numim dinamogeneză trecerea de la energia în stare latentă sau potenţială la starea actuală” Goblot). Nu există adevăr inexplicativ fără raţiune suficientă. Creştinismul este definitoriu pentru adevăr. Limbajul teoretic care vehiculează constatarea şi utilitatea nu conţine niciun adevăr, de la întregul cosmic la atom şi la om. Este greu de combătut mecanica mistic-monadologică a lui Leibniz. Atât se poate spune despre spirit şi materie, despre materie şi energie, la scară umană, admiţând creaţia *ex nihilo* şi înzestraea energetică primordială, altfel s-ar ajunge la iraţionalitatea nicăieriului material energetic.

Indiferent de formula matematică a mişcării, aceasta nu poate fi concepută fără început „Automişcarea” este tot

atât de mistică ca *primum movens* şi, spre deosebire de *Nemişcatul mişcător* al lui Aristotel, implică acel sceptic *regressus ad infinitum,* ordinea necesară a gândirii implicând leibnizian raţiunea suficientă, care leagă posibilul de primordii, în întreg şi-n părţi; în problematica materialistă a mişcării apare „noua divinitate, materia, care a preluat atributele celei vechi” Simrnel); Nemijlocirea (aici, cine vrea să înţeleagă limitele spirituale ale omului explorator, oglinditor, cunoscător raţional sau spontan, trebuie să definească relaţiile lui cu Divinitatea, cu semenii, cu lumea şi cu sine); astfel sunt necesari termenii: inspiraţie, viziune, intuiţie pură şi sensibilă, intelecţie, experienţă, vocaţie, percepţie, demonstraţie, trăire, certitudine, adevăr, lume, frumos, sacru, satanic, autonomie, eteronomie, totalitate, generalitate, cale – metodă – lucru, semn, absolut şi relativ; un joc permanent între evidenţă şi demonstraţie, la nivelul căruia nu apar esenţele lucrurilor, acestea fiind reale; nemijlocirea se cheamă intuiţie; „viziunea spirituală – privire esenţială – înţelegere nemijlocită, o trăire nemijlocită la nivelul realităţii, în afară de experienţă şi reflecţie” H. Schmidt); „o revelaţie interioară a omului” Goethe, cât, de acelaşi); această nemijlocire în formulare kantiană; „Kant opune intuiţia conceptului; el numeşte empirică „intuiţia care se raportează la obiect prin mijlocirea simţurilor” şi *intenţie pură* forma intuiţiei empirice, adică ceea ce este în ea divers, poate să fie ordonat după anumite raporturi; spaţiul şi timpul sunt intuiţii pure, adică nu sunt nici senzaţii, nici concepte propriu-zise… Descartes numeşte intuiţie orice act prin care spiritul consideră o idee – noţiune, judecată sau raţionament – cuprinzând-o în întregime, dintr-odată şi nu succesiv. El opune intuiţia deducţiei, care „nu se operează în întregime dintr-odată, ci implică o anumită mişcare a spiritului nostru, inferind un lucru din altul” *Regule…)* Kant neagă existenţa intuiţiei intelectuale, adică cunoaşterea lipsită de conţinut empiric şi totuşi raportându-se nemijlocit la obiecte… intuiţiile pure sunt forme ale cunoaşterii, conceptele intelectului pur nu sunt

intuiţii şi nu pot fi considerate ca raportându-se la obiecte decât prin ceea ce el numeşte *iluzia dialectică* Goblot); gnoseologia kantiană? „Triunghiul aparenţei” Alain); de pe această poziţie teoretică critică el ontologismul platonico-medieval, „ştiinţa dedusă din concepte pure”, jocul lui spiritual între formal şi empiric neputând cuprinde ştiinţa ştiinţelor naturii, matematica deductivă şi formal necesară. De altfel chiar el recunoaşte că o ştiinţă este mai aproape de adevăr după câtă matematică cuprinde.

Un singur lucru pozitiv în gnoseologia lui Kant: nu există pur la scară umană, ci formal util, cum l-au înţeles ficţionalistul Vaihinger, şi convenţionalistul Poincaré; bineînţeles, în cazul când autonomia umană este reală sau natura este legic necesară; aceşti doi factori, când separaţi – antropocentrism sau cosmocentrism – când legaţiericism kantiannu explică, ci se opresc la constatarea utilă sau sunt producătorii istoriei ca „rătăcire”. Goethe numeşte intuiţia revelaţie interioară a omului; revelaţia este eteronomă, izvorând din transcendenţă; apoi intuiţia nu este revelatoare la scară umană, un logician de tip aristotelic putând afirma că un lucru evident nu este necesarmente adevărat; „judecăţile apodictice fiind demonstraţii necesare”, intuiţia nu implică această „necesitate logică”. În sfârşit, nu trebuie ignorată rătăcirea spirituală produsă de influxul afectiv în intelect şi-n intuiţie; „logicienii şi moraliştii s-au ocupat deseori de erori, unii pentru a determina şi întocmi lista diferitelor feluri de sofisme, ceilalţi pentru a descoperi în varietatea complexă a sentimentelor şi pasiunilor influenţele care falsifică judecata şi explică prin înflăcărările inimii rătăcirile spiritului” Victor Brochard, *De l’erreur).*

Natura transcendentă a revelaţiei este oglindită în dogme, superioare axiomelor, limite imanente ale minţii, prin izvorul şi sediul lor transcendente, neputând fi roase de experienţă şi intelect; completitudinea, exactitatea, perfecţiunea şi realul fiind termeni identici; credinţa, prin esenţele purtate în ea, ancorează în real, nefiind afectată de logica şi metafizica erorii.

Intuiţionismul?

Poziţia gnoseologică ce vrea să înlăture tensiunea polară subiect – obiect: aceşti doi factori sunt reali, de existenţa lor fiind legate succesele şi imperfecţiunile cunoaşterii şi morala, ca ştiinţă; înlăturarea lor intenţionată, în scopul cunoaşterii esenţelor, presupune existenţa unei intuiţii pure, la scară umană neexistând purul, ci formalul chemat să pună ordine în diversitatea aparenţei, cum spune Kant. Dacă demonstraţia este înlăturată în actul intuitiv al cunoaşterii, comunicarea discursivă ne arată justeţea şi imperfecţiunile acestui demers gnoseologic şi moral al omului; întrebarea, ipoteza şi raţionalitatea însoţesc actele cunoaşterii, spontaneitatea şi simultaneitatea nerelevând nicio esenţă, înlăturarea tensiunii polare subiect – obiect este iluzorie; Maurras spune despre Bergson: „acest evreu obscur, care ne învaţă arta ce ne împiedică să gândim”; în opoziţie cu intuiţia, conceptul este o formă logică a gândirii, orientatoare şi utilă; nu se poate gândi într-un fluid inform, toate poziţiile spirituale ale omului poartă semnele imperfecţiunii autonomiei lui aici.

Demonism şi întrebare

În simbolica biblică nu este nimic convenţional, religia fiind sediul realului, iar magicul mutându-se în ştiinţă, unde este oglindit în eficacitatea ei limitat-aparentă şi în natura ei inexplicativă. De altfel, şi-n artă magicul stăpâneşte cu succes, cum ne arată magia neagră din Faust; simbol al neîmplinirii terestre; o demonstraţie realistă este necesară, răul fiind prezent în cetatea de aici.

Forma pură a Nemişcatului mişcător, reunindu-se prin învierea morţilor, prefigurată de învierea Mântuitorului, forma reală a redempţiunii fiind înfrângerea morţii; cele patru momente biblice: 1. dialogul ispitei dintre şarpele demiurgiei şi femeie, 2. perspectiva morţii,

3. tăierea drumului către pomul vieţii *Facerea),* 4. redempţiunea: „Dacă nu este o înviere a morţilor, nici Christos n-a înviat, dacă Christos n-a înviat, deşartă este atunci predica noastră, deşartă este şi credinţa noastră, că, de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om şi învierea morţilor” Pavel, *Scrisoarea I către corinteni);* misterul teandriei şi escatologie creştină; *pia fraus*, legitimarea vinei lui Adam, care a determinat venirea Mântuitorului Sf. Augustin).

Inspiraţia şi căutarea

Înlăturarea polisemiei şi păstrarea prin credinţă a sensului divin al inspiraţiei, întrebarea neavând niciun rost la acest nivel; „se aude, nu se caută; nu se întreabă cine dă atunci; un gând luminează ca un fulger, în formă necesară, fără şovăială, n-am ales niciodată… totul se întâmplă involuntar în cel mai înalt grad, însă ca într-o dezlănţuire a sentimentului libertăţii, a necondiţionării, a puterii, a divinului” Nietzsche, *Ecce homo,* cât, de H. Schmidt).

În suflul divin se întâlnesc: necesitatea, libertatea, necondiţionarea şi puterea adevărului; adevărul, binele şi frumosul sunt legate de sacru, aşa cum magicul este legat de satanic; cunoaşterea lor adevărată este deosebită de căutare, de metodă – de calea autonom-raţională – sau de intuiţie, cum spune Kant, neducând la lucrurile în sine, adevărul neexistând altfel; omul autonom trăieşte neliniştea metafizică a limitelor şi neîmplinirii, prinsă în termenii: arhetip, categorie, model, lucru, semn, sens, valoare, ideal, scop, mister şi predicaţie?

Inspiratului, căruia i se dezvăluie lucruri, îi foloseşte predicativ, în actul comunicării, ca de altfel întreg limbajul, nealterând puritatea misterelor şi nefiind neliniştit de existenţa lor mântuitoare; omul autonom, apropiindu-se de lucruri instinctiv sau raţional, actul nemijlocit şi căutării lui însoţind explorarea cu jocul ipotezelor şi cu purificarea şi simplificarea limbajului, în intenţia adecvării simbolurilor la obiectele contemplate sau cercetate.

Ignorând permanenta tensiune polară subiect-obiect, intelectul rămâne exterior naturii lucrurilor, de care este îndepărtat prin diversitatea lor aparentă, percepându-le prin perdeaua senzorială, şi la cunoaşterea cărora, Kant, de pildă, a renunţat, constatând limitele autonomiei lui, realul poate fi cunoscut prin inspiraţie sau trăit ca mister; omul întrebător poate ajunge la stăpânirea utilă a cojilor lucrurilor pe care Goethe, în ipostaza lui naturalistă, le confundă cu miezurile lor.

Libertatea

Acosmism în care ştiinţa actuală se întâlneşte cu libertatea, fără ca omul să atingă „adevărul unic”, afirmat ca finalitate de Sf. Toma d’Aquino, azi o simplă coincidenţă, ipotezele şi experimentele omului de ştiinţă golind natura de conţinut, fără să găsească un înlocuitor al unităţii ei, a lumii, folosind tot vorbe goale: cosmos (ordine totală) şi natură, iar mistica afirmând Divinitatea ca unitate a lumii create şi stăpânite de ea.

Ştiinţa şi credinţa, termeni care ne arată pe cei doi oameni: omul istoric şi omul etern, adică conţinutul istoriei şi supraistoriei. Şi pentru că, la scară umană, totul este mister, omul întrebător apare inexplicativ neliniştit de apariţia lui şi dispariţia lui – jocul vieţii şi al morţii – de boală, de mărginire, inegalitate, bătrâneţe, înlănţuire şi căutarea ieşirii din impas în lumea posibilă.

Omul actual – monodimensionat aici – este urmaşul omului Renaşterii, a cărui divinitate a fost „întâmplarea”, cum a spus De Sanctis, din a cărei muţenie vrea să scoată legi şi foloase. Un joc între aşteptare şi scormonire. Observatorul întâmplărilor şi căutătorul nimeresc utilul sau rămân ipotetic în forme mintale comode; un joc nesfârşit între logic şi empiric.

Dar, ceea ce tulbură şi dezbină lumea actuală este ideea libertăţii, idee care acoperă foamea săracilor, inegalităţile, conflictele de interes ale bogaţilor – aparent puternicilor – şi drama constantă a omului mărginit şi

înlănţuit. Şi neliniştea creşte în măsura în care libertatea este căutată la un nivel al existenţei unde nu poate fi găsită. Această libertate fictivă motivează cursa înarmărilor şi pregătirea războiului. Meditând asupra ideii de libertate încerc să-i fixez natura, sediul şi sensul.

Este vorba de ideea platonică a libertăţii, de libertatea reală, nu de conceptul deschis al libertăţii fictive de aici. Aceasta din urmă îmi aminteşte, prin conflictul pe care-l determină, de afirmaţia lui Confucius, precum că certurile dintre oameni izvorăsc din cuvinte, a căror univocitate este înlănţuită de polisemie şi interese. Libertatea reală este neechivocă, având caracterul unei revelaţii aici şi al împlinirii dincolo. Dar mesajul divin este o favoare – „mulţi chemaţi, puţini aleşi” – cum spune Scriptura.

Relativitatea libertăţii omului istoric este rezultatul tulburărilor acestui căutător, tulburări produse de înclinările lui naturale, de interese, în experienţa lui deschisă oglindindu-se; informaţia incompletă, observaţia, metodele neducătoare la esenţe, imperfecţiunile conştiinţei teoretice şi practice, intuitive şi raţionale; acest om istoric mişcându-se, în jocul dintre el şi lume, când antropocentric, când cosmocentric, când combinat, deci, când ancorând în eu, când livrându-se infinitului – presupus pozitiv – când închipuindu-şi că se salvează prin acordul dintre el şi lume, ignorând însă faptul că adevărul, care este definitoriu pentru libertatea şi fericirea lui, nu are sediul aici, nici în el, nici în lume, nici în acordul lor, nici în stăpânirea ei iluzorie prin cunoaştere.

Căutătorul şi revoltatul încorporează mitul lui Sisif, scepticul se stinge, „stoicul devine prin voinţă un manechin, iar creştinul este un incendiu” (cum îi caracterizează Schopenhauer pe aceştia doi, după cât mi-amintesc). Factori care „în viziunea eleată devin şi nu sunt” Parmenide); nu sunt umbre, în viziunea creştină, dacă în spatele lor este Eternul divin. Fixez sediul libertăţii reale în triunghiul: Dumnezeu, natură şi om, în care Dumnezeu, perfect, face posibilă imitarea Lui, realizată

perfect de sfinţi, şi imperfect de credincioşii obişnuiţi, a căror existenţă este încărcată de lumesc.

Omul social, prin înclinările naturale, prin interese şi prin convieţuirea producătoare de constrângeri, înlocuieşte realul cu scopul. Libertatea reală, aici, nu poate fi reflectată decât în triunghiul de mai sus. Ideea libertăţii este legată, ca esenţă, de acest Triunghi şi de cele două lumi, iar conceptul libertăţii se caută aici, unde îşi are sediul, unde i se fixează natura şi formele schimbătoare. Înţelegerea libertăţii fictive, legată de Altare şi luptă, precum şi a celei reale din triunghiul amintit, implică cunoaşterea acestor poziţii spirituale: *1. realist – creştină – mistic biblică; 2. social – istorică:* adică aforism, umanism, sociologism, materialism dialectic şi istoric, pozitivism – „fazele iluzorii ale dezvoltării, cu puterea, omului stăpân prin ştiinţă” Auguste Comte), lupta omului pentru libertate, adică detaşarea din înlănţuirea naturii şi constrângerile speciei, omul care devine liber, făcându-se cercetat completitudinar în stilul ştiinţelor spiritului, fără teologie, filosofie, ideologie, înţeles obiectiv, în afară de punctul de vedere ca trăire subiectivă, totul oglindindu-se în spiritul lui” Sombart), omul înlănţuirii naturale, primordiale, cu finalitatea indeterminării Kovalevski); *3. toate sistemele filosofice imanentiste*, care nu depărtează de ştiinţă, caută libertatea, când cu mijloacele ei, când obiectiv – artistic.

Se poate afirma că fără cele două lumi nu există libertate, nici adevăr, bine şi frumos, oglindite aici în triunghiul: Dumnezeu, natura şi omul, în care apare harul şi contemplarea lor dincolo, ca esenţe, ţinând mistic de triunghiul: Dumnezeu, nemurirea şi libertatea.

Dintre sistemele filosofice, cel mai absurd şi înşelător este panteismul, în care omul este prezentat ca o fiinţă raţională, demnă şi liberă, deşi este proiectat ca mod al substanţei infinite, care-l absoarbe, ca şi pe Dumnezeu. Determinismul imanent şi naturalismul acestui sistem au fost infirmate de ştiinţa modernă care, dacă vrea să explice, este obligată să accepte formula mistică a

cauzalităţii şi finalităţii transcendente. Astfel, omul constată inexplicativ, aplică sau rămâne la comode sau neliniştitoare ipoteze ale spiritului căutător. A avut dreptate Herbart când a numit panteismul pansatanism, prin implicarea răului în Dumnezeu; apoi inexistenţa libertăţii, „starea de necesitate ridicată, prin cunoaştere, în planul cunoştinţei” Spinoza). Cum poate fi convertită necesitatea, prin cunoaştere, în libertate? Este tot atât de absurdă ca şi transformarea îndoielii scepticilor în certitudine. Cum poate fi liber un om captiv în natură şi muritor, cunoscând legile naturii şi necesitatea morţii? Cunoaşterea legilor naturii nu-l face stăpân, ci un animal raţional, mai comod, din când în când, în scurta lui trecere prin lume.

De altfel, libertatea reală este absolută şi extramundană. Ea aparţine pseudodivinităţii lui Spinoza. Deşi el vorbeşte despre libertate, tot el afirmă şi captivitatea omului în natură. Omul care se crede liber în natură, spune Spinoza, seamănă cu un corp aruncat care dacă ar avea cunoştinţa mişcării pe traiectorie, s-ar crede liber, ignorând impulsul. Omul cu corpul şi spiritul lui este un mod al substanţei infinite şi care poate fi „liber şi fericit, prin cunoaşterea naturii, care este, în existenţa ei, suverană şi-n acţiune determinată” (cât, de H. Schmidt). Determinism naturalist. Deci, omul în marginile naturii, proiectat şi înghiţit de ea, este liber prin cunoaşterea legilor ei. Joc absurd între „*natura naturans* şi *natura naturată*”. De altfel, libertatea reală – absolută – are numai Dumnezeu. „Libertatea absolută, în sensul lui Spinoza, posedă numai Dumnezeu, care coincide aici cu necesitatea absolută” H. Schmidt). Un aspect ciudat al acestui pseudodeterminism; soluţia dată de Spinoza problemei erorii. Deşi îl atacă pe Platon, deşi este naturalist, înecat în corpuri, imită parmenideismul acestuia – tot ce nu există nu poate fi gândit – formula gnoseologică eleată, idealistă, după Victor Brochard şi după alţii, realitatea ideilor platonice fiind mistică, cum au găsit-o unii scolastici. „Idealist ca Platon, dacă nu refuză corpurilor orice

realitate, Spinoza ajunge totuşi la aceleaşi rezultate, deoarece adevărul consistă exclusiv în raportul dintre idei, făcând abstracţie de orice acţiune exterioară. Prin aceasta, el se depărtează de Descartes…”

Inteligenţa umană, întrucât face parte din Dumnezeu, este absolut infailibilă. Dacă gândirea se identifică cu fiinţa *Etica),* eroarea este o nefiinţă. A se înşela nu înseamnă a gândi ceea ce nu este, înseamnă a nu gândi, dacă luăm cuvântul „gândire” în semnificaţia lui cea mai înaltă. Spinoza ne obligă să găsim un mod pozitiv al Gândirii *Etica).* Totuşi, eroarea există, fiindcă alături de gândirea veritabilă sau de minte se află imaginaţia; ea singură este sursa erorilor noastre… Eroarea, în măsura în care considerăm actul de credinţă care o constituie, este un lucru pozitiv. Ne înşelăm pentru că suntem liberi; ceea se spusese Descartes, trebuie numai să extindem părerea lui Descartes şi să recunoaştem că această libertate nu suportă nicio rigoare, nici pe aceea a ideilor clare… „La origine, spiritul uman nu face nicio deosebire între aceste trei lucruri: fiinţa, ideea şi credinţa” V. Brochard, *De l’erreur).* Fraza ultimă atestă un amestec de scepticism şi istorism, depărtat de platonism, adică de idee ca adevăr, înlocuită fiind aceasta cu căutarea raţional – empirică, care duce la util. În rest, este psihologic acceptabilă eroarea, fiind un fapt pozitiv, izvorât din închipuire şi libertate. Şi creştinii o consideră, în aspectul ei negativ, libertatea demonică, frânghia pe care omul poate coborî în întuneric, mai ales când omul naturii trăieşte într-un climat satanocratic, ca-n vremea noastră.

Dacă doctrina pseudodeterministă şi naturalistă a lui Spinoza a fost infirmată de ştiinţa modernă, fluviul erorilor în care se îneacă spiritul contemporan infirmă ipoteza lui absolutizată a erorii ca minus – cunoaştere. Tot aşa cum scepticul Brochard o leagă fals de credinţă şi de platonism fals interpretat. De altfel, ateismul cu mănuşi, cum numeşte Schopenhauer panteismul lui Spinoza, este indemonstrabil. Este justă concluzia lui Victor Brochard privind eroarea lui Spinoza ca fiind legată de sistemul lui

pus sub semnul îndoielii. „Spinoza a eşuat în problema erorii, a cărei importanţă a enunţat-o chiar el. El nu explică eroarea sau, ceea ce explică, este eroarea nu aşa cum este, ci aşa cum ar fi, dacă sistemul lui Spinoza ar fi adevărat” V. Brochard, *op. cit.).* Prin faptul situării realului în gândirea identică, prin origine identică cu cea divină, Spinoza nu platonizează gnoseologic, ci rătăceşte pseudodeterminist, ideile platonice nefiind reprezentări izvorâte din obiectele lumii sensibile, ci esenţe eterne, supratemporale şi supraspaţiale. Omul platonic participă socratic vocaţional la ele sau le contemplă dincolo, în câmpia adevărului, în vecinătatea zeilor, tot prin chemare. Există un suflu fatalist în panteismul spinozist, dar în Platon nu se poate vorbi de fatalism, intelectualism sau similitudine între gândire şi obiectele ei, şi nici de asemănarea ei cu gândirea divină sau de intuiţia ideii ca real. Este forţată asemănarea lui Spinoza cu Platon; teoria ideilor nu comportă o discuţie a erorii. Acesta are rost în imanenţă. Un naturalist ca Spinoza poate elimina eroarea, identificând gândirea umană cu a lui Dumnezeu-natură. El poate fi criticat imanentist. Omul aparent liber greşeşte moral şi intelectual şi se corectează cu aceleaşi mijloace, având acces la adevărul relativ. Aşa cred c-a gândit Victor Brochard, în concluzie. „Eroarea este tot atât de naturală ca adevărul. Nu este bine să ieşi din mâinile naturii” (acelaşi, *op. cit.).*

Psihologic, adevărul şi eroarea sunt pozitive. Libertatea spiritului poate produce şi corecta erori, spune acelaşi. Dar, el şi Spinoza, raportaţi la platonism, sunt deopotrivă depărtaţi de adevăr şi libertate. Aici, mişcarea posibilă a spiritului este permanent limitată şi, însoţită de lucrurile trecătoare şi insatisfacţiile amăgirilor. În fond, valorile definitive sunt limitate, punctări în „jocul aparenţelor”. Lanţul de păreri contrare se termină extramundan în acea *coincidentia oppositorum* a lui Nicolaus Cussanus.

Supraistoricul este sacrul care punctează spaţiul şi timpul alături de profan. Sunt cele două cetăţi

augustiniene. În aceste cetăţi omul liber se mişcă între intuiţie şi căutare, aproximând, simţindu-se uneori comod şi rătăcind, revelaţia arătându-i că nu este destinat morţii şi limitelor lumii de aici. Prin ştiinţă şi filosofie omul istoric a ajuns întrebător, util sieşi, absolutizant şi rătăcitor. Viaţa şi lumea s-au problematizat, omul trăind o vastă „aflare în treabă”, permanent nesigur şi neliniştit. Dezgustul, suferinţa şi moartea îl duc la concluzia, numai aici. Eşec. Pentru a nu greşi în plus, poziţiile adoptate de Spinoza şi V. Brochard trebuie privite euristic, sau critic. Ieşirea din impas? Plaionico-creştină, adică depăşirea extramundană a utilităţilor, aporiilor şi rătăcirilor. Hegel, care apreciază panteismul ca expresie a demnităţii umane, caracterizează panteismul spinozist prin termenul „acosmism”, adică natura nu există fără Dumnezeu, deşi este cum vrea el, naturalist. Este o absurdă divinizare a naturii oarbe, a acestei unităţi închipuite a multiplicităţii lucrurilor sensibile, unitate inexistentă, ca şi materia, la ştiinţa actuală. Această ficţiune a unei singure lumi, cea de aici, ocoleşte ordinea necesară, ascunsă, hrănită de Heraclit cu logosul lui, în spatele devenirii şi face imposibilă, printr-un moralism absolut, inutil sterilizant, înţelegerea trăirii cu măsură, a plăcerii bogăţiei şi a neliniştii produse de voluptate şi onoare în această lume, vastă anticameră a celei de dincolo; în care au trăit subtilii florentini, crezând în existenţa celor două lumi, având amândouă originea în Dumnezeu – creator, extramundan şi stăpân.

Aşadar, liniştea sufletească, obţinută prin acordul dintre spirit şi natură, ca şi libertatea dinlăuntrul ei. Această absurdă pseudocunoaştere salvatoare a fost preconizată şi de stoici. Omul liniştit şi liber, în natura închipultă, care-l proiectează şi-l înghite. Evident, toate poziţiile teoretice, filosofice şi ştiinţifice, ale spiritului autonom, oricând şi oriunde apar, nu conţin niciun adevăr şi sunt opuse misticii. Tot aşa şi intelectualismul şi fatalismul spinozist, cum îl caracterizează Victor Brochard, în panteismul lui pseudodeterminist, Divinitatea fiind contopită cu „natura”. Omul devine astfel un mod al

substanţei, un fenomen în seria nesfârşită a fenomenelor naturii, supus jocului apariţiei şi dispariţiei.

Deasupra întregului cosmic şi a părţilor lui stă neliniştea produsă de entropie. În acest context este justă afirmarea „contingenţei legilor naturii” Emile Boutroux). De altfel, acest pseudodeterrainism a fost înlocuit cu întâmplarea, noua divinitate a omului Renaşterii, cum a spus De Sanctis. Rigoarea logică este transcendentă, prin sediul şi prin natura ei mântuitoare. Nu poate fi căutată şi este incomparabilă cu devenirea. Orgoliosul, opac, n-are vocaţia primirii ei. Pentru determinarea libertăţii reale absolute a omului este necesar triunghiul: Dumnezeu, nemurirea şi libertatea, gândit mistic – biblic, nu ficţionalist – kantian – „*als ob* wäre”. Omul idealist, materialist, panteist, pozitivist, ficţionalist, voluntarist, în fond omul autonom determinat psihologic sau social-istoric, în ultimă analiză captiv al reprezentărilor, percepţiilor sau ficţiunilor presupus autonome, nu are acces la absolut şi deci la libertatea absolută. Desigur, adevărul şi libertatea, ca idei platonice, nu comportă niciun atribut. Următoarele momente biblice explică adevărul şi libertatea din triunghiul transcendent de mai sus, prin originea, sediul şi natura lor.

„Şi a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul nostru şi asemănarea noastră, care să aibă stăpânire peste peştii mărilor şi peste păsările cerului şi peste dobitoace şi peste tot pământul şi peste jivinele care se târăsc pe pământ”. Şi a făcut Dumnezeu om după chipul său, şi după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat, şi femeie i-a făcut... Ci şarpele era cel mai viclean dintre toate fiarele câmpiei pe care le făcuse Dumnezeu Domnul. Şi el a zis către femeie: „Adevărat este că a spus Dumnezeu să nu mâncaţi din toţi pomii grădinii?” Şi a răspuns femeia şarpelui: „Din roadele pomilor grădinii avem voie să mâncăm. Dar din rodul pomului care este în mijlocul grădinii, a spus Dumnezeu: „Să nu mâncaţi din el nici să vă atingeţi de el, ca să nu muriţi!”. Atunci şarpele a zis către femeie: „Nu veţi muri deloc! Dar Dumnezeu ştie că în ziua când veţi mânca din

el, deschide-se-vor ochii voştri şi veţi fi Dumnezeu, cunoscând binele şi răul”. Şi femeia văzând că rodul pomului este bun de mâncare şi ispititor la vedere şi de dorit, ca unul care dă înţelepciune, a luat din roadele lui şi a mâncat şi a dat bărbatului ei care era cu ea şi a mâncat şi el… Şi a zis Dumnezeu: „Iată, Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum, să nu întinză mâna şi să ia din pomul vieţii şi să mănânce şi să trăiască în veci!” Deci l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina Edenului ca să lucreze pământul din care fusese luat. Şi l-a gonit pe Adam şi l-a aşezat la răsăritul grădinii Edenulul. Apoi a pus heruvimii cu sabie de flăcări ca să păzească drumul spre pomul vieţii” *Facerea).* Explicaţia omului istoric. Astfel, constatări şi ipoteze privind începutul, sfârşitulentropia – şi infinitul. Omul de ştiinţă actual este inexplicativ şi speră înăuntrul lumii să treacă de la relativul absolut prin cunoaştere, cum a crezut Planck. Acum, joc între indeterminism iluzoriu şi pseudodeterminism, între ipoteza unei evoluţii din primordii sau venind din mişcarea materiei infinite, fără finalitate, totul desăvârşindu-se sub semnul nicăieriului. Gonirea din Eden sau începutul mistic al istoriei.

Natura demonică a întrebării, ispită, curiozitatea ca impuls al cunoaşterii autonome şi orgoliul, termeni care reflectă omul istoric ale cărui nevoi şi rătăciri îl însoţesc în mersul lui în timp şi-n spaţiu, cum se arată umanismul vremii noastre. Umanismul? Istoria. Situat inexplicativ în sofistică şi-n Renaştere – omul, giruetă a întâmplărilor – mistic – momentul gonirii din Paradis, „căderea” care punctează timpul şi spaţiul cetăţii diavolului la Sf. Augustin. Dacă dorim explicaţii, facem teologie. Ştiinţa şi filosofia omului autonom constată util, comod sau rătăcesc. Acestea au fost aduse de şarpele demiurgiei; şi încă: moarte, captivitate cosmică sau subiectivă, istoria ca neîmplinire, adică explorarea fără sfârşit şi chinul cunoaşterii nedepline, „iluzia dialectică” Kant). Se poate vorbi numai mistic de o logică explicativă a istoriei, astfel: înţelegerea nesemnificativă a devenirii, structurile,

formele şi faptele întâlnite în timp şi-n spaţiu, desfişurându-se inexplicativ, venind de nicăieri şi tinzând spre nicăieri. Determinism istoric? Nu poate fi conceput filosofic sau ştiinţific, ci numai mistic; omul istoric – opus celui etern – se mişcă între raţional şi biologic, tinzând asimptotic spre adevăr şi libertate, pe care, neatingându-le, se consolează în mod absurd cu perspectiva, infinitului, în care se pierde ca un fenomen din seria nesfârşită a conţinutului acestuia. Neliniştit fiind de moarte, vidându-şi spiritul de Absolutul religios, de „consolatoarei limită a necondiţionării mistice” Hamilton). Deşi se pierde apoi în infinit, prin ipotezele lui înnoite, fiind condiţionat de experienţa deschisă, combate fără rost ipoteza entropiei cosmice.

Ce sens are atitudinea luată de acest om împotriva entropiei cosmice, când el are conştiinţa morţii lui absolute? Ce rost are preţuirea materiei infinite în timp şi-n spaţiu când înăuntrui ei are conştiinţa finitudinii sau o ocoleşte printr-un optimism stupid la acest nivel? Sombart consideră marxismul o concepţie antropologică pesimistă, ca orice materialism. Acest pesimism l-a determinat probabil, pe Heidegger să preţuiască concepţia istorică a lui Marx. Materialism în genere? Poziţie teoretică ce nu comportă un examen analitic global. Cum să facem epistemologic, logică şi metafizică materialiste, când nu se face fizică materialistă şi nici simbolurile logisticii nu pot fi reduse la materie. Limbajul în general rămâne un mister. Un materialist, conştient de vicitudinea umană şi consecvent în poziţia sa, trebuie să fie antropologic pesimist. De altfel, orice monism anulează complexitatea vieţii materiale şi spirituale şi înlătură purul atotcuprinzător. Se poate accepta prin credinţă o materialitate la care intelectul şi simţurile nu ajung pseudoconsolarea materialistului: idealul spre care se mişcă asimptotic şi infinitul pozitiv.

Optimismul legitim al credinciosului: divinitatea asemenea lui, creatoare şi stăpână a acestei lumi, perspectiva eternităţii în jocul corector al imperfecţiunilor

omului material, mişcat în cele două lumi, care fac posibile: nemurirea integrală şi libertatea absolută. Antinomiile, ficţiunile şi aporiile dispar dincolo, aici neputând avea loc acea *coincidentia oppositorum* a lui Nicolaus Cusanus, istoria fiind încărcată de contradicţii, ficţiuni utile sau comode, aporii şi rătăciri. În viziunea creştină, lumea aparentă ia sfârşit în „Absolutul ca necondiţionatul limitat” Hamilton). Adevărul, binele, frumosul şi libertatea sunt legate escatologic de marea înviere, de Judecata de Apoi. Fără nemurire şi mântuire omul nu este, acestea însemnând perfecţiune. Termenii optimismului materialist: autonomie relativă, infinitul pozitiv, încărcat de surprize, în care cresc „progresiv” fiecare şi toţi, libertate relativă, adevărul, binele şi frumosul, relative sau absolutizate, idealul spre care se mişcă asimptotic invenţia, descoperirea, creaţia, gloria – pseudoveşnicia – în esenţă predestinare, desfăşurare din primordii sau imitaţie, totul terminându-se în moarte şi-n neant. Spectacolul absurd acceptat de conştiinţa omului răcitor şi, la urmă însingurat, fără tristeţea şi înţelepciunea din *Ecleziast,* fiind ancorat la nebunia de aici. Chipul divin al omului mişcat în cele două lumi îl îndreptăţesc la perfecţiune şi deci la libertate absolută, care n-au izvorul nici în om, nici în natură, chip reînviat de Mântuitorul nostru, „Fiţi, dar, voi desăvârşiţi precum Tatăl nostru ceresc este desăvârşit” *Predica de pe munte).* Mântuitorul a redeschis calea spre pomul vieţii. Îndreptăţirea omului de a participa la perfecţiunea divină îi conferă acestuia din urmă viaţa veşnică şi libertatea absolută, inexistente aici pentru omul istoric.

Libertatea absolută este atemporală, ca perfecţiunea. Imanentismul spinozist este atribuit pseudodivinităţii, adică este definitoriu pentru natură. Prin cunoaşterea ei, omul devine stăpân şi deci îşi însuşeşte autonomia ei absolută. Şi totuşi, omul rămâne captivul naturii, nefiind îndreptăţit la această autonomie. Natura suverană e stăpânită de un captiv al ei muritor. Doi factori, natura şi omul, venind de nicăieri, omul practicând un absurd joc

imitativ terminat în moarte. Această participare la ipotetica substanţă universală conferă omului demnitate, după Hegel, deşi este proiectat şi înghiţit de aceasta. Logică panteistă! Aceeaşi logică în materialismul dialectic şi istoric! Nu există libertate reală în afara triunghiului transcendent: Dumnezeu, nemurire şi libertate, ficţiuni la Kant, esenţe în viziunea platonico-creştină. Sub imiperiul timpului şi morţii totul este iluzie. Realul este transcendent, adică etern. Joc între ideile platonice şi reprezentările schimbătoare ale omului căutător: „Dar, de vreme ce se propovăduieşte că Christos a înviat din morţi, cum zic unii printre voi, nu este o înviere a morţilor? Dacă nu este o înviere a morţilor, nici Christos n-a înviat. Şi dacă Christos n-a înviat, deşartă este atunci predica noastră, deşartă este şi credinţa noastră” Sf. Ap. Pavel, *Epistola I către Corinteni).*

Acest text ne arată izvorul, sediul şi sensul libertăţii care, gândită platonico-creştin, este ideea supraspaţială de nemurire şi libertate; cum am mai spus, altfel nu este sau este o ficţiune utilă, cum a conceput-o Kant, omul rămânând înlănţuit în universul din care vrea să iasă prin închipuirea de legiuitor autonom. Ar fi de ajuns această viziune mistică a libertăţii, dar tabloul dialectic al vremii noastre, în care se prelungesc erorile umanismului Renaşterii, ale omului înlocuitor al lui Dumnezeu, „captiv al întâmplărilor”, mult mai haotic şi mai nesigur decât predecesorul machiavelic, fiind satanocratic – „Mefistofel se bucură că dispune şi el de foc, fiindcă Dumnezeu ar face viaţă şi în foc” mă obligă să nu rămân în această formă reală a spiritului.

Oamenii vremii noastre se pregătesc de război pentru apărarea libertăţii terestre, ficţiune globală a drepturilor omului care se află permanent în luptă cu natura şi cu comunitatea, neputând acorda sistemul lui de trebuinţe şi aspiraţiile sale, cu sistemul de trebuinţe şi cu aspiraţiile comunităţii. Constrângerile semenilor se împletesc cu suferinţele produse de natura oarbă. Tabloul se completează cu interesele naţionale şi sociale, cu rase,

neamuri, clase, clici politice, orgolii individuale, nelinişti şi dezastre produse de impostori şi demenţi triumfători, desfrâul neruşinat al bogaţilor şi ura săracilor şi mişeilor, sfidarea şi risipa stăpânilor şi revolta supuşilor, limitele morale şi gnoseologice ale omului autonom. Acest vast proces dialectic este dominat de ficţiunea libertăţii omului căutător şi de inegalitatea raselor şi a oamenilor. Este omul istoric opus celui etern. Sunt de amintit în acest context maximele: „Mulţi chemaţi, puţini aleşi” Evanghelia după Matei). „Nimic nou sub soare” *Ecleziastul*), „Toate-s vechi şi nouă-s toate” Eminescu, *Glosă),* „Aşa trece gloria lumii” *Imitatio Christi*), „Deşertăciunea deşertăciunilor, totul este deşertăciune” (*Ecleziastul*), „Vodă da şi Hâncu ba” *Lupta dintre Duca Vodă şi boierul Hâncu,* 1672), „Omul sărac este al doilea drac” (proverb), „Prostul dacă nu-i fudul, parcă nu e prost destul” I. Creangă), „Dacă vrei să faci prostie, cere sfat de la mânie” Anton Pann), „Când cineva te-a înşelat o dată, să-i faci ruşine obrazului, iar când te-a înşelat a doua oară, să-ţi fie ţie ruşine obrazului” (proverb).

Formele paremiologice se pot înmulţi. Cele mai de sus sunt suficiente pentru înlăturarea pseudoexplicaţiei factologic – istorice şi naturale, deci a jocului aparenţelor, iluziilor progresului, gloriei şi creaţiei şi rădăcinilor afectivisubiective –, sociale şi naturale – ispitelor – ale erorilor. Nu depăşesc acest nivel, sub raport explicativ, ficţiunile logice sau metafizice; la scară umană adevărul şi eroarea, câştigul şi pierderea sunt echipolente. Dialectica! Ignorarea inegalităţii raselor, neamurilor şi oamenilor, în plan gnoseologic, alimentează fluviul erorilor, minciunilor şi suferinţelor vremii noastre, înţelepţii sunt înlăturaţi de perfizi şi de şireţi care coboară viaţa în animalism. Spectacolul oferit de *homo stultus* posedat. Nelinişti produse de perechi naturale contrare: valoare şi egalitate, autoritate şi libertate, adevăr şi eroare, viaţă şi moarte. Bergson credea în depăşirea iraţională a acestor perechi, dar intuiţia lui nu poate descifra necunoscutul. Raportul de forţe cuprinde omul; spiritul lui este captivul lor, ieşirea

din captivitatea eului şi naturii fiind numai religios posibilă, sacrul şi iubirea făcând posibilă convieţuirea puternicilor şi neputincioşilor.

Ordinea creştină se va instaura când, prin graţia divină, vor dispărea: cultul forţei, orgoliul, ura şi maniheismul. Omul actual seamănă cu călătorul lui Münchhausen, care, vrând să scape cu calul de la înec, s-a tras de păr în sus.

Dumnezeu revine în cetăţi când raţiunea umană va asculta, vehiculându-l. Nicio criză politică sau economică, ci numai marea criză umanistă a autodeterminării, a orgoliului, a autosalvării. Eşecurile reuniunilor umane se aseamănă cu grămădirea oilor la umbră, pentru a scăpa de arşiţă. S-ar putea ca Dumnezeu să trezească omul prin teama de război sau prin război, făcând astfel cunoscută ordinea lui.

Între timp: tensiunea polară între subiect şi obiect, determinism şi indeterminism, poziţia omului oglinditor şi a omului legiuitor, omul instrument şi omul autonom, cu finalitate în el însuşi, omul religios şi ateu, între război şi pace, totul desfăşurându-se în haosul democratic burghezo-proletar, burghezia şi proletariatul nesuportând ordinea. Numai bolşevicii ruşi au folosit ortodoxia. De aceea chinezii i-au numit pe cei din Kremlin ţarii roşii. Îndrăzneala şi cinismul acestora se întemeiază pe creştinismul şi pe interesul burghez care întreţin stările stihinice şi pacifiste, favorabile expansiunii.

Demoplutocraţia, criticismul, inegalitatea, sindicalismul, şomajul, masoneria, mizeria şi sărăcia – efecte ale limitelor omului autonom în natură – teama de război a oamenilor simpli sau necunoscători ai raportului real de forţe – ascuns prin mijloacele de propagandă –, parlamentarismul, egalitarismul şi lupta de clasă, dictatura proletară – ca promisiune a fericirii muncitorilor – sunt armele ideologice ale expansiunii ruseşti. Acestora,

burghezia americană le opune ameninţarea cu forţa – demonstraţia forţei – contraindicată de Napoleon, care a arătat că forţa reală se exercită, nu se arată – negocieri demascatoare şi propagandă care obosesc omenirea de la sfârşitul războiului până azi, ruşii sperând în victorie, bazându-se pe această oboseală, pe teama de război a mulţimilor nule politic şi pe cei doi factori: om şi natură, ignorând însă factorul esenţial: pe Dumnezeu, a cărui ordine o calcă în interesul lor.

Religia creştină îşi va arăta puterea în lupta pentru libertate şi ordine. Oricât de stupizi, de lacomi şi nemesianici sunt burghezii dimensionaţi pe ziua negustorească – pe ziua faustică pământeană, plină de plăceri, de nelinişti şi de iluziile progresului – până la urmă vor deveni uneltele Dumnezeului creştin al libertăţii şi ordinii, îndrăzneala creştină este nelimitată; cea burgheză-proletară se mişcă în marginile lumii sensibile. Un joc al omului în lumea mică, lumea mare şi superlumea, el fiind căutător al libertăţii fictive, ignorând sediul real al libertăţii reale. Războiul, ca *ultima ratio* nu aparţine, cum vedem azi, omului, ci Domnului – Ludovic al XVI-lea, ignorând acest principiu, a ordonat, să se graveze pe tunurile franceze: *Ultima ratio régis.*

Desigur, Dumnezeu are altă ordine, deosebită de cea retorică, monarhie tiranică, burgheză sau proletară. Nu cred în formula lui H. von Trăitscheke care consideră teocraţia monarhică şi democraţia forme consistente de guvernământ, situându-se pe acelaşi plan, fiind opuse stărilor sociale de fapt, adică nelegale. Facticitatea este dominantă spiritului uman.

Scepticii şi războinicii nu pot trezi idioţii, care practică morala fericirii terestre, ci numai misticii războinici, aceşti cruciaţi cu spirit mesianic. Ei curăţă de murdărie lumea de aici, anticameră a celei de dincolo. Desdemonizare războinică, nu război de răzbunare, de cucerire şi de interese. Pace fără învingători şi învinşi, toţi fiind supuşi aceleiaşi legi divine, nu umane. Sfârşitul umanismului şi triumful omului liber ieşit din

constrângerile semenilor şi naturii, toate forţele fiind depăşite în ordinea noii cetăţi. Acesta este războiul sfânt, ca *ultima ratio dei, Magna restauratio*, în care dispar satisfacţiile învingătorilor şi amărăciunile învinşilor. Desigur, nu poate fi înlăturată subtila trăire din templul chinez al regretelor sau mântuitoarea pocăinţă creştină. În caz că cei care provoacă azi războiul nu se vor cuminţi şi el va deveni necesar, purtarea războiului şi încheierea păcii trebuie să poarte pecetea spiritului creştin.

Cele două tabere ostile pot fi situate social-istoric în cele două cetăţi augustiniene: cea din *Civitas Dei* practică realismul, oglindit în dogme, cea din *civitas terrena* se mişcă între absolutizare şi criticism, exterior naturii lucrurilor, deschis spre nicăieri, încercând să citească adevărul, binele şi frumosul în semne care tac. Şi pentru că trăiesc în timp şi-n spaţiu, nu pot pune ordine în haosul aparent, social şi natural exacerbând ostilitatea prin prejudecăţi, sofisme şi pseudoidei. Aşa apar, ocolind sau ignorând esenţele, sub masca complexităţii inexplicative: idealismul, materialismul, empirismul, pozitivismul, pragmatismul, istorismul, relativismul, criticismul, dogmatismul, economismul, sociologismul, utilitarismul, falsul moralism egalitar, elitismul natural – inegalitar joc între sistemic şi factorial-analitic, între cauzalism şi condiţionism, acest intelectualism dialectic, când multiform, când simplificator, alunecând peste concretul interpus între gândire – ale cărei reducţii sunt arbitrare şi relativ – utile, evidenţa sau comoditatea logicii neatingând adevărul, la scară umană apodicticul fiind o limită ca şi axiomaticul – şi esenţe.

Gândirea autonomă nu poate epuiza exhaustiv şi deci domina corpul social neputând reduce la un sistem atotcuprinzător acţiunile şi interacţiunile ce se petrec în el. Rămâne, tot scormonind, acel «arbitrar binefăcător» al lui Charles Maurras.

Care voinţă poate concilia sistemul de trebuinţe individual cu cel colectiv, interesele politice şi cele economice, statale cu cele internaţionale, cele de clasă cu cele naţionale sau de rasă, ale deţinătorilor puterii cu ale adversarilor lor care vor s-o aibă?

Acest vast absurd, dezgustător şi prea uman spectacol, folosind termenii lui Nietzsche, se desfăşoară sub semnul unei goale logici a extensiei, având două surse orgoliul marţial sau instinctul puterii ale omului stupid. Un sceptic caustic ar putea întocmi un „sottisier” sau un animalier cu aplicaţii antropologice.

Libertatea individuală şi suveranitatea naţională se topesc în această desfăşurare stihinică din care spiritul amplificator încearcă să iasă reducând totul la doi termeni: război şi pace. Acest mers sisific în haos, după cum văd, nu poate fi depăşi decât prin decizie războinică. Coborând pe pământ sau în lume, întâlnim în problema libertăţii trei factori: individul, comunitatea şi cosmosul. Trebuie să ţinem seama, dacă vrem să înţelegem libertatea reală, de: lumea mică, lumea mare şi supralume. Scormonind aici obţinem o libertate fictivă, a cărei definiţie oglindeşte în limbaj autonomia imaginară a omului în comunitate şi-n cosmos. Relaţia religioasă între om şi Dumnezeu defineşte libertatea reală. Meditaţia asupra acesteia ţine seamă de termenii: transcendent şi imanent.

Toate piedicile întâlnite de omul autonom, care caută libertatea luptând pentru ea, sunt constatate inexplicativ, neputând citi în lumea misterelor fără graţie şi revelaţie, crezând că a atins esenţele, fixând aparenţele şi rămânând captivul naturii. Aceste piedici sunt: subiective (ereditare), obiective (aparente), sociale (tiranie şi anarhie), naturale (viciile ca înclinări naturale, malformaţiile, prostia, bolile şi urmările lor: bătrâneţile, lipsa vocaţiei, orice înclinare nefirească prezentă în deşeurile biosociale). O singură cauză cu efecte multiforme, negative sau pozitive: natura. Misterul sau totul terminându-se în moarte şi neant. Până în pragul morţii, perechile contrare: scepticism şi eroism, ştiinţă utilă şi neştiinţă, raţional şi absurd, chinul şi

plăcerea, cinismul şi puritanismul, joc între sacru şi satanic, adică între adevăr şi eroare, lume şi rău, frumos şi urât, natural şi supranatural. Este greu mitologic şi filosofic să discutăm problema ordinii şi libertăţii imanente şi trancendente, adică posibilă, fictivă şi reală, în jocul dintre cele două lumi înainte de creştinism, care este religia libertăţii, nemuririi şi mântuirii.

Dacă relaţia dintre Dumnezeu şi om constituie definiţia libertăţii creştine, ideea nemuririi integrale anulează, creaţionist şi escatologic, mărginirea şi captivitatea omului aici. În această anticameră a lumii de dincolo, altfel putându-se gândi comportamentul omului în problema autonomiei lui, adică în neliniştile produse de individuaţie. Nici psihologie diferenţială, nici integrarea în seria speciei, stăpânită de ideea infinitului, nu explică individualul lumii sensibile şi menirea Mântuitorului şi a sfinţilor, care situează, imitându-L pe Christ, în fruntea tablei valorilor. Ele nu revelează doar individualul integral, *„sub specie acternităţis”* scoţându-l din seria în care apare şi dispare. La nivel metafizic, ca un concept în formula lui Leibniz: *omne individuum est species infima* (cât, de Lalande), nu acoperă individul integral, predeterminările diferenţiale ale spiritului şi aparenţa, necuprinzând esenţa. Omul integral atotcuprinzător este mister şi teandrie, înviere şi mântuire.

Caracterele comune şi cele individuale ale oamenilor pot fi axiologic-fizic şi spiritual-căutate, rezultatele antropologice nefiind concludente, filosofia şi ştiinţa neputând atinge adevărul, aici fără graţie şi revelaţie. Aici nu se poate depăşi lumea nesigură şi variabilă a valorilor. Nu există invariante reale la scară umană. Desigur, completitudinar, ar trebui tratată libertatea leibnizian. „Ştiinţa universală”, a marelui filosof, metafizica lui ca „teologie naturală”, predeterminarea poziţiei omului „în cele două lumi”, Dumnezeu ca „izvor al realului şi posibilului, sediu al bucuriilor, prezenţă în univers, definiţie a adevărului”, „creaţionismul şi ordinea naturală a lumii”, apriorismul real, ca predeterminare teologică a

autonomiei umane, „răul neesenţial – *der Übel* – legat de limitele fiinţelor aici, libertatea omului de a mişca între bine şi rău ca încercare”, „datoria adorării lui Dumnezeu, absolut şi perfect liber”, sunt câteva idei din vastul şi complexul său sistem. Îl voi expune când voi prezenta sistemele, pe care la voi examina înăuntrul jocului dintre inspiraţie şi căutare, inspiraţia arătându-ne actualitate lui teoretică şi practică, valoarea contemplării religioase a vieţii şi lumii, care permite omului să cuprindă universul fără a fi înghiţit în timp şi-n spaţiu.

Aici, eu tratez libertatea ca problemă, mă mişc în lumea ficţiunilor utile, comode sau nocive, nu în lumea dogmelor revelate, pe care o afirm în treacăt ca opusă construcţiilor arbitrare ale omului căutător. Orice meditaţie religioasă trebuie să puncteze cu sacrul, timpul (sărbătorile) şi spaţiul (templele), să nu înlocuiască sfântul purtător de viaţă veşnică cu eroul absorbit în timp şi spaţiu. Omul are nevoie de modele invariante, bineînţeles, omul religios, căci el nu se stinge sufleteşte şi foloseşte raţiunea ca vehicul al adevărului, îndemnurile căutării şi ale descoperirii venind de sus. Libertatea religioasă este necesară, opusă libertăţii posibile sau întâmplătoare.

Omul primordial – real – fiind creat dependent de Dumnezeu, această dependentă definind libertatea lui, prin ieşirea din înlănţuirea cosmică şi înfrângerea morţii. Prin păcat, călcând porunca, a murit, iar Mântuitorul, prin jertfa şi învierea Lui l-a salvat. Prezint câteva formulări ale conceptului libertăţii aici: „În măsura în care omul are puterea de a gândi sau de a nu gândi, să se mişte sau să nu se mişte, conform deciziei sau alegerii propriului spirit, în aceeaşi măsură este liber”.

Termenul libertate este foarte echivoc. Există o libertate juridică şi una faptică, în sens juridic, un sclav nu este liber, un supus nu complet, însă un sărac este la fel de liber ca un bogat. Libertatea faptică constă, sau în putinţa să faci ce vrei, sau în capacitatea voinţei juste… Dacă ceva care acţionează fără obstacol ar fi liber, atunci o bilă, odată pusă în mişcare pe o suprafaţă complet netedă, trebuie

preţuită ca o înfrântă, activă. Totuşi, a observat deja just Aristotel că, noi să numim liber acţiunile, să nu cerem să fie numai spontane, ci să fie şi reflectate. Din acest motiv considerăm noi mişcarea sau repausul bilei ca o întâmplare necesară” Leibniz, *Neue. Ablandungen über den menschlichen Verstand).*

Spinoza aseamănă omul, care pretinde să fie liber în natură, cu o piatră aruncată care, dacă ar avea conştiinţa mişcării pe traiectoria ei, s-ar simţi liberă, ignorând impulsul. Şi acum, o altă prezentare a formelor şi piedicilor libertăţii pe care nu le-am consemnat la Leibniz, fiindcă criteriile gnoseologiei imanente unifică spiritele căutătoare în vidul existenţial de aici, în stările fără ieşire ale omului în cosmos… Ştiinţa lumii acesteia nu exprimă adevărul, cum credea Bacon, fie dedusă, fie rezultată din experienţă. Omul nu trebuie să confunde utilul, plăcutul şi comodul cu adevărul sau stăpânirea parţială a naturii cu puterea, fiindcă realul este în afara lui şi a naturii.

Dacă reducem actele cunoaşterii la doi factori: om şi natură, omul defalcat: suflet, corp, gândire, sentiment, instinct şi natura „multiformă atomic şi oarbă”, ştiinţa astfel întemeiată nu eliberează, omul devenind apatic, resemnat, angoasat, entuziast, tragic, comic, captiv fără ieşire al unui joc permanent al raţiunii şi înclinărilor naturale, contradicţiile luând sfârşit în moarte, libertatea rămânând o ficţiune relativ – utilă şi relativ comodă.

Toate poziţiile filosofice şi ştiinţifice ale spiritului autonom fiind inexplicative, nu duc nicăieri. Fără religie, joc între tiranic şi anarhic, între apatie şi entuziasm, între puritanism şi desfrâu, între viaţă şi moarte. Când totul devine absurd şi insuportabil ieşirea se cheamă entropie.

Fără să cad în timp, folosind formula lui Cioran – ies din el prin perspectiva lumii de dincolo – pot da stilului meu polemic conţinut pascalian, folosind mijloacele gândirii lui Cioran, cu pregnanţa lor estetică, faţă de prezentul lor haotic, în care stăpânesc idioţii şi trăiesc impostorii, unii foarte bine, alţii bine şi ultimii binişor, toţi slugarnici. Un sceptic creştin poate folosi limbajul unui

sceptic radical, mai ales al lucidului Cioran, perplexitatea, absurdul, hiperbola, contrastul, răspărul, paradoxul, negaţia patetică produsă de lunga istorie de aici, anticamera plină de dezastre şi morminte a celei de dincolo, dispreţul faţă de utopiştii şi de cei înecaţi în prezent, care se roagă nesincer, nerecunoscându-şi incapacitatea de a acorda gândul, vorba şi fapta; „omul bolnav” Sf. Augustin) şi „depravat” Rousseau) necesită stilul amărăciunii sceptice a lui Machiavelli şi Cioran. Libertatea acestui om este un dar, nu un drept. Tiranie şi anarhie? Omul şi supraomul lui Nietzsche răspund de aceste două chinuitoare stări de fapt. Cultura, creaţia, geniul şi puterea sunt purtate de omul perpetuu incomplet, având finalitate în el însuşi şi trăind şi-n spaţiu sub semnul neîmplinirii.

Joc individual şi colectiv între tradiţie, datorie şi iluziile progresului, între prejudecăţi şi ficţiuni, între valori şi revelări democratic – egalitare. În acest context se manifestă spiritele libere şi căutătoare, atât cele excepţionale cât şi cele obişnuite negăsind libertatea reală, cum ne arată textul ce urmează: „În general, libertatea e lipsa piedicii, a obstacolului, a legăturii proprii care să împiedice o acţiune”.

Când este vorba de libertatea omului, se distinge: 1) *libertatea fizică,* care este posibilitatea mişcărilor corpului; de exemplu, a nu fi în închisoare sau paralizat; 2) *libertatea civilă,* care consistă în a se bucura de drepturi civile în limitele legii; contrar libertăţii civile este arbitrarul guvernamental; 3) *libertatea politică* ce consistă în a se bucura de drepturi civile, în limitele legilor făcute de cetăţeni sau de mandatarii lor; contrariul lor este arbitrarul legislativ sau absenţa legii – anul 1.000,4) *libertatea psihologică* sau liberul arbitru; 5) *libertatea conştiinţei* sau libertatea gândirii este o stare politică în care nu există delict de opinie sau statul n-are doctrină în special, este neutralitatea statului în materie de religie. Totuşi statul se bazează pe principii politice şi juridice, având o acţiune directoare care presupune doctrine, el nu

poate fi neutru pentru el însuşi. Dar admite discuţia liberă a acestor doctrine, ca ele să se exprime, să se apere şi să se propage ca doctrine contrare. Fără libertatea gândirii, libertatea politică n-ar exista decât pentru majoritate. Libertatea presei este o formă a libertăţii gândirii... Autonomia este concepţia cea mai precisă în care se poate formula noţiunea liberului arbitru... Nu este sigur că liberul arbitru este realmente deosebit de indeterminism" Goblot).

Există patru relaţii fundamentale: Dumnezeu-om, natură-om, societate-om şi relaţia omului cu sine însuşi. Prima este definitorie pentru libertatea reală (teocentrism); a doua, înlănţuirea cosmică (cosmocentrism); a treia, determinarea omului ca parte a întregului social, (sociocentrismul libertăţii fictive) şi a patra, autonomia – liberul arbitru fictiv (antropocentrism).

În prezentarea de mai sus, libertatea este definită prin relaţia om-societate. În această relaţie se pot defini: statul, omul cetăţean, omul politic, omul economic, omul estetic, omul religios acceptat, etnicul, internaţionalul, toate formele de manifestare – asociaţii, întruniri – forma proprietăţii, cultura, civilizaţia; dar, afară de relaţia Dumnezeu – om, toate celelalte fiind imanente nu primesc autonomia reală, ci pe cea relativ – comodă şi-n general nocivă.

Exemplele sunt de ajuns pentru a se vedea deosebirea între libertatea socială a omului şi cea reală, între omul religios – etern – şi cel social – istoric – şi mai ales înlănţuirea cosmică a omului aici. Omul etern, cunoscând sensul existenţei lui, suportă condiţionările imanente, ştiind că se află în anticamera lumii reale, a nemuririi. Această lume de dincolo este prefigurată de sfânt. Înţeleptul aristotelic, savantul, eroul, artistul şi conducătorul, care rămân aici, sunt definiţi prin moarte. Nicio pauză, nicio consolare izvorând din eu, din

comunitate sau univers. Om, comunitate şi natură? Devenire, nicăieri şi moarte. Înţelepţii se înecă în ei înşişi, trăind liniştea morţii, iar stupizii se înecă în lumea multiformă. Jocul vieţii şi al morţii, gândit *à rebours,* sau acceptat ca destin. Înţelepţii mor, dar sfinţii şi credincioşii mor aparent ca destin. Înţelepţii mor, dar sfinţii şi credincioşii mor aparent, în fond niciodată. Repet: la scară umană, trăiri inform-afective, speculaţii, dezgust şi eşec. Dar dacă exerciţiile spirituale ale ascetului au un rost, trăirea morţii, ca destin, este un chin absurd, adăugat celor naturale. În aces stil „al grijii şi neliniştii sterile" al individuaţiei imanente, omul pare un bolnav al timpului, înecându-se aici, citind subiectiv misterul jocului vieţii şi al morţii, mai bine pariul lui Pascal sau stilul florentin al trăirii celor două lumi, curăţit de excesele voluptăţii, bogăţiei şi puterii.

Altfel, libertatea de fapt – faci ce vrei – de care vorbeşte Leibniz sau pesimismul radical; sinuciderea sau pasivitatea, în cazul acordului dintre gând şi faptă. Sfinţenia şi eroismul n-au loc în existenţialism. În viziunea creştină se întâlnesc: religia, ştiinţa, arta şi tehnicile existenţei, adică „a trăi ceea ce se vede, cu măsură, pentru a câştiga ceea ce nu se vede" Sf. Ap. Pavel). Am mai spus: exploatarea autonomă în lumea misterelor este ilegitimă.

Cum se trăieşte în lumea multiformă? 1) „A*tomistic-mecanic-monadologicdinamic*" Leibniz). 2) *materialist – dialectic* (mişcarea şi transformarea unei lumi cu finalitate în ea însăşi, venind de nicăieri sub semnul infinitului). 3) *existenţialist* (joc absurd, când psihologic, când naturist, când istoric, în fond trăire subiectivă a eşecului sau neantului, ca definiţie a personalităţii autentice – Heidegger, Sartre). 4) *panteist – „ateism cu mănuşi* „Schopenhauer despre această absurdă construcţie). 5) *idealist* – „înfumurarea neroadă a eului absolut" Fichte). În afară de viziunea leibniziană, toate poziţiile de mai sus şi cele care rămân neconsemnate pot fi prinse în termenii: 1) *expresionism* (lumea plăsmuită), 2) *impresionism* (lumea înregistrată), 3) *eleatism* (lumea aparentă şi Unul

nemişcat, ca supralume), 4) *nihilism* (lumea absurdă, ca stare haotică de fapt în care este posibilă anarhia). Termeni care cuprind climatul european, expresii ale lui *homo sapiens.* Şi atunci, cine se poate mişca dezinvolt în acest climat?

Omul social sau natural? Este anonim şi neesenţial. La fel cel din ontologia existenţialistă, în care individualul este pecetluit de moartea absolută, care umple timpul şi spaţiul cu existenţa absurdă. Nici naturalism, nici colectivism, nici individualism, nici subiectivism, ci individuaţie, scolastică sau leibniziană, gândită creaţionist, deci implicând nemurirea şi libertatea. Repet: numai aici înseamnă nimic. Imanentismul radical? Metafizica sinuciderii şi a neantului, ca urmare a acţiunii oarbe şi a desfrâului. După ce Nietzsche l-a declarat pe Dumnezeu mort, s-a rugat la altul, necunoscut, care l-a chinuit nerăspunzându-i şi lăsându-l pradă biosului dionisiac. De altfel, omul singur nu se poate cunoaşte şi deci nu se poate autodefini. După ce Sombart, citează definiţiile cele mai cunoscute în filosofie şi ştiinţă, nu acceptă niciuna. Nici a lui nu este acceptabilă. Biologic, omul se naşte din doi. Constatare şi descripţie. Dimorfism sau androginism? Intrăm în misterele primordiilor, unde explorările sunt ilegitime. Mecanicism, organicism, materialism dialectic, generaţie spontanee, arhigonie? Închipuirea umple vidul existenţial cu ipoteze, în căutarea adevărului *secundum rationem.* Social, omul locuieşte împreună cu semenii, de care este atras prin legile speciei, neputând trăi singur. Robinson este imaginar iar sfântul se află în splendidă izolare mistică, atrăgând specia la fel, ca ales purtător al supralumii.

Omul ancorat aici moare singur. Când omul vrea să-şi cunoască natura se descompune şi se adună din bucăţi, neaflând nimic. Sfârşitul acestei aventuri? Tristeţe metafizică şi refugiu în plăsmuirile neconsolatoare ale

artei. Religia, vorbind pascalian, îi aminteşte că „Dumnezeu l-a făcut după chipul şi asemănarea lui şi că este nemuritor”, devenind trăsătură de unire între cele două lumi, deopotrivă necuprinse în puţinătatea lui autonomie aparent trecătoare. Această făptură, slab – gânditoare şi mistic – puternică, simte nevoia libertăţii sociale – nevoia aşa-ziselor drepturi ale omului, de care, abuzând, se mişcă între anarhie şi tiranie. Nicio constituţie întocmită de el nu-i fixează o poziţie stabilă în comunitate şi-n natură. Caută un echilibru stabil între sistemul lui de trebuinţe şi cel social, între aspiraţiile lui şi ale corpului social şi nu-l află, fiind permanent neliniştit de „motive intelectuale, de mobiluri afective: „instinctive şi habituale” Goblot), de plăsmuirile închipuirii şi de tentaţiile lumii din afară. Rădăcinile neliniştii: eul, doiul lui Nietzsche, natura şi căutarea. La nivelul celor doi factori: omul şi natură, libertatea este iluzorie sau cel mult o ficţiune utilă.

Deci, aici, triunghiul mistic: Dumnezeu, omul şi natura, în care se mişcă şi vieţuieşte pur sfântul şi, obişnuit, sacerdotul, omul de stat, judecătorul, savantul, artistul, tehnicianul, pedagogul, întreprinzătorul, gospodarul-capul familiei – paznicul și soldatul, când nu rătăcesc istoric. Deşeurile biosociale? La scară mistică, înlăturate. În ordinea creştină stăpânesc dogmele: a înţelege tot, înseamnă a ierta tot şi, „nu judecaţi, ca să nu fiţi judecaţi”. Nu trebuie împiedicat omul să caute, să experimenteze, – dar trebuie să ştie că tot ce află: bine, frumos şi util nu-i aparţine.

Voinţa sfântului, vehiculată de raţiune, vehicul al transcendentului, nu stă autonom sub „imperiul motivelor intelectuale”, al plăsmuirilor închipuirii şi al trataţiilor lumii din afară, fiindcă eul lui trăieşte în Dumnezeu, nu în natura tăcută şi în comunitatea activă. Izolarea lui în pustiu, izolare plină de adevărul sacru, văzută de oamenii atraşi de puterea lui de a trăi singur, este expresia libertăţii, prefigurare a perfecţiunii şi mântuirii extramundane. „Sfinţii, cât le stătea în putinţă, ocoleau adunările oamenilor şi voiau mai bine a sluji lui Dumnezeu

în singurătate”. Zisa oarecare: „De câte ori am fost între oameni, mai mic om m-am întors acasă… *Este* mai bine a şedea închis în casă decât a putea petrece fără păcat afară. Aşadar, cel de doreşte a ajunge singur la starea vieţii celei duhovniceşti, să se depărteze cu Hristos de mulţimea norodului. Nimeni nu se arată fără primejdie în lume, dacă nu-i place a şedea în singurătate. Nimeni nu poate vorbi cu măsură dacă nu ştie să tacă cu bucurie. Nimeni nu poate fi mai mare cu siguranţă, dacă nu ştie a fi mai mic cu plăcere. Nimeni nu ştie a porunci cu îndrăzneală dacă n-a învăţat a asculta cu supunere”. *Imitatio Christi,* ed. Prof. Toma Chiricuţă, cap. *Iubirea de singurătate şi de tăcere).* Creştinismul a populat pustiul cu acele suflete alese care, fugind de lume şi călcând în picioare plăcerile, slava, bogăţiile, trupul şi sângele ne arată în curăţenia vieţii lor o icoană a vieţii îngerilor” (ibidem, *Meditaţie).*

Libertatea reală este legată de nemurire şi perfecţiune. Cea imanentă este o ficţiune utilă sau seamănă cu frânghia pe care coborî în întuneric, cum s-a spus. Acest aspect ni-l arată anarhia, tirania şi viciul, având două rădăcini: omul şi natura. Construcţiile filosofice şi ştiinţifice privind libertatea nu depăşesc închipuirea. Puterea închipuirii se mişcă magic, plăsmuieşte gratuităţi artistice şi ipoteze utile, comode sau eronate. Adevărul, care este legat de raţiunea suficientă, apare sub puterea lui Dumnezeu. Fără har, căutare nesfârşită. Omul singur, căutând, nu află. Fără adevăr, nu poate fi liber. Speculaţiile filosofice, în care nu operează leibniziana raţiune suficientă, prin motivele intelectuale, mobilurile afective şi erorile observaţiei, nu depăşesc formalul, gratuitul, comodul, utilul şi eronatul. Dar, prestigiul autorilor, circulaţia acestor construcţii, vehiculate de purtătorii interesaţi ai părerilor, adică de opaci şi de aşa-zisa opinie publică – care este pentru contra şi în acelaşi timp, cum a spus Maurras – obligă spiritul critic să examineze. Desigur, nici bunăvoinţă, nici pamflet, fiindcă bunăvoinţa tolerează iar pamfletul

desfigurează.

Criticismul

Autonomie, îndoială metodică, starea căutătorului redus la el însuşi şi la lumea sensibilă; factori care nu sunt rădăcini ale adevărului, binelui şi frumosului, ci ale utilului, plăcerii, erorii şi chinului. Gândirea autonomă? Ieşire iluzorie din experienţa deschisă, din neliniştile produse de iluziile dialectice şi de pseudocertitudinile intuitive, joc nesfârşit între formal şi empiric.

Viaţa se desfăşoară în spaţiu şi timp, care înghit existenţa individuală în mod diferit: spaţiul, cu conţinutul lui material de ispite, de întuneric şi de dezastre şi care „înspăimântă prin tăcerea lui eternă şi prin infinit” Pascal), iar timpul care îneacă gândirea în predicaţie şi-n căutare, chinuind viaţa întreagă cronobiologic şi înecând-o în moarte. Esenţele gândirii religioase scot omul întreg din spaţiul şi timpul eternităţii exterioare.

La scară umană întâlnim: om, lucru, formă apriorică, structură, devenire, întâmplare, necesitate, interpretare şi limbaj, paralel cu obiectul aproximativ, precis, ipotetic, conotativ, descriptiv, util, eronat, jocul logic între apodictic şi asertoric rămânând exterior naturii lucrurilor, invarianţa şi exactitatea se situează în sfera mistică a dogmelor. Omul autonom, neascultând şi tot căutând în el însuşi şi-n natură, se mişcă asimptotic spre real. Aşadar, constatări sau construcţii utile, nu adevăruri; plăsmuiri plăcute, nu creaţii. Captivitatea diacronică, nu necondiţionare; descripţie, nu explicaţie; istoria ca sursă a tristeţii metafizice şi a dezgustului. Chronos înghiţitorul, mitul pacostei, al neîmplinirii perpetue, simbol al omului autonom şi al naturii autonome, expresie a jocului dintre aparenţă şi vid. Aşa apare perspectiva estetică a tragicului: omul jalnic, desprins din condiţia lui în timp şi-n spaţiu.

Omul istoric? Logica orgoliului, psihologia

căutătorului fericirii, masca grotescă a neadevărului; desfăşurare a „omenescului, preaomenescului” Nietzsche, imaginându-se liber în cuşca simţurilor, în care este orfic damnat, spiritul critic alunecând steril peste jalnicul spectacol). Aceleaşi lucruri aparent schimbătoare Eminescu, *Glossă*). Îmbrac conţinutul meditaţiilor mele asupra istoriei în două titluri celebre: *Comedia umană* Balzac), o vastă „comedie a erorilor” Shakespeare). Aceste împrumuturi mă detaşează de absurda perspectivă a tragicului. Joc între sacru şi profan, sacrul punctând timpul şi spaţiul – sărbătorile şi templele, semne ale veşniciei – iar profanul, sub semnul morţii, goleşte totul de sens.

De altfel, în ordinea europeană, ierarhizez gânditorii şi artiştii astfel: teocentrici, antropocentrici şi cosmocentrici. Ultimele două categorii plăsmuiesc ficţiuni inexplicative, utile, plăcute, comode, eronate, exterioare naturii lucrurilor mişcându-se asimptotic spre real, şi, întrucât adevărul, binele şi frumosul sunt semne ale harului, cum ne arată ideile, formele şi faptele istorice, fiind descoperiri ale celor chemaţi, ascultători şi aleşi, consider fără rost termenii: creaţie, invenţie, originalitate, genialitate, talent şi binefacere.

Toată problema valorilor, de la sfinţenie la tehnicile existenţei, trebuie gândită vocaţional. Fără a sărăci limba, tipurile umane, just definite sunt: sfinţii, sacerdoţii, eroii, meseriaşii – toate profesiunile – inutilii şi păcătoşii nocivi. Tipurile pozitive sunt cuprinse în religie, ştiinţă, artă şi tehnică.

Sunt greu de apreciat valoarea şi sensul apriorismului şi al existenţei deschise – în mod leibnizian şi kantian – fiindcă autonomia umană este iluzorie, iar eteronomia un mister legat de primordii. „Căile omului” Boussuet) – deducţia, inducţia, reducţia, interienţa şi tehnicile neformale de cercetarenu duc la adevăr. Demonstraţia şi generalizarea nu semnifică nimic sub raportul veracităţii. Deci, gnoseologic, omul nu se poate autocunoaşte şi nu poate cunoaşte deplin. El speculează simbolic asupra lumii interioare şi exterioare. În această

stare constatăm rezultatele utile, plăcute şi comode ale căutătorilor, extrapolările lor ilegitime în transcendenţă, precum şi rătăcirile. În acest context trebuie înţelese idealismul leibnizian şi criticismul kantian. În fond, toate formele gândirii umane. Omul autonom absolutizează – pseudodogmatizează – relativizează şi rătăceşte. Respinge lumea dogmelor pe care le înlocuieşte cu maximele sale neconcludente. Iluzoria autonomie raţională a lui Kant îl transformă în propriul său legiuitor şi stăpân. „Autonomia lui raţională este formală” Max Scheller). Spiritul lui se poate îneca în pozitivism, prin agnosticism şi „triumful aparenţei” Alain). Experienţa, fenomenele şi simţurile l-au îndepărtat de Real. Prin autorealismul lui este actual, ca poziţie filosofică şi, desigur, rămâne exterior cercetătorului ştiinţific, ca orice filosof, cum a apreciat funcţiile filosofiei în ştiinţă, Claude Bernard.

Am consemnat în alt context poziţia critică a lui Maurras faţă de Bergson, formulată în aceşti termeni*: „Ce juif obscur qui nous apprend l’art qui nous empêche de penser*”. Bergsonismul este superior maurrasismului nu prin spiritualism, care e o poziţie filosofică, ci prin implicaţiile lui religioase, morale şi metafizice, de care este străin maurrasismul. De altfel, Maurras se îneacă în pozitivism, iar acel *empirisme organisateur*, al lui Maurras, ne împiedică într-adevăr să gândim.

Nu se poate desprinde niciun adevăr din logica faptelor. La acest nivel, filosoful speculează gratuit, iar omul de ştiinţă cercetează util.

Kant.

Când slujitorii şi artiştii sunt creştini, sunt purtătorii unui mesaj. În actul comunicării lor apar ca pedagogi, fără excese didactice în procesul instructiv-educativ, valori reale întâlnindu-se liber, coerciţia privind nocivii şi deşeurile biosociale. Seamănă cu sacerdoţii şi oamenii de stat din aceeaşi categorie, cărora umanismul nu le-a stins

sentimentul păcatului în lupta pentru putere şi-n exerciţiul acesteia.

Desigur, omul singur nu atinge „necondiţionalul” de care Hamilton leagă absolutul şi infinitul, ci inteligibilul care nu are caracter transcendent. Gândit în formula autonomiei lui intelectuale, el este asemănător cu suprasensibilul, logicul ipotetic posibil, util, verificabil. Termenii transcendenţei: „absolutul ca condiţional limitat” Hamilton) şi supranaturalul, transcendenţa nefiind o plăsmuire goală de conţinut a intelectului pur sau a raţiunii pure, *cine Erdichtung*, o ficţiune, ci ea este realul, opus logicului autonom. Ideile platonice sunt reale, transcendente, accesul la ele îmbrăcând forma participaţiei vocaţionale. Anamneză este amintirea trăirii sau contemplării lui de către sufletul uman în altă existenţă, această preexistenţă fiind trezită maieutic pria dialogul care întâlneşte vocaţia spirituală a esenţelor. Desigur, altfel trăieşte esenţele un chemat şi un ales creştin, fără metempsihoză orfic-pitagoreică, ci, gândind vocaţional, psihogenetic şi inspirat participarea la ele. Dogmele noii religii nu sunt obiecte ale căutării, ci ale credinţei, punctări sacre ale timpului şi spaţiului. Istoria sacră, opusă celei profane. „Singur conceptul libertăţii face să n-avem nevoie să ieşim din noi spre a găsi condiţionatul şi sensibilul, necondiţionatul şi inteligibilul”. Căci totuşi raţiunea noastră e aceea care, prin legea supremă şi necondiţionat practică, se recunoaşte pe sine şi fiinţa care-i conştientă de această lege (adică propria noastră persoană), aceasta ţinând de lumea pură a intelectului şi anume, chiar de determinarea chipului în care ea poate fi în stare activă.

Astfel, se poate înţelege pentru ce în întreaga facultate a raţiunii numai practicul poate fi acela care ne ajută să depăşim lumea simţurilor şi ne procură cunoştinţele despre o ordine şi o înlănţuire suprasensibile care însă tocmai de aceea nu pot fi atinse decât atât cât este nevoie pentru punctul de vedere pur practic (n.n.: termenii raţiune pură, practică, ca izvor al autocunoaşterii,

cunoştinţe despre o ordine suprasensibilă, întinderea acestor cunoştinţe la punctul de vedere pur practic, nu scot omul de aici; suprasensibilul este logicul ipotetic practic verificabil; autocunoaşterea imanentă a putut naşte psihologii experimentale, reflexologii fără suflet ordonate în unităţi fictive de „fapte sufleteşti”), unităţi diferenţiale caracterologic şi antropologic similare; aceste „ocupaţii” care umplu timpul gol, utile şi inutile, îmi amintesc de concepţia orfic socratică a imposibilităţii autocunoaşterii sufletului captiv nepurificat vorbind mitic-filosofic şi de formula mistic-creştină a revelaţiei; când este vorba de cunoaşterea omului trebuie meditat asupra termenilor: eterotomie şi autonomie, care nu sunt corelativi, ci opuşi; disjuncţie mistică, nu logică, dacă vrem să cunoaştem omul real; altfel rătăcim diagnostic în lumea ficţiunilor.

Nu există „un model logic de adevăr”, gândind explicativ, adică în funcţie de leibniziana raţiune suficientă, aşa-zisul intelect pur kantian constituie un *asilum ignorantiae*; conştiinţa teoretică a omului autonom poate fi caracterizată în rezultatele extrapolărilor ei ca agnostic în sensul scepticilor greci, mai ales când insul este înfumurat, înecat în eul său; omul singur, faţă de adevărul absolut, a fost prins de Nicolaus Cusanus în formula: *Docta ignorantia,* când acesta este conştient de limitele spiritului său. (n.n.: Numai asupra unui singur lucru fie-mi îngăduit să mai atrag atenţia cu acest prilej, anume că fiecare pas care-l facem-cu raţiunea pură – chiar şi în câmpul practic, unde nu luăm în seamă speculaţia subtilă – se leagă totuşi aşa de bine şi anume de la sine, de toate momentele criticii raţiunii teoretice, ca şi cum fiecare în parte ar fi chibzuit spre a-i aduce acesteia o confirmare.

O aşa de exactă potrivire – cu desăvârşire necăutată, ci, după cum ne putem încredinţa noi înşine, numai dacă voim să continuăm cercetările morale până la principiile lor, acestea găsindu-se de la sine, ale propoziţiilor cele mai de seamă ale raţiunii practice, cu observaţiile adesea prea subtile şi zadarnice ale criticii raţiuni speculative – cuprinde şi stârneşte mirarea şi întăreşte maxima

recunoscută şi lăudaţi deja de alţii. Adică de a-ţi continua nestânjenit drumul în fiecare cercetare ştiinţifică, cu toată exactitatea şi sinceritatea posibile, fără să-ţi pese de ceva în ciuda căruia ai putea s-o împingi dincolo de câmpul ei, adevăr şi desăvârşire). Acest lung şi confuz period, la un filosof care se mişcă între formal şi empiric, nu poate fi înţeles decât de cel ce cunoaşte poziţia lui dominant imanentistă, cu transformarea în presupoziţii sau ficţiuni a lucrurilor în sine. Aşa apar termenii: căutare şi exactitate, adevăr şi desăvârşire, joc limitat şi neconcludent între pseudocertitudinea raţională şi sfera subiectivă a problemelor.

Actualitatea imanentistă a umanismului: potrivirea exactă a *Criticii raţiunii teoretice* cu *Critica raţiunii practice* şi „cercetarea ştiinţifică a principiilor morale”; această moralitate teoretică poate fi mixată astfel: formalism Max Scheller), *Sciences its moeurs* (pozitivism) şi triumful aparenţei Alain).

Imanentismul gnoseologic şi moral al lui Kant îl îndepărtează nu numai de fundamentarea religioasă a moralei, ci şi de speculaţiile metafizice, aşa arătând spiritul autonom, legiuitor iluzoriu, captiv cosmic şi subiectiv fără ieşire, iluziile progresului sfârşind aporetic (n.n.)…” Autonomia voinţei este unicul principiu al tuturor legilor morale şi al datoriilor corespunzătoare lor, orice heteronomie a voinţei nu numai că nu întemeiază nicio obligaţie, ci se împotriveşte chiar principiului acesteia şi moralităţii voinţei”…

„Astfel, legea morală nu exprimă altceva decât autonomia raţiunii pure, practice, adică libertatea şi aceasta este însăşi condiţia formală a tuturor maximelor, singura după care ele pot concura cu legea practică supremă” (cât, din *Critica raţiunii practice*, trad. Dumitru Cristian Amzăr şi Răul Ripan).

Libertatea, condiţia formală a tuturor maximelor astfel concordante cu legea practică supremă! Această ficţiune a libertăţii – în această concepţie – a omului autonom situat în lumea în care nu se poate vorbi de

libertate reală şi de acţiunea desfăşurată aici, constituie temeiurile ordinii morale. Nici omul concret întreg, nici raporturile lui cu oamenii, cu natura şi cu divinitatea, ci principiile raţiunii pure practice ale subiectului căutător, care determină acţiunea morală. Se poate construi o etică material – axiologică aici, cum a vrut Max Scheller, a cărei valoare de adevăr nu depăşeşte etica formalistă a lui Kant. Termeni: ficţiune, valoare şi antinomie, aici, corectaţi de iubirea paulinică, dispar dincolo, în acea *coincidentia oppositorum* a lui Nicolaus Cusanus.

□

Am să repet unele afirmaţii, fiindcă limbajul acestui filosof a impresionat şi a produs interpretări greşite şi inadvertenţe, ignorându-se natura formală a maximelor morale ca limită raţională a omului autonom, această morală imanentistă, raportată la adevărul absolut, având aceeaşi semnificaţie ca şi cea afectivă. Rigorismul formal – înlăturarea înclinărilor naturale – stăpânind fără rost acţiunea, fiind limitată aici, «legea morală ca produs al raţiunii pure, determinând voinţa pură», concepţia transcendentală – apriorismul gnoseologic moral al bunului suprem, ca produs al libertăţii voinţei, înlăturarea antinomiei între virtute şi fericire prin legea morală, jocul critic, între noumen şi fenomen, natura dominantă a virtuţii, necesitatea raţională pură a acesteia, scot omul de aici, aparent liber. Nu se depărtează decât formal de jocul om – natură, al stoicilor, intelectul pur, fără suflet ca esenţă, fiind iluzoriu. Şi el trebuie să recunoască deosebirea dintre sfinţenie, în definirea bunului suprem – sfântul, fiinţa suprem purtătoare a lui – şi datoria legată de omul raţional, mărginit. Formalismul moral? Nici sfânt, nici om ancorat aici. Absenţa afectivităţii este sterilizantă, iar jocul între apriorism şi căutare critică a ordinii necesare este contradictoriu, această ordine morală neputând fi întemeiată de omul autonom, Aşadar, omul legiuitor moral, autonomia lui depărtându-l formal de orice

conţinut empiric sau mistic, opusă eteronomiei. Dacă substanţa este constanta, modurile ei nu pot s-o depăşească. Omul ca mod, în jocul opţiunilor sale, «nu poate atinge imposibilul», ci magic – fantasticul. Transsubiectivitatea, universalitatea şi necesitatea logic – formală a legii morale nu depăşesc limitele ştiinţei morale. Adică îndepărtează omul de real, de imposibilul coborât în omul religios, care nu speculează, nu doreşte uman, ci se roagă, aşteaptă, ascultă şi primeşte.

Superioritatea religiei, credinţei, speranţei şi iubirii asupra ştiinţei, constă în perenitatea şi puterea consolatoare a dogmelor sale, a căror natură extramundană ne este roasă de speculaţie şi experienţă. Omul poate specula asupra unei ordini apriorice, dar cine-i asigură constanţa şi eficacitatea în lumea instabilă şi informă a faptelor naturale, sufleteşti şi sociale? Pot maximele morale înlătura afectivitatea? Logicul pur poate produce un folos într-un pustiu sufletesc. Deci termenii: autonomia raţiunii legiuitoare, conceptul – ideea – libertăţii, necondiţionatului inteligibil – înlocuitor al condiţionatului şi sensibilului – practicul ca depăşire a simţurilor, punctul de vedere, concordanţa criticii raţiunii teoretice cu critica raţiunii practice, cercetarea ştiinţifică, exactitatea posibilă, adevărul uman, desăvârşirea ca finalitate a cercetării, antinomiile, spiritul critic, nu izvorăsc din intenţia depăşirii condiţiei umane. «Inteligibilulsuprasensibiluleste de natură logică, nu depăşeşte obiecte transcendente, exprimând limite raţionale ale cunoaşterii, transcendentul fiind identic cu supranaturalul. Apoi, necondiţionatul limitat este Absolutul şi nelimitat este infinitul, fiind obiect ai credinţei» Hamilton), deci nu al ştiinţei (cât, de H. Schmidt).

Formalismul kantian îmbracă forma ficţionalistă: cele trei idei – Dumnezeu, nemurirea şi libertatea – reale în creştinism, în concepţia kantiană sunt ficţiuni «Formula ficţiunii este «*als ob*», ca şi cum, gândim aşa, ca şi cum ceva ar fi, care totuşi nu este sau nu poate să existe; această particulă este deseori folosită de Kant în discuţiile

sale asupra lui Dumnezeu, libertăţii, voinţei umane şi nemuririi, pe care el le numeşte ficţiuni, le tratează ca «simple idei, ca şi conceptul lucrului în sine» R Schmidt). La scară umană şi-n marginile naturii, dincolo de care Kant spune «că este spaţiu vid», tot ce reflectă sau imaginează omul autonom este ficţiune, cum just a înţeles Vaihinger această poziţie a omului în cosmos. Nici formele gândirii autonome şi nici faptele constatate de om nu conţin adevărul, ci cel mult utilul, comodul şi gratuitul Adevărulrealulnu poate fi conceput în afară de perspectiva celor două lumi şi de desăvârşirea celei de dincolo, cum am mai spus. „Când Dumnezeu, nemurirea şi libertatea sunt ficţiuni, omul rămâne «un animal raţional bolnav şi muritor». Sf. Augustin), «depravat» J.J. Rousseau), «biped» Herder) (cât, de Sombart *îl Vom Menschen).*

Scos din triunghiul mistic-real de mai sus, poate fi mutat cu toate complexele sale construcţii, în zoologie, în acest context antropologul neteologal poate face zoografie, când omul, cosmic înlănţuit, luptă singur să iasă din înlănţuire, închipuindu-şi că este sau poate deveni liber. Când ficţiunea cuprinde: autocunoaşterea, autodesăvârşirea, autosalvarea şi cunoaşterea lumii, «autostăpânirea şi stăpânirea lumi la sunt iluzorii. Deci, nu există adevăr, bine şi frumos la scară umană. În acest context exactitatea, perfecţiunea şi salvarea aparţin realului gândit mistic. Situând omul – în timpul filosofic de la Kant până acum, acesta se mişcă în diferite poziţii neconcludente, un joc între gândire autonomă şi experienţă, între formalismul kantian şi vidul fenomenologic, fals considerat platonism, fiindcă la ideile platonice, ca esenţe, nu duc parenezarea, intenţia, conştiinţa şi intuiţia presupus pure. Aceste idei sunt trezite aici prin inspiraţia ca vocaţie şi contemplate dincolo. Apoi, jocul vieţii şi al morţii anulează orice «sens intenţional constitutiv», cum au gândit Brentano şi Husserl «obiecte pure» considerate ideale, idealul fiind uman, omul mişcându-se spre el. Aici «plăcere şi dezgust, spleen şi ideal» Baudelaire). Toată istoria profană raportată la

adevăr, bine şi frumos, ca lucruri în sine, constituie un fluviu al amăgirilor, o vastă aflare în treabăgândind paulinic, – timpul şi spaţiul cu proiectări de plăceri iluzorii şi chinuri reale, ale omului conştient că este un animal muritor. Când i se pare că vede de sus în jos, este formal, iar de jos în sus, este factologic, mişcat de ficţiunea generalizării, din când în când utilă. Aşa-l poartă soarta spre entropie sau spre Judecata de Apoi.

Ce-i rămâne pesimistului? Dispreţul, dezgustul sau sinuciderea scepticului măsurat? Indiferenţa sau jocul consolator al contrastelor. Dar optimistului progresist? Captivitatea iluziilor şi stupefacţia în faţa dezastrului. Omul nu poate fi liber în cosmos şi nu se poate salva singur. Singur? Probleme, soluţii şi sisteme aleatorii. Deci, necesitatea religiei în care nu există impas.

Omul antireligios? *Homo stultus.* Vaihinger l-a înţeles bine pe Kant când din *als ob*ul lui a dedus ficţionalismul; nimic real în jocul de ipoteze utile sau plăcute ale minţii, întregul cosmic, lucrurile şi fiinţele din el, construcţiile artistice, morale şi religioase, disciplinele teoretice sunt purtate de ficţiuni exterioare obiectelor, o lume „ireală” opusă celei reale, valorile ei confruntându-se cu grămada de lucruri juxtapuse, sau cu mozaicul cromatic din lumea exterioară. *Die als ob… Welt?* Apriorism? Expresionism? Certitudini gnoseologice, morale şi istorice ale unui subiect gnoseologic autonom? Axiologic formală înăuntrul devenirii? Mintea constituind o lume mai potrivită cu trebuinţele şi dorinţele omului în lupta de adaptare? Aici constat rostul autonomiei kantiene ca poziţie a omului înăuntrul lumii, văzută de om dinăuntrul şi-n marginile ei. Omul rătăcitor, întrebător şi încrezător în valoarea explorărilor lui, în adaptare şi eşec, între existenţă şi nonexistenţă. Autonomia raţională a lui Kant a produs iluzia libertăţii. Eliminarea eteronomiei a detaşat fictiv omul de societate, natură şi Divinitate, ca având finalitate în el însuşi şi nefiind instrumentul nimănui, fiind însă propriul său legiuitor liber. Omul este însă captivul pasiunilor şi viciilor sale, al eului său mărginit şi chinuit de

trebuinţe, greşeli, eşecuri, boală, bătrâneţe, neîmplinire şi de teama morţii. Dependenţa de Dumnezeu este definiţia libertăţii reale, prin detaşarea de înlănţuirea cosmică şi prin nemurire. Omul creştin poate dori imposibilul, dar nu prin puterea lui, ci a lui Dumnezeu, în care trăieşte şi crede, nu faustic, înecat în fluviul clipelor, neputând împrumuta „nici uneia durată”, cum credea uneori Goethe. Ştiinţa şi arta nu produc valori dacă nu depăşesc omul şi natura. Kant? Autonomia, problema, metoda, experienţa posibilă, limitarea transcendentală şi spiritul critic l-au ţinut în captivitatea „secolului luminilor” în care a murit spiritual. Troelstch, după câte mi-amintesc, a spus: „Kant este mort, Toma d’Aquino trăieşte!”

Hegel.

Socrate a avut conştiinţa imposibilităţii autocunoaşterii, dificultate simţită şi de Thales, omul neputându-se cunoaşte esenţial – ideea de om – fără ajutorul unui zeu. Dar nici cunoaşterea esenţială a lumii, adică în mod necesar, cum am spune azi, fără ajutorul unui zeu – care este „nemuritor şi cunoscător al începutului şi sfârşitului, legându-le pe acestea – a lucrurilor pieritoare şi a celor invizibile oamenilor muritori şi necunoscători ai începutului şi sfârşitului, lor fiindu-le îngăduit să încheie neconcludent” Alkamaion din Crotona, în W. Capelle, *Die Vorsokratiker).* De aceea. Socrate, pentru a se cunoaşte, îi propune lui Charmides să caute împreună un zeu. Am văzut cum Kant pretinde că se autocunoaşte în mod necesar, acordând ştiinţei, pe acest temei, rezultate necesare şi universale. De aceea Dumnezeul lui Hegel este, când „idee ca raţiune absolută care se realizează triadic în sine, afară de sine şi întorcându-se în sine /şi pentru sine – teză, antiteză şi sinteză”. Absolutul văzut când în forma creştină a Mântuitorului, când panteist, aceste stări contradictorii nu-l deranjează pe Hegel.

Filosofia este ştiinţa „absolută a gândirii pure în

concepte, iar religia, realizarea spiritului absolut în forma subiectivă a sentimentului şi reprezentării” (cât, de H. Schmidt).

De altfel, „spiritul absolut, Dumnezeu, premergând tot – natura şi omul” – este oglindit în natură şi-n omul mărginit, în imperfecţiunile lor istorice, fără ca jocul dialectic închis să poată explica Spiritul absolut. Dialectica specifică lui şi filosofia identităţii, incomparabile cu ideea Divinităţii, a cărei perfecţiune nu poate fi gândită de om dialectic şi istoric, constituie imperfecţiunile sistemului izvorât din eul său arbitrat, exterior realului. Aşa se înţelege, dreapta teistă şi stânga – două poziţii filosofice hegeliene produse de revărsarea speculativă fără frâu – în dispreţul criteriilor teologice şi ale logicii clasicea acestui filosof.

Gândirea autonomă în filosofie şi ştiinţă se cheamă umanism, adică omul vorbind despre Dumnezeu fără ajutorul lui – cum fac idealiştii – Kant transformându-l în ficţiune şi Hegel în idee; panteiştii, fie gândindu-l acosmic, fie contopindu-l cu natura, necreator; materialiştii, negându-l. Astfel, nu pot fi liberi fiindcă sunt captivi ai eului, comunităţii şi naturii, mulţumindu-se în starea de moduri ale substanţei, care-i proiectează nu ştiu de ce, cum, când şi în ce scop – şi-i înghite, nici izvorul fiindu-le cunoscut. Scăpând din dependenţa de Dumnezeu, devin captivi fără ieşire ai naturii şi muritori. Cei mai rafinaţi sunt pesimişti, iar stupizii sunt optimişti.

În stil idealist vorbeşte Hegel despre Dumnezeu şi despre libertate, concepând istoria ca expresie a planului său, iar religia ca sălăşfuire a lui în om, indiferent de conţinutul lui sufletesc, de timp şi de revelaţie. „Dumnezeu cârmuleşte lumea iar conţinutul cârmuirii sale, îndeplinirea planului său, constituie istoria universală, nedistingând istoria sacră de cea profană, *civitas dei* de *civitas terrena sive diaboli,* cele două cetăţi augustiene opuse şi în luptă, care formează conţinutul istoriei.

Formula de mai jos poate fi caracterizată ca pansatanism, cum a caracterizai Herbart panteismul, răul

istoriei având izvorul în Dumnezeu *(n.n.)*...” Religia şi etica, ca esenţialităţi de natură universală au, prin natura lor, deci în chip adevărat, calitatea de a sălăşlui în suflet, chiar dacă nu găseşte acolo nici cultură, nici aplecare la împrejurări evoluate”; religie, nu religii; o morală, nu morale; absolutizare, anistorism; filosofia şi ştiinţa absolutizează punctele de vedere utile sau comode în timp, absolutul şi supraistoricul neavând caracter axiologic. Speculaţiile filosofice asupra Absolutului sunt ilegitime, dilatări informe ale raţiunii umane (n.n.)... „Prin ideal se înţelege, însă, idealul raţiunii, al binelui, al adevărului. Poeţi ca Schiller au înfăţişat deosebit de emoţionant astfel de tablouri, cuprinşi de adâncă tristeţe pentru faptul că asemenea idealuri nu şi-au putut găsi realizarea” (adică adevărul şi binele sunt de natură reală, nu ideală, sunt de neatins, ca perfecţiunea; fixarea lor raţională atestă îndrăzneala spiritului uman. Cel care merge în direcţia idealului, se odihneşte sub el ca un călător obosit la poala unui munte, cum a spus Leonardo da Vinci; nimeni n-a atins idealul, în istorie, omul singur rămânând dator intenţiilor sale ideale (n.n.)... „Acest miez lăuntric, această zonă pură a dreptului libertăţii subiective, focar al voinţei, deciziei şi acţiunii, conţinut abstract al conştiinţei, care cuprinde atât responsabilitatea cât şi valoarea individului, rămâne neatins, fiind cu totul sustras larmei zgomotoase a istoriei universale şi schimbărilor, nu numai ale celor din afară, ci şi ale celor condiţionate de timp, şi ale celor pe care le implică necesitatea absolută a însuşi conceptului libertăţii”. Zona pură a dreptului libertăţii subiective, focar al voinţei şi acţiunii, conţinut abstract al conştiinţei, larma zgomotoasă a istoriei universale, care nu atinge, ca şi necesitatea absolută a conceptului libertăţii, tot acest galimatis exprimă libertatea subiectivă, drept teoretic şi terminologic, stupiditate hiperbolică *(n.n.)*.

Şi acum, la antipod: „Dacă se pune ca temelie a libertăţii în cadrul statului principiul voinţei individuale drept unică determinare, în sensul că este nevoie de consimţământul tuturor indivizilor izolaţi la tot ceea ce se

întâmplă în stat şi pentru stat, atunci, de fapt, nu mai există nicio constituţie” (aici cred că se potriveşte formula lui Othmar Spann: „Omul lui Hegel este liber ca trenul pe linie”, după cât mi-amintesc (n.n.)... Şi-apoi „Istoria universală înfăţişează treptele evoluţiei principiilor ce are drept conţinut conştiinţa libertăţii, (desigur la Hegel, imperfecţiunile limbajului se împletesc cu contradicţii: treptele evoluţiei principiului, ce are drept conţinut conştiinţa libertăţii, această absurditate gândită ontologic, logic şi psihologic ne arată informul spiritual al acestei filosofii – *(n.n.)*... „Aici trebuie amintit doar că spiritul porneşte de la posibilitatea sa infinită, dar numai posibilitatea, care cuprinde conţinutul său absolut, ca în sine scopul şi ţelul, pe care le atinge doar la împlinirea sa, care abia atunci îi constituie realitatea” (o ontologie, legată de infinitate şi finitudine, implică ideea morţii absolute şi-n consecinţă caracterul iluzoriu al libertăţii; omul poate trăi certitudinea salvării în perspectiva religioasă a celor două lumi de care se leagă eternitatea, nemurirea şi mântuirea; infinitul, fie potenţial, fie actual – în sensul paradoxal matematic – nu poate înlocui absolutul omului salvat de Mântuitorul nostru. Hegel leagă spiritul de infinit şi existenţa de nonexistenţă, pereche dialectică a finitudinii. De altfel, „un panteist muritor se consideră demn prin conştiinţa participaţiei la substanţa care-l proiectează şi-l înghite” aşa a crezut el; şi Goethe, capricios şi contradictoriu, ca orice artist, i-a spus lui Eckermann că „preocuparea cu ideile nemuririi este pentru stările sociale nobile şi pentru cei care n-au de lucru, nu pentru un om capabil şi util” (cât, de H. Schmidt).

Tot ce fac virtuoşii în infinit constituie o aflare în treabă. Sediul libertăţii nu este în matematică, cum credea Cantor, aceasta nedepăşind paradoxul sau limita numărului, ci în teologie *(n.n.)*... „Istoria universală nu estenoi ştimânfăţişarea spiritului în timp, în acelaşi fel în care ideea este înfăţişarea sub formă de natură în spaţiu” Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei,* trad. de Petru

Drăghici şi Radu Stoichiţă). Ce s-a petrecut în timpul şi în spaţiul lui Hegel? în primul rând, ideea operează sub forma naturii în spaţiu, iar spiritul se desfăşoară altfel în timp. Dacă spiritul devine, atunci, gândind parmenidic, „tot ce devine nu este”. În acest context şi-n perspectiva infinitului, nu se poate vorbi de absolut, de ordine necesară şi de întreg termeni legaţi întreolaltă. Devenirea legată de nonexistenţă, văzută parmenidic, nu poate fi oglindită în idei, ci în păreri. Este adevărat că omul istoric se mişcă între lumea ideilor platonice şi lumea dialectică a părerilor, platonismul şi heraclitismul, cele două cetăţi augustiniene, istoria sacră şi cea profană, credinciosul şi căutătorul, adevărul şi eroarea, binele şi răul, frumosul şi urâtul, sacrul şi satanicul împletindu-se istoric. Dar, datoria nu trebuie gândită dialectic, ci mistic, izvorând din păcatul originar. Altfel nicăieriul şi absurdul.

Sistemul hegelian a fost prins în aceşti termeni: idealism absolut, dialectică şi speculaţie în afară „de logică aristotelică şi de real”. Schopenhauer l-a considerat un Caliban al spiritului. Idealismul, panlogismul şi dialectica coboară tot aici.

Probabil – neatenţia la revărsarea lui informă şi conservatorismul confiscator ai libertăţii au determinat dreapta hegeliană şi-l consideră teist. Teismul idealist şi dialectic! Care este conţinutul acestui vast şi nesemnificativ spectacol istoric? „Un joc între sine şi fenomen – cu pretenţia de a cuprinde tot între existenţă şi nonexistenţă. Între idee ca absolut şi lume, între eul captiv şi liber, tristeţea produse de neîmplinirea idealului conceput raţional, desfăşurarea dialectică a ideii absolute, spiritul absolut infinit posibil şi real prin manifestare, ordinea situată peste facticitatea apariţiei şi dispariţiei indivizilor, popoarelor şi civilizaţiilor – tablou bioistoric inexplicativ – noul în forma mersului ascendent, în spiritul european, actualitatea teoretică a trecutului, dinamismul intereselor şi pasiunilor umane, înlănţuirea binelui şi răului, liniştea produsă în om de spiritul egoist contemplator, devenirea sub forma unui vast proces al

schimbării alături de jocul dialectic închis al ideii absolute”. Unde se poate refugia omul din istorie? Religios, în Absolutul creştin, poetic, în închipuire, cu sediul apropiat de tristeţea metafizică.

„Una-i lumea-nchipuirii cu-a ei visuri fericite.
Alta-i lumea cea aievea, unde cu sudori muncite
Te încerci a stoarce lapte din a stâncii coaste seci;
Una-i lumea-nchipuirii cu-a ei mândre flori de aur.
Alta unde cerci viaţa s-o-ntocmeşti precum un faur
Cearc-a da fierului aspru forma cugetării reci

Las’ să dorm… să nu ştiu lumea ce dureri îmi mai păstrează.

Îmbătat de-un cântec veşnic, îndrăgit de-o sfântă rază.

Eu să văd numai dulceaţa unde alţii văd necaz.
Căci ş-aşa ar fi degeaba ca să văd cu ochiul bine;
De văd răul sau nu-l văd, el pe lume tot rămâne
Şi nimic nu foloseşte de-oi cerca să rămân treaz.

Azi? Vei rătăci degeaba în pustia nisipoasă:
Numai aerul se-ncheagă în tablouri mincinoase.
Numai munţii, gărzi de piatră stau şi azi în a lor post;
Ca o umbră asiatul prin pustiu calu-şi alungă.
De-l întrebi: unde-i Ninive? El ridică mâna-i lungă.
„Unde este? Nu ştiu, zice, mai nu ştiu nici unde-a fost”.

M. Eminescu, Memento mori, Panorama deşertăciunilor)

Conţinutul zilei faustice sau perspectiva istorică a vieţii şi lumii îţi produce tristeţea din Ecleziast, ziua este ca o cupă în care se amestecă amăgiri, deziluzii, bucurii şi amărăciuni. Forţele afective ne arată omul viu iar rigoarea logică un manechin util. Ce maladii ascunde raţiunea autonomă?

Omul singur? Faust înecat în fluviul clipelor înşelătoare. Spectacolul bio şi etno istoric – plăsmuit de Hegel care n-a fost neliniştit de lumea misterelor şi a ordinii ascunse a lui Heraclit este cârmuit de Dumnezeu – manifestare a planului lui. Dar cum poate fi gândit de om şi mai ales de amestecul hegelian de teism, panteism, istorism şi panlogism? Nu poate fi gândit autonom planul divin al vieţii şi lumii şi nici libertatea izvorâtă din El, nu din om, din comunitate şi natură – nu poate fi scoasă raţional din lumea misterelor.

Omul este o finală nemuritoare şi liberă să greşească sau să meargă pe calea adevărului. Această formulare ţine de credinţă, ca Absolutul lui Hamilton. Când cunoaştem pe „atotştiutorul şi explicativul” Hegel) ne gândim la credinţa lui Nicolaus Cusanus din formula *„docta ignorantia”,* când vorbeşte despre Divinitate.

Kant s-a mişcat ficţionalist în afara triunghiului transcendent: Dumnezeu, libertate şi nemurire, iar Hegel s-a mişcat dialectic în afară de el. Necesitatea şi întâmplarea în istorie fac imposibilă înţelegerea ordinii şi libertăţii, în timpul şi spaţiul istoriei nefiind de găsit. Hegel, pătrunde filosofic ilegitim în lumea misterelor. Spectacolul istoric prezentat de el trebuie descompus până la nivelul lexical şi operată o redefinire a termenilor folosiţi în predicaţia lui. Unii l-au considerat autor al haosului contemporan. Văzut creştin, jocul între tiranie şi anarhie poate fi înţeles în mod augustinian, având sursa în acea *civitas terrena sive diaboli*. Nu se pot compara sofismele lui Hegel cu forţa plăsmuirilor spiritului diabolic. Dracul umple cu isprăvile lui istoria profană. Predeterminarea mistică a fixat rostul omului aici, timpul şi spaţiul istoriei acestei făpturi, mişcată între păcat şi mântuire, păstrând punctările sacre, sărbătorile şi templele în care se suspendă înclinările naturale şi abuzul de libertate ale omului. Această predestinare exclude metempsihoză, spiritul uman fiind genetic-istoric, ca şi corpul, iar omul integral, escatologic nemuritor. Autorul unic al vieţii şi

lumii exclude şi maniheismul. Prin libertatea supratemporală şi supraspaţială, omul iese din captivitatea cosmică. Libertatea trebuie gândită ca idee platonicocreştină, altfel este o ficţiune, când utilă, când nocivă în timpul şi-n spaţiul omului căutător. Autodeterminarea omului este iluzorie ca şi spontaneitatea, el stând sub imperiul mobilurilor afective şi al motivelor intelectuale Gablot), simţurile, reprezentările şi plăsmuirile închipuirii neaparţinându-i.

Discuţiile ştiinţifice asupra termenilor: autonomie, eteronomie, liber-arbitru, indeterminism, determinism, aporie, devenire, finalitate, ideal, scop, sunt oţioase dacă gândim esenţial; termeni fictivi, utili sau problematici, omul singur neputând ieşi din limbaj, din sfera constatărilor utile, eronate sau ipotetice. Nu există nicio modalitate raţională sau intuitivă pentru înlăturarea tensiunii polare dintre: subiect şi obiect, individ şi comunitate, autonomie şi eteronomie, eu şi lume, autoritate şi libertate, totul înecându-se în haosul pasiunilor şi al intereselor, în iluziile absurde ale puterii şi gloriei, omul singur mişcându-se între eroism şi resemnare. Ordinea, ierarhia şi libertatea sunt predeterminate. Interesele, pasiunile, valorile, opţiunile, trebuinţele, dorinţele, orgoliile, toate iluziile omului absurd, temător şi căutător-acesta mişcându-se sub realul intangibil – îl coboară în conştient sau, interesat, la nivelul scopului. Mistica creştină coboară absolutul în om cu voia ajutorului lui Dumnezeu, înlăturând neliniştile produse de: mărginire, moarte şi infinit. Face posibilă trăirea eternităţii ca prezent pur Goethe), Hegel coboară totul la nivelul gândirii lui, speculând fără frâu. Idealism absolut, panlogism, dialectică în ciclu închis şi istorism, termeni care îl caracterizează, cum am mai spus şi la care adăugăm panteismul. Nici indivizii, nici comunităţile umane nu pot trăi: religios, moral, artistic, ştiinţific, tehnic, social, politic şi economic în pseudosistemul său constituit pe ideea absolută, înfăptuită în diferite discipline filosofice. Ne întâmpină un Dumnezeu, ca proiecţie

filosofică.

Notă P.Ţ.) Din cele expuse rezultă, chiar la scară umană, că în speculaţiile nelimitate, hegeliene, nu sunt prezente criteriile materiale şi formale pentru a se obţine utilul şi comodul mintal.

Fichte.

Idealiştii sunt sofiştii lumii moderne, captivii eului sau ai jocului dintre om şi lume. Se deosebesc de materialişti prin eficacitatea limitată a ficţiunilor lor, speculând autonom şi avansând ipoteze utile, chiar dacă orgoliul autonomiei lor este iluzoriu, erorile fiind singurele lor manifestări concrete, autentice. Cuprinşi în sistem, nu interesează succesiunea şi influenţele lor în timp.

Distincţiile: idealism dogmatic, critic, dialectic şi absolut, raportat la religie, sunt nesemnificative toate izvorând din puterea şi limitele raţiunii: unii – Hegel ca tip – nu-i pun nicio limită, alţii pun în centru, eul – ex. Fichte – alţii procedează critic, limitându-i câmpul la om şi natură, cu predominarea transcendentală – apriorismul kantian – cu excluderea transcendenţei, speculaţiilor metafizice asupra lucrurilor în sine. Se opune dogmatismului care afirmă posibilitatea ştiinţei, scepticismului, care o pune sub semnul îndoielii… Dogmaticii pretind că legile gândirii sunt şi ale lucrurilor… Criticismul este o atitudine intermediară între dogmatism şi scepticism Goblot). Kant aplică categoriile în lumea sensibilă, fiind necesare în organizarea experienţei posibile, numai aşa obţinându-se adevărul ştiinţific. Combinaţie de raţionalism dogmatic şi empirism. Aplicarea categoriilor în afara transcendenţei produce utilităţi trecătoare. Kant, în *Dialectica transcendentală* arată că toate raţionamentele metafizicii dogmatice sunt paralogisme Goblot). Kant admite posibilitatea ştiinţei, dar limitează cunoaşterea, relativizând-o şi având conştiinţa teoretică a limitelor eului

autonom, care nu are şi nu poate avea acces la lucrurile în sine, speculaţiile metafizice asupra transcendenţei fiind construcţii goale de conţinut, ca tot ce depăşeşte natura, Kant menţine conştiinţa teoretică în marginile experienţei umane. Fichte absolutizează conştiinţa, eul lui absolut fiind realul şi constructorul lumii pe măsura nevoilor şi aspiraţiilor sale. În relaţia dintre eu şi noneu, eul este dominant, în formula dialectică, teză, antiteză şi sinteză. Procesul dialectic mişcă eul empiric în direcţia eului presupus absolut, cu intenţia de a deveni stăpânul naturii. „Nimic nu este dat, totul se face în viziunea idealist-dialectică. La Fichte, perfecţiunea este punctul unei „aspiraţii formative”; eul lui are „datoria să desăvârşească templul neterminat al precursorilor binefăcători” (cât, de H. Schmidt – „*Glühender Subjektivismus*” – Subiectivism înflăcărat). Nicio urmă de inspiraţie în acest cu care se „autodesăvârşeşte”, insul plăsmuitor al unui „templu” zadarnic în natură.

Fichte nu este agnostic, eul lui absolut cuprinde esenţele şi existenţele în formula unei morale a fericirii şi libertăţii pământeşti. Lumea este gândită în perspectiva desăvârşirii sub paşii spirituali ai binefăcătorilor puşi în slujba maselor ascultătoare, şi ale căror binefaceri vor duce la cetatea umană.

Elitism şi cosmopolitism. Elită intelectual-inegalitară, cuprinzând specia într-o fraternitate iluzorie, ca şi libertatea, iluzii spulberate. Absenţa inspiraţiei se constată în neînţelegerea spectacolului oferit de acea pustiitoare dianoia, care şi-n secolul luminilor, ca şi azi, n-a înţeles absolutul, nedeosebind omul de animal. Şi trebuie să se știe, istoric-filosofic, că a pustiit Olimpul şi sufletul grecesc, că umanismul „Renaşterii” a înecat omul în întâmplări, topindu-l în infinit şi în secolul luminilor a perfecţionat ghilotina. Nici n-a bănuit el ce isprăvi o să mai facă după cele cunoscute în timpul său, umplând ştiinţific şi tehnic pustiul sufletesc; omul ca „animal raţional şi muritor” Sf. Augustin) „se simte pe sine” Paul Ernst). „Făptură care-şi primejduieşte existenţa” Nicolai

Hartmann – cât. Sombart, *îl Vom Menschen).* Şi, după ce l-a pierdut pe Dumnezeu „îl caută” Max Scheller, cât, de acelaşi). Raţionalistul autonom este „un animal bolnav” Sf. Augustin), „fabricant de unelte” Franklin), căutător de fericire aici şi „depravat” Rousseau, cât, de acelaşi), „gândeşte” L. Klages, cât de acelaşi), doreşte absolutul, spre care se mişcă asimptotic. Fichte se mişcă raţional între util şi nimic. El consideră raţiunea stăpână, ignorând moartea, înlănţuirea cosmică şi răul uman, cu rădăcini în imperfecţiunile instinctive, afective şi raţionale ale omului autonom, permanent neîmplinit, idealul, absolutul şi perfecţiunea fiind termeni legaţi cu autonomia lui. Stilul dialectic imperfect, împletit cu absolutizarea idealismului transcendental al lui Kant. Aşa se înţelege obiectivitatea, logicul purtător al vieţii şi lumii, considerând lucrul în sine kantian o mortăciune, neavând spiritul critic al lui Kant, care şi-a dat seama de limitele raţionale ale omului autonom. *Als-ob*-ul ficţionalist al acestuia constituie aspectul pozitiv al conştiinţei lui teoretice. Un imanentist este corect când este agnostic în raport cu Transcendenţa, dar stupid când o înlocuieşte cu morala raţională, cum a făcut Fichteformă de ateism.

Mânuirea practică a oamenilor şi lucrurilor n-a dus niciodată la adevăr, cum ne arată practicile social-istorice, până la încadrarea deciziilor şi acţiunilor umane în modele actuale. Eficacitatea acţiunii umane, individuale sau colective, întemeiată logic-deductiv matematic sau logic-inductiv-experimental, este necesară, dar nu suficientă, neimplicând adevărul, binele şi frumosul în sine. Omul istoric ne arată că a putut vieţui fără ele, absolutizându-şi isprăvile. Gnoseologia, psihologia şi praxiologia ne arată limitele omului autonom, cum a demonstrat Kant, care a legat conştiinţa teoretică de cea practică, relativizându-le. Aceşti termeni îl definesc: problema, ipoteza, experimentul, metoda, observaţia, soluţia practică – normativă – tehnică (configurativă), modelul, paradoxul, aporia, absurditatea şi eroarea.

Predicativ sau nepredicativ, analitic sau simetric,

dialectic sau structuralist, dogmatic sau critic şi sistemic, sau empiric, sincronic sau diacronic, finalist sau antifinalist, intelectul uman, când, în poziţiile implicare în aceşti termeni nu rătăceşte sau nu alunecă peste întreguri şi părţi, nu depăşeşte utilul şi comodul, fiindcă cunoştinţa teoretică, practică şi tehnică a omului autonom se mişcă între limite utile şi comode şi rătăcire. În cunoaşterea lui limitată, niciodată nu se întâlneşte esenţa cu existenţa, ca-n logica reală a misticilor, care se bucură de har. În acest context, înţelegem formele raţional hiperbolice şi absurde de tipul celei următoare, Fichte defineşte libertatea în aceşti termeni: stăpânirea absolută a raţiunii, ultimul scop pe care şi-l poate pune o fiinţă raţională: adică idealul libertăţii ca producţie a eului absolut. Filosofia lui speculativă îmbracă forma dialectică a celor doi factori: eul şi noneul, construcţie sofistică a cunoştinţei teoretice, eul plăsmuind lumea pe măsura creşterii lui, a trebuinţelor, dorinţelor şi aspiraţiilor lui şi ale maselor. Iluziile dialectice nu ating realul, conceptul libertăţii fixat în marginile raţiunii rămânând o ficţiune practică. Nu trebuie însă confundat cu ideea platonică a libertăţii.

Sofistica este dialectica omului teoretic, cum numeşte Eduard Spranger, omul de ştiinţă, gol de mister, aparentliber, optimistabsurd, sperând să devină stăpân autonom al naturii, ignorând mărginirea, înlănţuirea şi moartea. Eu îl gândesc tipologic pur, căutându-se pe sine şi căutând lumea, în stil pozitivist, fără implicaţii religioase, metafizice şi estetice. Relaţia subiect-obiect uscată de spirit critic. Raţiunea „aparent cuceritoare şi în etape” se îneacă în „logica extensiei”, de care se detaşează credinciosul creştin, încărcat de mister, sacrul asigurându-i mersul ascensional mântuitor. Căutătorii fericirii şi libertăţii, aici trăiesc himeric, bucuria că s-au detaşat ştiinţific de Absolutul religios, acceptând inconştient sau conştient moartea absolută, coborând la nivelul tuturor vietăţilor, deşi este greu de închipuit că încăpăţânarea teoretică să nu fie punctată de neliniştea morţii, aşa cum ne arată angoasa existenţialistă.

Omul râde, cum spune Rabelais, dar şi plânge, suferă, îmbătrâneşte, se îmbolnăveşte şi ştie că moare. Conştiinţa morţii relativizează toate isprăvile lui care, în lipsa conştiinţei religioase, termină în neant. Leitmotiv: ştiinţa este sediul utilului. Arta poate depăşi plăcerea când este inspirată religios.

@

(182) Filosofia este când ştiinţă, când artă. Tertulian i-a numit pe filosofii greci antici „patriarhii ereticilor”. Socrate şi Platon nu intră în această categorie. Nici scolasticii şi nici toţi modernii nu sunt surse de erezii. Filosofii religioşi greşesc raţional sau intuitiv. Ei rătăcesc, ca şi oamenii de ştiinţă şi artiştii neinspiraţi. Toţi imanentiştii joacă între autonomie sau eteronomie, între eu şi lume. Desigur, trebuie să distingem, cu precizie, termenii gândirii, având conştiinţa că limbajul în sine este un mister, că eficacitatea, lui la fel, că nu trebuie idealizat nimic, că substanţele şi formele nu trebuie considerate în sine în absenţa revelaţiei, singurele moduri corecte fiind: constatarea, descripţia, inexplicaţia, aplicarea, acceptarea ipotezelor utile sau comode şi finalitatea limitată. Trebuie să păstram distincţiile între: real şi aparent, imanent şi transcendent, pur şi formal, raţional şi empiric, ideal şi scop, relativ şi absolut, având conştiinţa că nu este posibil purul la scară umană, toate implicaţiile limbajului natural sau simbolic, arătându-ne imperfecţiunile omului autonom mişcat între: subiect şi obiect, un sine şi fenomen, imagine şi lucru, predicaţie şi intuiţie, logic şi empiric, ideal *şi* scop, absolut şi relativ, invarianţă şi devenire, formă şi conţinut, real şi aparent, certitudine şi îndoială, credinţă şi ştiinţă, spirit şi materie, adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât sacru şi satanic, libertate şi înlănţuire, viaţă şi moarte.

La acest tablou dialectic se adaugă echivocul, polisemia şi fluviul heraclitic al nuanţelor sau al clipelor faustice absorbite de infinit şi entropie. Stările informe,

problemele, soluţiile aleatorii, sistemele, stilurile şi disciplinele minţii nu ajută omul să iasă de aici. Poziţia omului autonom în relaţiile cu sine, cu comunitatea, cu cosmosul şi cu divinitatea? Joc între formalul util sau comod şi stochastic, când nu rătăceşte.

Dacă situăm în mistica celor două lumi sistemele; panteismul, raţionalismul, idealismul, materialismul, ficţionalismul, empirismul, criticismul şi intuiţionismul, alegând cele mai importante forme ale gândirii imanentiste, ce concluzii se impun? Omul autonom este sieşi util, comod, eronat sau nociv. El poate fi situat în sofistica utilă sau în grota platonică. El este atât de departe de adevăr ca «primii astronomi care considerau eclipsele lunii proiecţii ale umbrei pământului» Voltaire, cât, de Littré).

Goethe»

Acest artist s-a impusprin întinderea preocupărilor sale şi prin fragmentele «poetice încorporate când mitic, când mistic, când naturalist, când raţional, meandrele spiritului îndemnând orice interpret să-l desfacă în bucăţi, fiind contradictoriu şi imposibil de încadrat într-o ordine cuprinsă în triunghiul: Dumnezeu, natură şi om, fiindcă nu se pot acorda în mod egal aceşti trei factori. Apoi, demonicul ca forţă creatoare şi negatoare în acelaşi timp, întunecă tot tabloul existenţei. Magicul este poziţia parateoretică a omului căutător al adevărului, binelui şi frumosului, nedepăşind natura şi omul, mişcare între cer şi pământ, care nu duce nicăieri. Charles Maurras vorbea de trei are: Reforma, Romantismul şi Revoluţia. Dar, dacă vrem să stabilim originea şi natura spiritului modern, nu trebuie să uităm Renaşterea, acest vast proces spiritual în care s-au ftnpletit: cultul valorilor antice cu iluziile antropocentrice ale înnoirii şi creaţiei. De atunci, folosul şi plăcerea al căror captiv a fost Goethe, au Iniocuit adevărul, binele şi frumosul în sine, iar libertatea căutării a înecat omul în «jocul aparenţelor».

Conflictul dintre sacru şi profan a dus la ruptura dintre cele două lumi, misticii ancorând în cea de dincolo,

laicii, în cea de aici, această ruptură anulând sentimentul plenitudinal al existenţei. Puterea divină le uneşte, nu omul căutător, fără ea nefiind posibil sensul existenţei totale. Se spune că Goethe înainte de a muri a zis: «A fost frumos». Evident, în sens natural sau simbolic arătându-ne imperfecţiunile omului autonom mişcat între: subiect şi obiect, în sine şi frumos, imagine şi lucru, predicaţie şi intenţie, semn şi lucruri.

Cultura Renaşterii a pus bazele sisifismului europeanumanismului în care ne înecăm azi. Desigur, în viziunea biblică, «omul poate dori imposibilul», dar nu faustic, ascultând natura din el şi din afara lui. Clopotele din noaptea învierii îl trezesc la viaţa pământească, «fără credinţă», la viaţa goală de sens şi de adevăr. Impasul dorit magicfaustic seamănă cu superstiţiile absurde ale rătăciţilor din «secolul luminilor», identificaţi de Veuillot. Înlocuirea religiei cu plăsmuiri ale închipuirii, având rădăcini în omul fals cititor în el însuşi şi-n natură.

Goethe a fost considerat un artist ascultător şi primitor, asemănat cu Toma d'Aquino. Ascultarea faustică, curiozitatea cunoaşterii şi rătăcirile de observator al naturii, captiv al ochiului înşelător şi nemijlocirii l-au menţinut la suprafaţa lucrurilor, depărtându-l de stilul ascultării marelui teolog. În ascultarea sa, Goethe aude vocile înşelătoare ale naturii, vede semnele ei, nerevelatoare şi-şi defineşte genealogia spiritului, aici şi nu în primordii mistice, poziţie adoptată şi de biologizantul Nietzsche, mai consecvent decât el. Aşa cum vede istoric şi actual genealogia spiritului, fără indicarea inspiraţiei, cum inspirat ajunge Newton la legea gravitaţiei universale, nu prin inducţie sau deducţie – legile de orice natură având sediul în om, nici în natură mişcarea aparentă şi relaţiile dintre bucurie şi întristare nerevelând nimic, ca şi repausul, omul singur, văzut mistic, fiind învăluit în tăcere – tot aşa nu iese Goethe empiricul din lumea aparenţelor. Senzorialitatea şi activitatea duc, aici, la descripţii, limbajul simbolic, comun sau magic, neatingând lumea esenţelor, fiind inexplicativ.

Adevărul este legat de termenii: creaţie şi explicaţie, ca revelaţie a «începutului şi sfârşitului», adică originea şi finalitatea lucrurilor – geneză şi escatologie – altfel nu este şi nu poate fi. Aşa prezintă Goethe fenomenul originar, ca termen «explicativ, adică ultim» al cunoaşterii: «Un fenomen, care nu poate fi explicat mai departe de ideal» – real – simbolic identic. Ideal, cognoscibilul ultim; real = cunoscut; simbolic, fiindcă cuprinde toate uzurile: identic cu toate cazurile» (cât, de H. Schmidt). Fenomenism pur, cum l-a caracterizat Charles Andler, «explicativ şi simbolic». Simbolicul (nu se contopeşte cu obiectul simbolizat) semnul – (serrmificantul) şi lucrul (semnificatul) în limbajul de azi nu coincid, sunt termeni corelativi. Dar, fără a discuta «fenomenul simbol», se impune o constatare privind limbajul său, mai precis, relaţia dintre semn şi lucru, în gnoseologia autonomă: fenomenismul pur Goethe, Nietzsche), fenomenalismul Kant, Schopenhauer şi pozitiviştii), ficţionalismul Vaihinger), empiriocriticismul Avenarius) şi dualismul imaginar esenţă-fenomen (materialismul dialectic) ca de altfel, întreg limbajul autonom, nu privesc adevărul, binele şi frumosul în sine, ci sunt forme ale presupunerilor, căutării şi observaţiei, termeni care exprimă nevoile şi dorinţele omului care vrea să cunoască, să se orienteze în timp şi-n spaţiu, să obţină foloase în lupta de adaptare, să conserve viaţa limitată cât mai mult, şi-n general, şi-n plăceri.

Ţin să subliniez că nu exercit spiritul critic – incomparabil cu gândirea religioasă – ci, constat, dând relief liric constatărilor. Şi acum, genealogia imanentă a spiritului; deşi orgoliul exprimat în termenii: creaţie şi geniu, nu lipseşte din vocabularul lui Goethe, acest fragment îl arată modest, ca şi atitudinea lui faţă de Shakespeare – folosita termenilor: geniu, talent, creaţie, originalitate, inventivitate, ficţiuni ale înfumurării neroade a omului autonom, când pentru fixarea poziţiei omului în cosmos sau dincolo sunt adecvaţi termenii: vocaţie şi descoperire.

Aşa gândesc aleşii propriu-zişi, sfinţii şi pământenii utili. „În fond, toţi suntem făpturi colective oricât ne-am împotrivi. Căci ce puţin însemnăm şi cât de puţin din ce avem am putea să-l socotim al nostru în adevărata accepţie a cuvântului. Toţi suntem obligaţi să primim şi să învăţăm, atât de la premergătorii cât şi de la contemporanii noştri. Însuşi geniul cel mai de seamă n-ar ajunge prea departe dacă ceea ce posedă nu şi l-ar datora decât sieşi. Mulţi oameni cumsecade însă nu înţeleg lucrul acesta şi orbecăie jumătate din viaţă prin întuneric cu visurile lor despre originalitate. Am cunoscut artişti care se lăudau că nu luaseră nimic de la niciun alt maestru, zicând că datorau totul geniului lor propriu. Neghiobii! Ca şi cum lucrul acesta ar fi pretutindeni cu putinţă. Ca şi cum lumea nu li s-ar vâră în suflet la fiece pas, cultivându-l în pofida prostiei lor. Ba eu pretind chiar că, dacă un asemenea artist ar trece doar prin faţa pereţilor camerei acesteia şi n-ar face decât să arunce câteva priviri fugare asupra desenelor câtorva maeştri pe care le-am atârnat aici, nu se poate ca, având o scâoteie de geniu, să nu iasă de aici, alt om şi mai înălţat” *Convorbiri cu Goethe,* de Eckermann, trad. de Lazăr Iliescu). Acest lung, banal şi neconcludent pasaj, care-i conferă actualitate în spaţiul răsăritean, nu-l exprimă complet. Neştiinţa lui este „mult mai întinsă”. Dacă scormonim în plăsmuirile închipuirii şi-n rătăcirile lui şi-n falsele iöerpretări ale informaţiilor teoretice şi istorice constatăm: sensul mistic e degradat, iar doctrinele filosofice şi ştiinţifice îşi păstrează neadevărurile, ca azi în răsărit. N-a avut toelegere pentru mister şi de aceea l-a degradat într-o poetică joasă valabilă la noi, arde pedagogic, filosofic, ştiinţific şi atitudinal este actual. Când misterul pătrunde în conştiinţa teoretică, omul îşi dă seama de limitele sale. „În întuneric sunt misterele icasă” Goethe, *Faust II,* cât, de H. Schmidt). Atitudinea lui faţă de mister o arată şi pe aceea faţă de mistică. „Ştiinţa este, de fapt, privilegiul omului şi dacă el tot mereu este OTidus de marele concept că universul este o unitate armonioasă, astfel acest mare concept va exista mult mai plin şi mai

legat în el, decât dacă el se odihneşte într-un misticism comod care-şi ascunde sărăcia într-un întuneric respectabil” Goethe, *Westöstl.* Divan, cât, de acelaşi). după el, misticismul: neînvăţare şi întuneric. Ştiinţa lui, irandilocvenţă goală, cum se vede în citatele de mai sus. Care sunt termenii moralei ştiinţei şi artei lui? în fond, eul observator şi natura nemijlocită. Analitic: naturalism «rinozist, subiectivism copernican, legiuitor acceptat cu entuziasm necontrolatistorism, sociologism sau sociocraţie, magic – demonism estetic, – termeni biblici vehiculaţi poetic – arbitrar. Limbaj nedecantat şi contradictoriu, joc al intuiţiei sensibile, care-l apropie doar atitudinal de vremea noastră, mai ales în spaţiul răsăritean. De altfel, şi-n acest spaţiu cultural se folosesc ipotezele, bineînţeles, tot atât de inexplicativ ca şi naturalismul goethean. Ancorând aici şi-ntr-uh mod inutil, este îeoretic inactual şi atitudinal actual prin izvoarele gândirii lui Eul observator, comunitatea şi natura, captiv al limbajului nerevelator.

Morala lui Goethe distinge egotismul mărginit de egotismul nobil. „Fiecare să caute posesiunea care îi este permisă de natură, de destin, s-o preţuiască, s-o păstreze, 5 – 0 urce” *Wanderjahre,* cât, de acelaşi). Binele comun este suma egoismelor, raţional exercitate, adică, just este tot ceea ce se potriveşte cu interesul individual”. Ce strălucit este trăind în Dumnezeu, nu înghiţit de natura-destin sau chinuit de comunitatea semenilor, care-l ajută biologic, îl trezeşte doar şi-i confiscă libertatea. Aşa se trăieşte în societatea „creatorilor şi originarilor”. În acest context mi-amintesc de o formulă a lui Heidegger: „Originali sunt numai idioţii”. Şi, fiindcă demonismul – omul aparent – autonom, înlocuitor al lui Dumnezeu, înecat în natura atotcuprinzătoare – şi animalismul caracterizează „originalii” vremii noastre, citez din *Convorbiri cu Goethe* versurile:

„Când bestii, oamenii să fie vor, Aduceţi bestii în odaia lor, Ce-i osebea, cu vremea-ncet dispare, Toţi din Adam ne tragem, mi se pare”.

Nu există altă pedagogie socială, persuasiunea aparţinând moralei religioase. Şi Schopenhauer se mişcă între societate şi singurătate, considerând singurătatea punct terminus al aleşilor, deşi n-a fost mistic. Eckermann amintindu-i lui Goethe versurile citate, acesta a râs, spunând: „Da, da, aşa e, a zis. Nu lecuieşti pe cineva de un obicei brutal decât cu ajutorul unei brutalităţi şi mai mari” (*ibid.,* trad. de acelaşi). Omul social, „bolnav de natură”, nu poate fi lecuit, dar ca naturalist şi progresist nu vrea să vadă acest lucru. Omul întreg trăieşte cele două lumi deopotrivă de misterioase, nu monodimensionează ancorând numai într-una şi nici nu rămâne magic între cer şi pământ, cum se spune în Hamlet, crezând că se dezleagă mistere ce scapă cercetării obişnuite, fiindcă magicul şi raţionalul sunt termeni echipolenţi, deosebiţi doar prin rezultate imediate – eficacitate limitată şi comoditate mintală.

Scormonitorii tereştri şi cosmici, constatând inexplicativ, ipotetic, aproximativ, util, comod sau eronat faptele, formele sau informul, în aceste explorări în timp şi-n spaţiu nu ating adevărul, de neatins aici. Nu trebuie să ne mirăm dacă un artist ca Goethe., neînţelegător al rostului misterului în ştiinţă, artă şi morală, ignorând limitele omului, fiind captiv al închipuirii şi eficacităţii limitate a acţiunii raţionale, dă această definiţie libertăţii: „Libertatea este facultatea de a acţiona raţional în orice împrejurări” (cât, de H, Schmidt). În marginile „raţiunii autonome” şi-n captivitatea cosmică nu există libertate reală, ci fictivă, cum a constatat Kant. Şi se ştie ce-a produs raţiunea în numele acestei ficţiuni în timpul Revoluţiei francezespectacol la care a asistat şi el, desigur, omul creştin nu este misolog, fiind om întreg. Apoi, omul nu are altă facultate de a vehicula adevărul revelat sau rezultatele căutărilor sale. Această facultate dată de Dumnezeu face posibile comunicările teologice, filosofice, artistice, tehnic-organizatoric şi pedagogic.

Se pune însă problema fundamentală a ordinii şi anume: inegalitară sau egalitară, de care se leagă

problema libertăţii care poate fi suprimată prin tiranie sau prin anarhie. Poate omul anula corelaţia naturală a termenilor: ordine şi ierarhie? Egalitatea naturală presupune o „mutaţie ontologică” Blaga) înăuntrul speciei, raţională (scientism), iraţională (bergsonism). Dar omul singur este stăpânit de nelinişti gnoseologice, axiologice şi praxiologice, izvorâte din natură, din comunitate şi din el. Cum să acorde termenii polari: eul şi lumea, individul şi comunitatea, subiectul şi obiectul, absolutul şi relativul, determinismul şi indeterminumul, pluralismul şi monismul, creaţie şi necreaţie, originalitate şi imitaţie, genialitate şi anonimat, adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, real şi aparent, viaţă şi moarte, aici şi dincolo? Dialectic? Dialectica stă sub semnul experienţei deschise, adică trăsătura omului istoric este neîmplinirea, element din seria infinită a semenilor. Adevărul binele şi frumosul sunt legate de sacru, adică de ajutorul de Sus.

Goethe, înainte de a muri ar fi spus: „A fost frumos”. Acest „preaomenesc”, în limbaj nietzschean, de explică contradicţiile lui. Un amestec de ascultare şi curiozitate umanistă de a cunoaşte. Cultul faptei, acest pragmatism opac l-a înecat empiric, căutarea înnoitoare fiind blocată de captivitatea ochiului înşelător, care n-a împiedicat accesul mistic al lui Platon la idee şi exerciţiul spiritului critic al lui Descartes, aceştia depăşind jocul senzorial al aparenţelor. Acceptarea naturalismului spinozist şi a antropocentrismului inexplicativ, orgolios, legiuitor al lui Copernic, toate acestea se înţeleg prin vremea lui în care raţiunea aluneca peste haosul afectelor, sentimentelor, pasiunilor, resentimentelor, trebuinţelor, dorinţelor intereselor, orgoliilor şi instinctelor, „toate mizeriile vieţii care reduc forţa morală şi intelectuală” Pascal), omul devenind o jucărie a forţelor oarbe care-l mişcă-n timp şi spaţiu; ca-n spectacolul oferit de luptele dintre indivizii şi popoarele de azi; apoi vârstele şi suferinţele legate de ele, temperamentul, vocaţia, limitele capacităţii umane. Atunci, ca şi azi, omul religios, ascultător şi primitor se înfruntă cu profanul desacralizat, orgolios, setos de plăceri, de bunuri,

de putere, de spaţiu şi absorbit de iluzia gloriei.

Prezenţa omului religios, şi a cavalerului războinic, atunci, ca şi azi, ne arată că Dumnezeu nu părăseşte cetatea lui, păstrătoare a ordinii. Ordinea lui Goethe? Mişcarea liberă în nemijlocit, acceptarea unităţii universului şi mişcarea liberă între cer şi pământ, fără conţinut mistic *Faust),* în care domină demonicul, jocul iluzoriu dintre plăcere şi ştiinţa autonomă. Începutul şi sfârşitul lucrurilor? în Dumnezeu, cum l-a gândit şi Alkmaion din Crotona, făcând abstracţie între zeu şi om. Şi Goethe încearcă.

le modul cunoscut, în Faust, unde termenii biblici sunt folosiţi în stilul autorului, care în depăşeşte miticul, magicul şi raţionalul.

Desigur, Goethe n-a avut conştiinţa filosofică a ficţiunii libertăţii aici Kant), fiind un naturalist ostil agnosticismului deci, dar mai ales dincolo, folosind în felul lui, k epilogul din Faust, viziunea paulinică a adevărului, libertatea rămânând „cu Faust, taainte de a muri şi cu poporul liber, în liberă câmpie”. „N-a fost robul nici unei idei şi «nici unui sistem, a trăit „ca un filosof al viaţă, s-a încărcat de „experienţă”, până la armă culturalistoric, aducându-ne la închipuire, plăcere şi faptă, simţirea arătându-i că aöiunea kantiană usucă izvoarele vieţii”. În natură, dincolo sau în cele două lumi? Le-a rät şi el, în felul lui, cum ne arată Faust. Adevărul şi libertatea? Cuprinse în jriiimbătoarea zi pământeană, deşi sunt dincolo de natură şi de om, acestea mişcându-se tare plăsmuirile lui şi primire. Şi Goethe cunoaşte „vechiul adevăr” şi „revelaţiile Hălice”, dar totul este cuprins dr văitejuri ale lumii fenomenale.

Ce este omul faustic? Spengler teoretizează „sufletul faustic”, al cărui simbol anginar este spaţiul pur infinit, iar dinamica lui Galilei, dogmatica catolic-protestantă feni… „Omul interior, de la miezul nopţii, muzical, nefigurativ, fiindcă lumina zilei creează limite pentru ochi şi bucurii fizice”; noaptea imaterializează, ziua ikspiritualizează – goleşte de suflet. Apollo şi Atena n-au suflet. În Olimp stă

lumina veşnică a unei profund clare zile sudice. Ora apolinică este amiaza, când marele Pan ioarme. Walhalla este fără lumină. În Edda se simt acele miezuri de noapte în care Faust meditează, pe care le reţine gravurile lui Rembrandt, care se pierd în tonalităţile toi Beethoven… N-a fost şi creaţia analizei antieuclidiene a spaţiului, prin Descartes, o sconoclastie – ca-n Bizanţ! Geometria antică tratează o lumea a numerelor zilei, teoria funcţiunilor este o matematică nocturnă propriu-zisă Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlands; Apollinische Faustiche, Magische Seele).* Nu este atât de complex sufletul faustic şi nici atât de nocturn-matematic Goethe, empiricul, captiv al ochiului.

Se poate ca omul european să fie mitic, magic, raţional şi mistic, matematic euclidian şi neeuclidian muzical şi interiorizat, plastic – evocator sau sugestiv, simbolic – formal sau parareligios, absolut, ca necondiţionat limitat şi nelimitat cuprins de infinit Hamilton), dar omul european integral. Acest amestec de matematică neeuclidiană – nocturn modernă – de muzică modernă, de pictură a clarobscurului, de mitologie nordică, de dogmatică catolic-protestantă, nu este acoperită de Faust, care seamănă cu acest suflet spenglerian prin lipsa unei unităţi stilistice.

Faust? înec, senzorial în lumea faptelor, din care nu iese logic. Ce este omul faustic? Un anumit om european: mitic, magic şi pseudo-mistic – opoziţie mitică, magică şi goethean-creştină, nici catolică, nici protestantă, demonismul înlocuind credinţa. Limbaj poetic incert sau ambiguu, produs de cultul acţiunii şi plăcerii. Cele două lumi sunt arbitrar alăturate, iar insatisfacţia în cea de aici n-a dus nici măcar la trăirea aparent plenitudinară a florentinilor. Ce se întâmplă cu omul european aici? Goethe spune că: „Lucrurile n-au coajă şi miez, că ce este în coajă este şi-n miez”. Rămânând aici în acest „fenomenism pur” Charles Andler), în marginile lumii, ne depărtăm de adevăr, misterele fiind situate dincolo de lumea sensibilă. Are lumea margini? Ce semnifică relaţia finit-infinit?

Fie calitativ, fie cantitativ, la scară umană, joc între unitate şi multiplicitate, între monism şi pluralism. Diversitatea este proiecţia Unului absolut. Izvor neschimbat al lucrurilor – creaţionism – sau Materia în mişcare produce diversitatea infinită calitativă a lucrurilor? Pentru omul singur: aporie sau nu ştiu.

Omul religios crede în eternitatea lui, nemurirea scutindu-l de neliniştea perspectivei infinitului, morţii şi nicăieriului. El crede că lumea sensibilă poate fi cunoscută fără rest, deşi este „parte din tot”, fapt care nu limitează cunoaşterea totului, de către omul mărginit, cum credea Pascal. Totuşi, „omul mărginit se detaşează din jocul între infinit şi neant, prin credinţă” Pascal). Înţelegem că eul scormonitor îmbracă forme: mitice, magice, raţionale, mistice, sacre şi satanice sau se situează dincolo de bine şi rău, ca-n fenomenul pur al lui Nietzsche, moştenit de la Goethe. Cum se pot depăşi polaritătile: subiect – obiect, autonomie – eteronomie, adevăr – eroare, bine – rău, frumos – urât, sacru – satanic, libertate – înlănţuire, ordine – anarhie, ierarhie – egalitate, neam – specie, individ – comunitate, diacronie – sincronie, eternitate – timp, nevinovăţie – păcat, viaţă – moarte? între început şi sfârşit, omul este neliniştit gnoseologic şi praxiologic, iar procesul dialectic permanent deschis nu poate fi depăşit decât escatologic, omul real, liber şi perfect neputând fi gândit decât mistic, prin finalitatea ultimă a existenţei, miticul, magicul şi raţionalul nu-l pot scoate din jocul aparent al devenirii şi entropiei. Gândind ontologic-medieval, trebuie să existe actualitatea pură, ca idee a nemuririi, prin faptul existenţei acestei idei în sufletul uman. Ideile platonice sunt: spiritul critic şi experienţa sunt iluzorii şi nu duc nicăieri, ca orice formă limitată a existenţei.

Omul real există în legendă, prezent în peisajul european, ca şi Goethe, oglindit în *Faus*tul său. Dar nici cel din legendă, nici cel goethean nu exprimă, stilistic, omul european, mişcat magicempiric aici, condamnat în ficţiunea populară şi salvat arbitrar poetic în poemul goethean, deşi îi lipseşte credinţa. Unul din solilocviile

protestante, care condiţionează mântuirea de: scriptura trăită personal, de credinţă şi graţie, cel goethean, este încărcat mitic, magic-demonic, pseudocreştinism şi senzorial – gnoseologic. O analiză propriu-zisă a lui nu duce la omul european, ci la unul goethean – scos din legendă, din experienţe şi informaţia nedecantată a poetului.

Încărcătura stilistică europeană a sufletului faustic a lui Spengler este informă şi neautentică. Omul faustic goethean trebuie prezentat aşa cum spune în poem, nu este nici universal, nici european, exprimând neliniştile unui poet, fără virtuţi speculative sau ipoteticutile. Am ales pasajele care-l exprimă. *Faust*

„Stă scris: „La început era Cuvântul!

M-am şi oprit! Cum să-mi reiau avântul?

Atâta cinste nu pot Cuvântului s-aduc

Va trebui în altfel să traduc

Dacă-mi va da iar spiritul scânteia.

Stă scris: La început era Ideea.

Dar cumpăneşte bine primul rând, Condeiul să-şi strunească încheierea!

Ideea face tot ce e, lucrând?

Ar trebui: La început era Puterea!

Ci-n timp ce scriu, ceva mă-ndeamnă să amân:

Nu, nici la asta nu pot să rămân, Dar Spiritul îmi dă povaţă, dreaptă;

La începutscriu sigurera Fapta!”

trăd. Ştefan Aug. Doinaş)

Faţă de primordii sau cuvioasa *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus, care mu lipsit acestui personaj, autorul, pătrunzând ilegitim în sfera misterelor, cu care se jjp» că poetic, a încercat să descifreze începutul şi sfârşitul. Să zicem: Logosul creştin, «ea platonică şi potenţa aristotelică nu operează; dar există practicitate-acţiuneforă? Psihologic şi empiric voinţa umană este stăpânită de legea motivaţiei, iar etafizic de raţiunea suficientă. O acţiune eficientă permite înţelegerea manifestărilor wâiţionale. Acţiunea nemotivată este oarbă, ca şi „întâmplarea, noua

divinitate a «aului Renaşterii” De Sanctis). Omul Renaşterii? Pasiunea omniştiinţei, «cnipotenţei, această lipsă de măsură fiind anulată de întâmplarea oarbă, de şerspectiva infinitului de mărginirea omuluişi-a morţii. Căutându-se şi căutând, el n-a aflat adevărul despre sine şi despre lume, defalcând util, comod, gratuit sau eronat parenţa. În jocul aporetic, când intelectualul nu poate ieşi din impas, omul operează aditiv, înlocuind soluţia cu decizia, ca Alexandru cu nodul gordian. Arta nu poate ieşi n „jocul aparenţelor” cu necesitate logică, artistul livrându-se curgerii iraţionale a «ţii. Viaţa acestuia pe care o oferă Mefistofel în formula pedagogiei terestre a lui Goethe.

Mefistofel (către şcolar)

„Ce seacă e, amice, oricare teorie.

Dar cât de verde viaţa, cât de aurie!”

Trad. Blaga)

Magicul goethean face din mistic un joc, convenabil estetic.

Misticismul? „Misticismul constă în introducerea misterului în ştiinţă” Goblot). Am văzut cum tratează Goethe misterul şi misticismul. E departe de spiritul dantesc. Libertatea artistului aici? în stilul lui Goethe, captivul închipuirii care se crede Kber, când coerent, când contradictoriu, constatator care înlocuieşte inspiraţia cu informaţia, cu intuiţia şi cu critica fenomenelor, aşa arătând de fapt omul autonom. Prin inactualitatea teoretică, acest tip de artist este caduc. Cum se poate evita caducitatea? Mistic-inspirat, ascultând şi primind prin har şi sceptic, relativi2 Înd sau anulând actele gnoseologice, morale şi estetice ale omului istoric.

Este greu de prezentat omul european în mod esenţial, cum ne arată imperfectul Faust. Explorarea autonomă a acestui om nu ajunge la miez fiindcă lucrurile au coajă şi miez, nu ca-n „fenomenul pur” al lui Goethe. Ce putem înţelege din acest amestec: sfinţenie, eroism, înţelepciune, puritate, desfrâu, virtute, viciu, ştiinţă, ignoranţă, credinţă, necredinţă, istorism – „cădere în timp”

Cioran), idealul ca perfecţiune, aici şi dincolo – moarte şi nemurire, adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, păcat şi nevinovăţie, libertate şi înlănţuire, viaţă şi moarte, mântuire şi damnaţiune? Aceste perechi contrare şi lumea valorilor nu iau sfârşit dialectic sau sceptic, toate neliniştile sfârşindu-se escatologic, cum am mai spus, iar aici, prin puterea adevărului religios, nereligiosul neputând formula judecăţi fără apel. Altfel, un spectacol stihinic, gnoseologic şi socio-moral. Spectacolul la care participă scepticii, cinicii şi mai ales empiriştii şi materialiştii, stupidoptimişti. Tot aici, *„în civitas diaboli”* ancorează toţi imanentiştii, în special idealiştii aparentautonomi, plăsmuituri de lume, de ficţiuni rareori utile, înecaţi subiectiv, ignorând misterul limbajului, parte a marelui mister, folosul fiind perdeaua care-i împiedică să-şi vadă poziţia lor în cosmos.

Faust, acest *Jahrmarktschreier*; cum l-a caracterizat Gundolf, după cât mi-amintesc, a fost transformat de Goethe în căutător pseudosavant, cum apare mai jos:

Noapte. Faust

„O viaţă-ntreagă ah! Filosofia, Dreptul şi Medicinaam studiat, şi din păcare chiar Teologia, Temeinic şi cu zel înflăcărat. Şi-acum, biet nebun, stau fără rost la fel de înţelept precum am fost.

N-am cinste, nici mărire pe pământ, Un câine n-al fi rezistat urgiei! Iată de ce m-am consacrat magiei, la spiritul prin gură şi putere să-mi reveleze-o parte din mistere! Ca asudând amar să nu mai fiu Silit a spune ce nici eu nu ştiu; Ca astfel să descopăr cu temei Ce ţine lumea strânsă-n sinea ei, Să-i văd seminţele, puteri preasfânte, Să nu mai scurm zadarnic în cuvinte.

Iar când Naturii ucenic îi eşti, Puterile din suflet le sporeşti...”

Trad. Ştefan Aug. Doinaş)

Desigur, autorul oglindit în personaj nu ştie unde sunt tainele şi nici calea către ele, nefiind în om şi în natură, căutarea şi descifrarea acestor doi factori oprindu-l la marginea de unde începe spaţiul tainelor. Căutând şi

negăsind, omul vrea să se sinucidă.

„Deci vino, pură cupă cristalină, Din husa ta străveche, la lumină;

Prea mult ai stat la colţul tău secret!

Tu străluceai la pământeşti festine, Convivii gravi se-asemănau cu tine

Azi nu te-ntind vecinului agale, Nu-mi pun talentu-n slujba attei tale; Aici e-un suc, al grabnicei beţii; Un picur brun în golul tău palpită. De mine-aleasă, mie pregătită, Tu, ultima mea cupă, din suflet oferită, înalt salut de slavă în zorii zilei fii! Duce cupa la gură. Zvon de clopote şi coruri.

Ce zumzet grav, ce plin-de-raze ton îmi smulg cu forţa cupa de la gură? Voi, clopote, vestiţi în surdul zvon

A Paştilor întâie oră pură? Voi, coruri, ştiţi al mântuirii cânt Rostit de îngeri, noaptea, la mormânt, Temeiul pentru o nouă legătură?

Puternic-blânde, ce mă căutaţi Prin pulbere, cântări de biruinţă? Acolo, celor slabi să răsunaţi! îmi place vestea, dar n-am credinţă; Miracolul e al credinţei fiu iubit. Eu n-am trufia să privesc în faţă Tărâmul nalt pe care l-aţvv, estit; De tânăr, însă, cu-acest izvor obişnuit, Mă simt acum din nou chemat la viaţă. Cândva sărutul dragostei cereşti cădea în grava linişte-a duminicii asupra mea;

Cântările acestea-mi vesteau doar fericirea De primăvară, anii de tineresc desfăţ Azi, de la pasul ultim, severul, amintirca Copilăriei mele mă trage îndărăt Sunaţi, cereşti cântări ale luminii! Curg lacrimile, iar sunt al ţărânii!”

s.n. Trad, de Ştefan Aug. Doinaş)

„Zvonul” clopotelor de Paşti îi aminteşte doar de fericire, de „primăvara desfătului tineresc”. Un joc sever între încercarea sinuciderii şi desfăt! O amintire actualizată în stil poetic ridicol, un moment de disperare împletit cu pofta de viaţă, pseudosavant şi pseudoreligios. Şi, după „miracolul magic” al întineririi, s-a desfăşurat desfătul clipelor, pseudocunoaşterii şi nesatisfacţiei ca impuls senzorial, nonsatisfacţia s-a transformat în desfrâu,

nu în stimulent al înaintării, legendarul personaj căutând plăcerea pură, de regăsit aici. Un neurolog sau psihiatru spaniol, după cât mi-amintesc, a caracterizat donjuanismul ca expresie a impotenţei: Şi acum, ziua „magică a plăcut” Faust

„Prin lume am ţinut-o, goană. Şi apucai orice plăcere. Ce nu-mi plăcea, lăsai să plece. Ce îmi scăpa, lăsam să treacă. Şi am dorit din nou şi cu putere, şi am dorit mereu, cât zece. Un iureş fostu-mi-a viaţa, A fost puternic, fost-a mare, Acum cuminte-n aşezare. Mi-e cunoscut întreg pământul. Spre „dincolo” nu este zare, Nerod cine-ntr-acolo cată, închipuindu-şi că-n tărie Fiinţe-asemeni lui să *fie. (s.n.)* Rămâi în cercul tău, căci lumea

Pentru cel vrednic nu e mută.

Nevoie nu-i dea hoinări prin veşnicie.

Ce-apropiat cunoşti, aşa cuprinzi.

Cutreieri astfel ziua pământeană, Din fire nu-ţi ieşi, dacă strigoi zăreşti, Să-ţi afli chinul, fericirea-n-naintare, Nemulţumit de clipă, de oricare”.

Trad. Lucian Blaga)

Interesează în această mărturisire ideaţia joasă, lipsa de suită în expunerea şi mai ales semnificaţia ei sub aspect religios: contrafacerea momentului biblic şi a conflictelor religioase europene. Ontologic, psihologic şi gnoseologic: imediatul plăcerea şi insatisfacţia, ca un impuls al înaintării, ne pun în prezenţa unui limbaj gol. Aşa se întâmplă cu omul captiv al ochiului. Rămâne la «coaja lucrurilor» unde-i plăcea lui Goethe să ancoreze.

Consemnez aici două erori, una privind poemul *Faust* şi alta personalitatea lui Goethe. Caracterizarea lui *Faust* făcută de nestăpânitul lord Byron, care a asemănat *Faust* cu *Cartea lui Iov,* iritat de ironia lui Goethe la adresa poemului *Childe Harold* N-are nimic comun cu *Cartea lui Jov.* A doua eroare: a fost considerat un om al Renaşterii; n-are nimic comun cu raţiunea lui Machiavelli şi Galilei. L-a impresionat ceva din Renaştere? Spectacolulca pe «orice fenomenist» şi-n special viaţa lui Benvenuto Cellini, neputând citi drama istorică a «umanismului modern»,

noua sofistică admirată de el şi-n secolul luminilor. Or, natura şi Dumnezeu, când ofensat, când uitat, când text, când pretext, când cu tradiţia, când cu pasiunea înnoirii iluzorii Charles Andler a numit empirismul goethean «fenomenism pur», cum am mai consemnat. De altfel, eternitatea şi infinitul nu intră în imediatul goethean. Este absurdă încărcarea spengleriană a sufletului faustic cu infinitul şi cu spaţiul pur neeuclidian.

Nu am *«Introducerea în teoria valorilor»* pentru a examina poziţia empirică în fizica luminii, faţă de jocul ipotezelor şi experimentelor din fizica şi fiziologia ştiinţei moderne a naturii.

Ochiul percepe lumina şi culoarea, dar nu este un organ care explici fenomenele. Priveşte fizicienii şi chimiştii, cercetarea fenomenelor naturii, cu rezultate vehiculate matematic. Se poate, prin simpla observaţie, descifra descompunerea luminii? Dacă este un proces fiziologic – un act fotochimic al percepţiei sau fizic al corpurilor? Filosofii şi artiştii sunt captivi observaţiei şi ai informaţiei. Ce tipuri de european pot fi încadrate în mărturisirea lui Faust? Toţi moderniştii, de la greci pâni azi. În fond, toţi umaniştii împotmoliţi în natură: epicurienii, cinicii, sofiştii, stoicii idealiştii, materialiştii, panteiştii, criticiştii, pozitiviştii, empiriştii, scepticii şi naturaliştii. Nu trebuie să ne împiedicăm de rigorismul moral preconizat, în mod absurd, de unii dintre ei, toţi fiind legaţi, prin monodimensionare, de relativizarea cunoaşterii şi de moarte. Azi? Burghezul opac şi proletarul lacom.

Şi acum sfârşitul aventurii imaginare:

Faust

«Îşi merita viaţa, libertateaacela numai

Ce zilnic şi le cucereşte ne-ncetat.

Şi astfel îşi petrece aicea pe limanul

Primejdiei, copii şi tineri, Bărbaţi, moşnegi, cu vrednicie anul.

Aş vrea să văd asemenea devălmăşie, Să locuiesc cu liberul popor pe liberă câmpie.

Acelei clipe aş putea să-i spun, întâia oară:

Rămâi, că eşti atâta de frumoasă!

Căci urma zilei mele pământene

Nici în eoni nu poate să dispară.

Şi presimţind o fericire, ce înaltă se-nfiripă, Eu gust acum suprema clipă.

Faust cade pe spate, lemurii îl cuprind şi-l întind pe pământ) *Mefistofel*

Nicio plăcere nu-l îndestulekză, nicio fericire. Ei vrea de amăgiri, ce-s schimbătoare, să se ţină. Doar cea din urmă, de nimic, şi goală clipă Numaidecât doreşte bietul s-o reţină. Cel ce atât de tare mi-se-mpotrivea!

Stăpân devine timpul, zace în pulbere moşneagul, Iar ceasul s-a oprit—

Trad. Lucian Blaga)

Ce conţine ziua pământeană din «cetatea diavolului»? Timp gol, *pulvis et* unbra, Existenţa omului şi naturii, factorii în sine neesenţiali, văzuţi în unitatea lor, adică totul aici, amestecă sacrul cu profanul său, mai precis, profanul text şi sacrul alăturat sau pretextat, inutilă podoabă literară. A fost nevoie de o «elaborare atât de lungă» ca totul să se împotmolească în «experienţa oarbă», în plăcere şi-n ironie mefistofelică? Nimic semnificativ din Renaştere, reformă, romantism şi revoluţie – patru r, nu trei, ca la Maurras – fiindcă Goethe empiricul, captiv al ochiului, n-a avut acces la mistere şi n-a avut capacitatea speculativă a înţelegerii triumfului sofisticii orile în lumea modernă. Dacă avea aceste virtuţi nu falsifica cerul în prolog şi-n epilog şi-ar fi încăput în «sufletul faustic» spaţiul pur neeuclidian, ilegitim introdus de Spengler în acest suflet: nu ca «matematică a morţii» ci a «zilei pământene». Cine ancorează în experienţă, alunecă peste timp şi spaţiu. Pasajele care urmează ilustrează modul goethean al termenilor: sacrul, demonicul, profanul şi mântuirea. Prolog în cer

Domnul

«Cunoşti pe Faust? Mefistofel Pe doctorul? Domnul Pe sluga mea!

Sluga voia să se sinucidă că nu stăpâneşte natura şi-n locul Logosului punea fapta – *n.n.)* Mefistofel

Într-adevăr! Vă este slugă el în chip aparte. Nu-s pământeşti nici hrana şi nici băutura Ăstui scrântit, pe care-ardorile tot mai departe îl mină. Că-i nebun, îşi dă el însuşi seama.

Şi cerului ei cele mai frumoase stele-i cere, Pământului suprema, ultima plăcere. Apropiere nu-i şi nicio depărtare să-i mulţumească pieptul ars de frământare. Domnul

Dacă acum el numai tulbure-mi slujeşte, Curând l-oi îndruma spre lămurire, Cunoaşte grădinarul florile, ce după fire Le va purta un pom cate-nverzeşte *(s.n.)* Mefistofel

Faceţi prinsoate? Pe-acesta o să-l pierdeţi, De-mi daţi înaltă învoire să-l duc pe drumul meu încetinel. Domnul

Cât va trăi acolo pe tărâmuri, eu Nu-ţi pun opreşiţe în niciun fel. Căci rătăceşte orice om, cât timp cu zel se străduieşte.» *(s.n.)*

Domnul

«Să nu te-mpiedice de-a fi şi-atuncea liber, Nu am urât fiinţele de seama ta, vreodat.

Şi printre duhurile care neagă

Cel mai uşor eşti tu de suportat.

Activitatea omului atât de lesne lâncezeşte, Odihna el prea grabnic şi-o doreşte.

De aceea bucuros îi dau părtaş pe unul care-aţâţă.

Pe unul care, deşi diavol, nevoit e să creeze.» *(s.n.)*

Trad. Lucian Blaga)

Şi în acest dialog insolit, stupid întocmit, dintre Dumnezeu şi dracul, în cait dracul face prinsoare cu Dumnezeu că Faust va deveni clientul lui, Dumnezeu «livrează» bucuros şi, deşi dracul este negustor, este stimulator şi creator. Şi draci câştigă prinsoarea. Dar sufletul lui Faust nu este mântuit, ci «şterpelit cu şiretenie», cuœ spune Mefistofel de Goethe, sub mască «misăica»; «Corul îngerilor, corul pocăitelor. Magna peccatrix, mulier Samaritana, Maria Aegyptiaca,

Margareta în amintirea iubirii din zori, rugând-o pe Mater gloriosa, aceasta îl mântuieşte. Şi astfel Faust, caret trăit neadevărat şi deci n-a făcut nimic, se mântuieşte. Iar Goethe încheie poema simplificatorarbitrar Chorus mysticus Vremelnic-sensibilul Doar ca simbol survine; Aici intangibilul Evidenţă devine; Aici genuinul neRostibil s-a spus, Etern-Femininul ne Trage în sus.»

Trad. Ştefan Aug. Doinaşi

Lui Goethe îi place să fie considerat un homerid. Sunt două caractere deosebite, >arţânând la epoci diferite. Homer a fost un indecent mitic – naiv, faţă de zei – pedepsit împreună cu Hesiod în infern, după o legendă pitagoreicăiar Goethe a fost an hedonist cinic modern, împotmolit în el şi-n natură. De altfel, omul european este bolnav de la Renaştere încoace. Mai ales romanticul «afectiv» cu amestec de pseudomisticism şi demonism. Divinitatea, omul şi natura, termeni trăiţi în vârtej, dezordinea ca formă a libertăţii. Ca azi Goethe a suferit de această boală, trăitor entuziast al noului aparent, fără discernământ. S-a vorbit de inactualitatea lui Goethe. «Lumea lui Goethe a trecut. E lumea din care a ieşit a noastră, dar de care a noastră s-a depărtat atât de mult, încât Goethe pare mai aproape de Homer decât de noi» Jaspers, cât din Ştefan Aug. Doinaş). Amândoi sunt actuali prin libertatea poetică cu care tratează lucrurile sacre. Şi apoi, lumea este plină de «intuitivi şi instinctivi».

Nu este actual teoretic, dar n-a fost nici în vremea lui. Dezordinea lui mintală este actuală. Ce este Faust? «Omul al cărui destin se leagă în cer şi se dezleagă în cer», în manieră goetheană. Ce face? Nimic esenţial, trăieşte pur şi simplu. Caută şi nu află nici adevărul, nici fericirea. O goană în spaţiul european îmbinând mitic şi magic nordul cu sudul. Vrea să cunoască tainele naturii – prin faptă – pentru un mistic faptele sunt dincolo de natură şi de om, – şi, neaflându-le, vrea să se sinucidă. Deşi nu crede este întors la viaţă de clopotele din noaptea învierii. Fiind livrat bacului termină aventura din «cetatea acestuia» în ironia lui. <.

Există acest tip de european care trăieşte sub semnul insatisfacţiei şi moare neîmplinit. Ce folos de un cititor tânăr neiniţiat în infernul patologic din Faust? Ieşind din triunghiul: Dumnezeu, natură şi om, omul iese fără folos într-o lume ceţoasă, captiv al întâmplărilor oarbe, în care nici raţiunea modelatoare, nici credinţa mântuitoare nu apar. Ce poate afla dintr-un joc magic şi pseudo-mistic? Nimic. Nicio cale spre templu, spre om sau spre lume.

Aşa cum Prometeu a fost considerat «o nebunie religioasă a grecilor», tot aşa Faust poate fi considerat «o nebunie religioasă a lui Goethe». Este lucrarea lui reprezentativă, a cărei analiză ne oferă un instrument de înţelegere al spectacolului stihinic al vremii noastre. Ştiinţa şi pedagogia lui sunt situate în afară de real şi de fenomenul util şi, deci, sunt nesemnificative. Lumea lui? Masa burghezo-proletară. Prezumtiv.

Analizând informai faustic, în spirit creştin, trăim tot haosul vremii noastre în spirit şi-n materie. Acest haos este în om şi-n lume ca o «ficţiune a lui», cum o gândea Nietzsche, într-un moment de îndoială, şi care considera întreg universul haotic, sistemul solar fiind o mică excepţie. Fenomeniştii nu pot citi ordinea reală, logosul ascuns al lui Heraclit, fiind împotmoliţi în devenire.

Lumea actuală este agitată de trei mituri: Prometeu, Don Juan şi Faust, într-un climat praxiologic, axiologic egalitar şi pseudognoseologic. Şi tabloul dialectic al perechilor contrare este punctat de mitic, magic, raţional, mistic, sacru şi satanic. Şi înfumuratul om autonom căutând libertatea, oferă spectacolul unei giruete, iar în actele de autosalvare seamănă cu călăreţul lui Münchhausen, care, voind să scape cu calul de la înec, s-a tras singur de păr în sus. Tipuri umane: 1) *homo reâigiosus* – împins la periferie şi ironizat că nu acceptă golul morţii absolute 2) *homo sapiens 3) zoon politikon, 4) homo ludens* 5) *homo oeconomicus 6) homo faber* şi 7) *homo stultus.*

Deşeurile biosociale nu aparţin acestei tipologii, iar vicioşii punctează tipurile de mai sus, cu excepţia omului

religios pur sau sfânt, în scenă, omul religios, tolerat la periferie, când îndrăzneşte nelimitat, în spaţiul european de răsărit este lovit.

Faust trebuie citit pentru a ieşi din conţinutul vicios al zilei pământene, pentru a putea distinge: facticitatea haotică, ordinea căutată, ordinea reală, ierarhia, egalitatea (jocul axiologic aparent şi cel real), libertatea căutată şi cea reală, dreptatea căutată şi cea reală, justul, formalul şi injustul, binele şi răul, frumosul şi urâtul, sacrul şi satanicul, iluziile autosăvârşirii şi salvarea reală, înaintarea umanăiluziile progresuluirăzboiul şi pacea, crima şi pedeapsa, viaţa şi moartea, mântuirea şi damnaţiunea. Fiindcă nu există ieşire umană din chinul «perechilor contrare».

Naraţiunea faustică nu poate scoate omul din impas, din lumea întâmplărilor oarbe şi a ficţiunilor înşelătoare, ci numai ştiinţa împletită cu credinţa. Căutare cuviincioasă, credinţă şi revelaţie sunt termenii poziţiei omului în relaţiile cu: Divinitatea, cu cosmosul, cu oamenii şi cu sine. Aşa procedează chemaţii în teologie, ştiinţă, artă şi tehnică. Omul, trăind în Dumnezeu are tot. În natură este captiv şi muritor. Faust învaţă omul cum nu trebuie să fie.

Giovanni Papini prezintă personajul din Gog folosind exemplul nobililor spartani, care prezentau fiilor lor un ilot beat ca să le arate cum nu trebuie să fie *un* nobil spartan. Dezordinea mintală şi afectivă şi împotmolirea în natură seamănă cu beţia. Mintea slujeşte înclinărilor naturale şi, instinctele, când omul scapă din frânele luminii. Nu pot încheia această schiţă fără să mai înşir câteva nume europene tabu, în răsăritul şi centrul continentului: Bacon, Spinoza, materialiştii francezi: Dideroţ Holbach, Helvetius ş.a.), Kant, Hegel, Fichte, Goethe, Marx, Engels, Lenin, Stalin şi alţii *eiusdem farinae,* materialişti inutili şi idealişti utili. Tabuurile nu ţin de sacru, ci de superstiţii şi de poziţii ilegitime, superstiţiile ţinând de sacru doar la primitivi Extrapolarea la numele moderne citate mai sus, asigură poziţia puterii ilegitime. Sombart:

«Das Wahre von schön längst gefunden

Hat edle Geisterschaft verbunden
Das alte Wahre – fass es an» Goethe

Un motto neinspirat al lui Sombart *le vom Menschen,* la această întinsă căutare a omului, mai ales că adevărul n-a fost găsit, căutarea nescoţând omul din devenirea informă. Este tot atât de nepotrivit cu conţinutul lucrării ca şi cei pus de Spengler în cazul lucrării *Der Untergang des Abendlandes.* De altfel, nu se pot scoate motouri dii Goethe pentru lucrări religioase din cauza demonismului filosofic şi ştiinţific – fiind empiric, cum mărturiseşte el lui Eckermann şi cum ne arată cercetările şi Faust, adică lipsit de conştiinţă teoretică. Invocarea lui izvorăşte din prestigiul lui gol. Adevărul este legat de revelaţie şi are sediul în sfera religioasă a dogmelor; este «Unul pemanideic, opus ordinii aparente a lumii» Hermann Diels, cât, de W. Capelle), unitate reală.

Existenţa absolută din care izvorăsc toate existenţele. Este jocul «permanem aici, între real şi aparent, între idee şi părere, între ficţiune utilă şi adevăr, între teolog şi sofist».

— Este istoria universală al cărei conţinut îl formează cele două cetăţi augustiniene, lupta neîntreruptă: *civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli.* Mere» ordinea reală a lumii, ordinea aparentă şi ordinea închipuită. Prima, oglindită în cmoştinţa teologului; a doua şi a treia în conştiinţa filosofului, omului de ştiinţă, «tistului, presupuşi autonomi. Arhetip, caţegorie, concept, model, lucru, cale, judecată, intuiţie, observaţie, experiment şi raţioiiament. Tensiunea polară subiect-obiect şi neliniştea dialectică a perechilor contrare nu iau sfârşit aici prin intuiţie, ci prin revelaţie; doar dincolo prin contemplaţie. Existenţa în «credinţă, speranţă şi iubire, faţă către faţă la Judecata de Apoi» Sf. Ap. Pavel, *Epistola 1 către corinteni).* Invarianţa este fructul căutării; este ontologică sau logică. Pentru drac, formalul util şi senzorialul jiăcut nu sunt tentaţii.

Problema fundamentală a antropologiei este aceasta: se poate omul jutocunoaşte şi deci autosalva? Adică, conceptul de om reflectă ideea de om, mistic, piatonico-

creştin, gândind, sau o/tful se jeaută şi caută în speranţa autocunoaşterii, «aâostăpânirii şi autosalvării? Căutarea se mişcă între «hominism şi animalism», care, & că de ideea de om, de omul esenţial, au aceeaşi valoare gnoseologică. Sombart caută; au face nici măcar metafizică, după modelul gnoseologic kantian, deşi nici metafizica 2 u depăşeşte limitele căutării; chiar când metafizicianul explorează autonom în sfera misterelor, necunoaşterea este fructul extrapolării ilegitime sau al înfumurării. Hominismul lui Sombart se cheamă imanentism sociologic. Dar hominismul şi mimalismul sunt termeni care exprimă structuri şi forme fizice şi manifestări tare, aparent specifice, sunt inexplicative, fiindcă viaţa în genere, animalitatea şi umanitatea rât mistere; şi Sombart spune că «sistemul este inexprimabil». Universul, regnul şi părţile lor sunt date să se desfăşoare din primordii sau divin, transformându-se calitativ şi cantitativ? Sunt două răspunsuri: treaţionist şi evoluţionist. Constantele – mvarianţele – şi varianţele formelor exikenţei materiale şi spirituale, iraţionale sau raţionale nu se scot din sfera misterelor, prin constatare, descripţie şi prin utilitatea şi comoditatea mintală a acestora.

Fixitatea şi omenirea sunt termeni ce aparţin limbajului ştiinţific inexplicativ, Sindcă omul, în contact cu orice fenomen, nu poate răspunde explicativ – esenţial – la altrebările stârnite de fenomenul întâlniţ: de ce, cum, când, unde şi-n ce scop? Cauzalitatea, finalitatea, sensul şi esenţa – natura şi în şinele lucrurilor – au rost numai mistic, transcendent.

Aşadar, ce este antropologia ca ştiinţă a spiritului? Omul, în relaţiile cu divinitatea, cu cosmosul, cu semenii şi cu sine, poate fi văzut: religios, artistic, psihologic, etnoistoric, moral, politic, cai structură psihologică constantă sau istorică, creat sau necreat. Dar, dintre toate modurile teoretice în care este văzut se desprind două antropologii: antropologia ca ştiinţă a spiritului şi antropologia ca ştiinţă naturală, în prima se afirmă hominismul, omul văzut ca «fiinţă gânditoare», singura

având spirit, iar în a doua domină animalismul, în lumea modernă darwinismul. Au comun: căutarea, devenirea şi situarea omului aici, în timp şi spaţiu, adică nu ies din natură; dar cultura, ca manifestare specifică a lui, este rezultatul luptei sale cu natura. Existenţa lui, ca parte din cosmos şi din comunitate, se desfăşoară dialectic, fără finalitate, în jocul: autonomiei şi eteronomiei, al viciului şi al virtuţii, bolii şi sănătăţii, vârstelor individuale, epocilor culturii şi naturii, vocaţiei şi lipsei de vocaţie, spontaneităţii iniţierii şi morţii. Raportate la graţie aceste perechi contrare, în jocul celor două cetăţi, nu duc la adevăr. Adevărul, frumosul, binele şi sacrul sunt purtate sau aşteptate de omul credincios şi rugător care îşi împleteşte mersul istoric cu cel căutător, adevărul, binele şi frumosul primului fiind revelate, la al doilea mereu căutate şi negăsite. Istorie sacră şi istorie profană sau jocul între certitudinile templului şi incertitudinile omului împotmolit în natură; de neînţeles la scară umană conţinutul istoriei în care inspiraţia se împleteşte cu căutarea.

De altfel, termenii: totalitate, substanţă, întreg, parte, generalitate, subiect, obiect, ideal, scop, jocul misterios între patologic şi normal în natură şi cultură Haeckel) – cultură, natură, structură, istorie, timp, spaţiu, plăsmuire, spirit, materie, mişcare, transformare, invarianţă, noul, tragicul, comicul, plăcerea, durerea, boala, sănătatea, răul, binele, sacrul, satanicul, întreg limbajul, acest mister când este purtat de omul căutător şi muritor, necunoscător al începutului, sfârşitului şi rostului întregurilor şi părţilor, în lumea învăluită în care nu revelează niciun adevăr. Substanţele, structurile, formele şi funcţiile lor, relaţiile dintre semne şi lucruri, vehiculate autonom în limbaj comun sau simbolic; nu depăşesc utilul şi comodul. Ţin să subliniez că toate constatările şi descripţiile – sau definiţiile – privind omul somatopsihic şi faptele sale, ca rezultate ale căutării, nu duc la ideea platonico-creştină de om. Bolnav sau sănătos, cunoscător sau neştiutor, liber sau înlănţuit, muritor sau nemuritor,

acest animal raţional rămâne un mister când vrea să se autocunoască şi să se autosalveze. Pentru că Sombart face antropologie ca ştiinţă a spiritului, consemnez aci două prezentări ale ştiinţelor spiritului.

Dar, mai întâi ce este spiritul în concepţia lui? în capitolul *Der Geis* Spiritul) se întâlnesc: întrebarea dacă există ceva definitoriu pentru om care-l distinge de animal, adică ce face omenescul? în limba grecească *nous, logos, pneuma,* termeni care exprimă «esenţa umană», lângă cuvintele: raţiune, inteligenţă, prudenţă – *Vernunft, Intelligenz, Besonnenheit* Herder) se foloseşte şi Cuvântul *Geist* Spirit), ca să exprime conţinutul gândirii. Acest cuvânt îl propun eu cititorul acestui tratat, să-l aleagă pentru «a caracteriza omenescul în om» Sombart, *Der Geist,* în germană s.n.).

Jocul între spiritul subiectiv şi obiectiv nehegelian şi examenul polisemie al cuvântului *Geist* este corect. Dar ce este spiritul în sine şi de unde vine? Nu se spune; este un cuvânt al cărui conţinut faptic este situat în om, definindu-l ca om. «Trebuie să ne obişnuim cu ideea că spiritul aparţine în mod esenţial – necesar – existenţei umane, că existenţa umană nu poate fi gândită fără spirit. Omul este ţesut în spirit» Sombart *Der Geist).* Nici metafizică, nici mistică ci *Geisteswissenschaft*, fundată pe omul definit prin spirit.

Înainte de prezentarea ştiinţelor spiritului, câteva aspecte pentru tratatul *Vom Menschen.* Înlăturând metafizica şi misticii şi cuprinderea omului întreg ca structură psihofizică şi ca manifestări normale şi patologice în spirit ca unitate şi întreg, ca *Alsob* kantian, nu ca entitate, nu-i rămân autorului d'etat limbajul şi faptele omului înlăturarea în sinelui reducând totul la constatare şi descripţie, inexplicaţia menţinându-l în «anticamera cunoaşterii» Rickert). Nu este spiritualist, nici materialist, nici naturalist în sensul biologic al ştiinţelor naturii, ci *Geisteswissenschaftler* care, nemulţumit de definiţiile date omului de filosofie şi ştiinţele naturii, îl explorează psihosomatic, etnoistoric, raseologic,

culturologic, individual, psihologic, sociologic, totul în perspectiva devenirii, cutând să inducă din lumea faptelor conceptul omului liber în luptă cu forţele naturale şi sociale.

Când spiritul uman absoarbe totul de la religie până la tehnicile existente la limitele polarităţii spirit-cultură şi natură, omul caută să cunoască şi să se cunoască. Socrate a găsit altă opoziţie: ştiinţa omului terestru opusă celei absolute a ideiloc privite de aleşi în vecinătatea zeilor. Gnoseologia axiologiei şi praxiologia nu duc mul la cunoaşterea esenţelor şi deci a naturii sale. Creatura are nevoie de harul Creatorului. Şi acum ştiinţele spiritului…

Se numesc *Ştiinţele spiritului* acele ştiinţe care au ca obiect procese şi structuri, aşadar psihologie şi istorie, filosofie, sociologie, teologie, critică, estetică. Temele lor sacep acolo unde omul este, ca subiect voliţional şi gânditor, un factor esenţial în lumea fenomenală» Wundt, cât de H. Schimdt). Istorisim şi psihologism, omul complex în levenire. «Toate ştiinţele care au ca obiect realitatea social-istorică. Tema lor este să retrăiască manifestările acestei realităţi, gândind să le cuprindă şi înţeleagă» Dilthey, ôt, de acelaşi).

Ce este omul? «Ceva ce este numai prin istorie» Dilthey, cât, de acelaşi). Dilthey a plăsmuit ştiinţele spiritului. Termenii «metodologi»: realitatea istorică a omului şi societăţii, oglindită în formele culturii, în structuri spirituale care «trebuie maKzate şi descrise, ca şi psihologia individuală». «Inexplicativ şi neconstructiv, ei, maliţie, intuitiv şi descriptiv». Realitatea istorică? «Tot ce devine, nu este» rParmenide). «Retrăirea» evenimentelor istorice, alt termen al concepţiei lui Dilthey, menţine omul în «anticamera cunoaşterii» Rickert). Ca şi trăirea omului autonom, lipsit de har. Nu trebuie înlăturată orice formă de trăire, fiindcă altfel nu înţelegem sfinţii, inspiraţii şi credincioşii care totuşi sunt şi ştiu. De altfel, nicitendinţa axiologică, supraistorică a lui Rickert nu este mai aproape de adevăr. Trăirea reală şi supraistoria în de har, adică au caracter religios; înseamnă punctarea sacră a istoriei. «Şi

fiindcă omul cu spiritul său este în mod deplin o făptură naturală, distincţia între ştiinţele spiritului şi ştiinţele naturale este neîntemeiată» Haeckel, cât, de H. Schmidt). Când omul este mărginit la el sau la el şi natură, ştiinţa este, în toată întinderea ei, «naturală», le acest context, ştiinţele spiritului sunt un joc artistic «ficţionalist» care situează omul în fruntea regnului ca animal raţional.

! Antropologia

Ca ştiinţă a spiritului se deosebeşte de antropologia ca ştiinţă naturală prin faptul că nu caută legitatea naturală, ci a sensului, ceea ce Husserl numeşte dependenţa de legitate esenţială. Raporturile sufleteşti nu se percep, ci se înţeleg-intuiesc, nu se cunosc din afară înăuntru, ci dinăuntru în afară: se deduce fenomenul particular al unui caracter dintr-un factor central şi aceasta se înţelege ca un raport evident de sens logic – psihologic.

1 Unul din întemeietorii psihologiei diferenţiale, care mai întâi umblase pe căile ştiinţelor naturii, William Stern, depune mărturie în postfaţa la ediţia a III-a a *Psihologiei diferenţiale* (1921), aderă la această antropologie a înţelegerii – intuitivă – cu cuvintele: «Personalităţile pot fi înfăţişate în măsura în care sunt totalităţi – unităţi – numai înţelegându-se retrăind». «Psihologia diferenţială trebuie să dea elementele de construcţie din care apoi se poate alcătui unitatea structurii personalităţii în fapta intuitivă şi formativă a istoricului, care în cea mai mare parte se amestecă: istorismul – retrăirea evenimentelor – şi sociologismul lui Dilthey, psihologismul şi transcendentalismul – aprioricul intenţional – al semnificaţiei husserliene. Dar cum împacă el definiţia fenomenologică a ştiinţelor spiritului cu cea social-istorică a lui Dilthey, întemeietorul ştiinţelor spiritului? De altfel, Sombart cunoaşte limitele psihologice ale omului căutător aici.

La scara umană nu există purul: intuiţia pură, intenţie pură, sens ideal, obiecte ideale, contemplarea esenţelor, ci un joc istoric sau psihologic între formal şi

empiric. Sub acest raport sunt îndreptăţite poziţiile esenţialiste şi sceptice. În locul omului esenţial trăieşte cel existenţial, care este neliniştit şi nu ştie. Prin idealism, materialism, empirism, pragmatism, ficţionalism, istorism, fenomenologism, psihologism, legism, raţionalism, criticism, ş.a. omul nu poate ieşi din el şi din natură; pozitivismul sec. 19 şi 20, care se mişcă între antropocentrism şi cosmocentrism, încheie aventura spiritului căutător, oprit la marginile lumii sensibile şi mişcat între formal şi empiric, nedepăşind: jocul între ipoteze şi experienţa deschisă, utilul, plăcutul şi comodul mintal. La acest nivel se ridică: ştiinţele, artele şi tehnicile existenţei omului „presupus" autonom. Sensurile lui? Forme paradoxale ale aporeticului sau „absurdului" Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen,* 1919, cât, de H. Schmidt). Progresul conştiinţei umane? „Un blestem", zice Th. Lessing. Cum se vede azi. Detaşarea unor imanentişti de naturalism este aparentă, simbolurile antropocentrice rămânând forme goale în afara experienţei.

Limbajul filosofic şi ştiinţific ne oferă doi termeni consideraţi deopotrivă definitorii pentru antropogeneză şi dezvoltarea istorică a omului psihosomatic: invarianţa şi schimbarea, bineînţeles. Şi creaţionismul şi evoluţionismul fiind istorice, adică punctări materiale şi spirituale ale timpului şi spaţiului, chiar dacă sunt neidentificabile la scară umană. Predeterminarea – primordiile – este oglindită în *homo sapiens,* omul actual, toate formele vieţii istorice desfăşurându-se dintr-un început complex. Acest complex se dezvoltă istoric ca o damnaţie a strămoşului comun prelungită până la Judecata de apoi.

Dacă examinăm complexitatea psihosomatică a omului actual şi nu ne mulţumim cu constatări structurale şi funcţionale utile şi vrem să descifrăm misterul genezei şi devenirii omului, nici ideea platonică, nici monada leibniziană, nici evoluţionismul, nici heraclitismul nu dezleagă începutul, devenirea şi sfârşitul lucrurilor. Substanţa, materialitatea, structura psihologică, forma

primordială, formele vieţii istorice, unitatea speciei şi a individului, vocaţia, împlinirea personalităţii, rătăcirea, eşuarea, sunt mistere care depăşesc speculaţiile metafizice. Geneza şi dezvoltarea omului, gândirii, societăţii, statului, religiei, artei, tehnicii, instrucţiei, educaţiei, păcii, ştiinţei şi artei guvernării şi războiului, ne închipuim că le putem explica sau înţelege.

De ca a apărut, când, unde, cum şi-n ce scop omul? Arhetipul, transformarea şi sfârşitul ne depăşesc. Căutăm chipuri şi caractere în aparenţă opacă. De unde vine omul şi ce rost are? Fără har, nu ştim. Singuri? Analizăm şi construim unităţi ipotetice, aşezaţe inexplicativ peste structuri complexe, normale sau patologice, concretul opac fiind mod în mişcare sau în repaus. Prin explorare omul poate citi util, dar nu descifrează niciun mister.

Pentru teoria sau metafizica cunoaşterii, adică pentru omul autonom care se cercetează şi cercetează materia, este valabilă formula lui Blaga: „Omul este o fiinţă care trăieşte – se mişcă – în orizontul misterului”. Acest mister arată omului autonom limitele spiritului lui în timp şi-n spaţiu, inaccesibilitatea esenţelor, incapacitatea de a răspunde la întrebări.

Lumea a fost creată sau nu? Există libertatea sau totul stă sub semnul necesităţii? Există materie şi spirit sau o materialitate de grade diferite (adică monism, dualism sau pluralism)? Se poate cunoaşte originea şi sensul lumii, vieţii, mişcării şi üobajului? Ce rost are jocul apariţiei şi dispariţiei? Ce este primordial în specia om şi9 odivid şi ce adaugă devenirea? Lumea are început şi sfârşit sau totul stă sub semnul aénitului? Ce se poate spune despre Absolut, infinit, finit, eternitate şi nemurire? Adevărul, binele şi frumosul au sediul în om şi în natură sau în Dumnezeu, stăpân în Uiunghiul: Dumnezeu, om şi natură. Teocentrism, antropocentrism sau ausmocentrism? în sfera realului, omul şi natura nu-l pot înlocui pe Dumnezeu şi nici «finitul nu poate înlocui Absolutul.

Aceste afirmaţii sunt ilustrate istoric şi empiric în vastul tablou dialectic al ksfăşurătorilor omului şi naturii în

timp şi spaţiu. Întrebările de mai sus n-au stilul jbrinomiilor kantiene, fiindcă n-au răspuns, orice demonstraţie fiind ipotetică, coerenţa loeică şi facticitatea aparent şi incomplet confirmativă neducând la adevăr. Omul singur în întreabă aporetic sau gratuit. Ca acest nivel omul poate fi numit ca un animal «ional, muritor, creatură bolnavă înăuntrul creaţiei Sf. Augustin), „un animal iepravaf Rousseau) „care poate nega şi care caută pe Dumnezeu” Max Scheler, cât, le Sombart *îl Vom Menschen).*

Căutătorul lui Dumnezeu atestă absurditatea şi lipsa atitudinii cuviincioase axprinsă în formula lui Nicolaus Cusanus; *docta ignorantia.* Omul este un animal acţional care se întreabă. Aporiile îl rafinează şi arată limitele şi-l trezesc. În gândirea jeligioasă trebuie să fie prezenţi în conştiinţă termenii: primire şi căutare. Căutăm omul lumea, nu pe Dumnezeu, care „este Cel ce este” cum i-a spus lui Moise... Şi Socrate a rut „să caute un zeu” – cu toată înţelepciunea lui – pentru a afla „ce este înţelepciunea deci a se cunoaşte” *Charmides).* Agnozie potrivită, tulburată de căutare în sfera în are aceasta este ilegitimă. „Aşadar, *ignoramus.* Aşa s-ar fi exprimat Lamarck, în onie, la 5 martie 1827: *„Ce que nous connaisons est peu de chose, mais ce que nous ignorons est immense...”* însă, o sută de ani mai târziu, dezacordul între ştiinţă şi aeştiinţă în domeniul doctrinei evoluţiei era acelaşi ca-n vremea când ne comunică părerea sa un învăţat de frunte modern” Sombart, *îl Vom Menschen).* Limbajul este un mister, ca şi lucrurile vehiculate prin el, raportate la adevărul absolut, situat în început – creaţie – şi sfârşit – escatologie. Faţă de adevăr, ca mister, totul trecem, iar în tăcerea cosmică asistăm la un joc al punctelor de vedere utile, comode sau eronate, fructe ale căutării istorice şi punctările sociale ale timpului şi spaţiului prin revelaţie. Speculaţie – ipoteză – observaţie, experiment şi raţionament? Stare pe loc însoţită de trăirea neliniştii produse de idealul iluzoriu. În acest context trebuie priviţi termenii: fixism şi revoluţionism.

Dezacordul între ştiinţă şi neştiinţă, consemnat de Sombart – agnostic de tip socratic, ca limită a capacităţii spirituale a omului aici – şi spiritul atotcuprinzător, cum se va vedea din textele alese din acest tratat, nu acoperă metodologia şi conceptul „Ştiinţelor spiritului”. Motive: motto-ul lui Goethe, care fixează oarecum linia directoare a lucrării – nu există adevăr descoperit de istoria profană, care ar fi legat spiritele nobile”, istoria fiind o succesiune de clici legată de interese inavuabile şi orgolii, înşelând masele amorfe, permanent nemulţumite, gata de revoltă, dar frânate prin forţă – teamă machiavellică. A nu confunda această concepţie realistă a istoriei, ca expresie tiranică a oligarhiei, a tehnicilor folosite în lupta pentru putere – revoluţia în concepţia lui C. Malaparte – în alternanţă cu amorfismul democratic, cu istoria al cărei conţinut îl formează iluzoria luptă de clasă. Omul de rând este împiedicat – la început – de regimul proprietăţii şi de iluziile legate de acesta, apoi spiritul, desprinse din fapte, nu faptele din spirit sau din suflet, ca entitate. O psihologie ancorată în faptele sufleteşti poate fi considerată ca având caracter ficţionalist sau reflexologic. Ficţionalismul şi reflexologia – behaviorismul – nu scot omul din animalism.

În sfârşit, concepţia istorică a *Ştiinţelor spiritului* în care cultura se împleteşte cu natura; ce fel de spirit este însă acesta a cărui desfăşurare nu este predeterminată creaţionist? O viziune istorică a spiritului te îneacă în aparenţă sau, cum spune Parmenide: tot ce devine nu este. Cum poate fi fundată antropologia ca ştiinţă a spiritului! mai întâi trebuie definit conceptul spiritului, psihogenetic şi psihologic. Limbajul nu revelează nimic. Explorările ştiinţifice împotmolesc „filogenetic şi ontogenetic spiritul cercetător, încărcat istoric, fiindcă nu se poate vorbi de un suflet primitiv. Înecul material energetic actual situează omul în fruntea scării animalelor, el evoluând psihic, iar animalele fiind situate constant – reflexologic, captive ale ambianţei, existând prin reacţii comportamentale: Behaviorismul modern Wats, 1923) eliminând sufletul, unifică omul cu animalul. Dacă încercăm omul biologic –

filogenetic şi ontogenetic Fritz Müller şi Ernst Haeckel, *Das biogenetische Grundgesetz* cât, de H. Schmidt), atunci apariţia şi evoluţia omului sunt „tot atât de misterioase ca facerea lumii”, folosind o formulă a lui Blaga. Darwinismul este o explorare biologică ilegitimă în sfera misterelor, unde ipotezele n-au rost, iar observaţia şi experimentul nu sunt posibile.

Dar dacă ipotezele biologice nu duc la descifrarea omului şi-n special a spiritului, atunci cum se poate vorbi de spirit? Kantian? Psihologia experimentalăpsihofiziologiapoate fi fundată kantian prin studiul faptelor sufleteşti, sufletul neexistând ca entitate, ci ca ficţiune necesară înţelegerii personalităţii umane, ca unitate. Atunci, psihologia ca metafizică a sufletului? Pfänder). Tot căutare, metaforica fiind o disciplină filosofică a omului autonom care caută lucrurile în sinerealul. Cum ne putém apropia antropogenetic, psihogenetic şi istoric de omul real şi aparent evolutiv? Fie „teologizând pur”, fie făcând „filosofie teologizantă”. În acest context, antropologia ca ştiinţă a spiritului ar fi motivată, în afară de gândirea teologică sau teologizantă, omul rămânând un fenomen inexplicabil, un cumul de ipoteze ştiinţifice nerevelatoare ale naturii sale, cel mult stochastic-utile. Antropogenetic? Biblia. Istoric? Desfăşurarea omului în timp şi-n spaţiu în cele două cetăţi augustiniene – *civitas Dei* şi *civitas terrena sive diaboli* – Leibniz se apropie antropogenetic, psihogenetic şi istoric de omul biblic. „Teologizând el nu practică determinismul ipotetic, ci predeterminarea creaţionistă”, definitorie pentru omul integral şi liber, etern, în esenţă conform intenţiei Creatorului, istoric, în aparenţă. La scară umană nu există o altă înţelegere mai bună ca a lui privind începutul, dezvoltarea şi sfârşitul lucrurilor aici. Altfel, întâmplarea oarbă, infinitul gol şi entropia. Termenii lui explică începutul, desfăşurarea istorică ca joc al binelui şi al răului ca încercare, un fenomen secundar, sfârşitul lumescviziunea escatologicăşi eternitatea.

Monada. „Unitate simplă, creată închisă, fără

ferestre, dinamică, purtând în ea toate desfăşurările fără relaţii directe cu monadele şi cu universul, ci cu Creatorul care-i predetermină capacitatea oglindirii lumii şi dezvoltării sale (cât, de H. Schmidt). Autonomia reală a omuluipredeterminarea, fiind definiţia libertăţii, omul nedepinzând de semeni, de care este legat prin armonie prestabilită. Libertatea reală nu poate fi lindită decât teocentric, cosmocentric, antropocentric şi social-istoric, este concepţia istorică inexplicativă.

Relaţia suflet-corp. Dualismul leibnizian ca şi cel cartezian admit „două ferme ireductibile şi opuse ale substanţei: spiritul şi corpul”. Deci, spiritul există ca şi corpul. Fiind radical diferite, „n-au relaţii directe, ci cauzale prin armonie prestabilită!” (cât, de H. Schmidt). Relaţiile cauzale între corp şi suflet, ale ştiinţei, duc la înecul iraiato-fiziologic al sufletului, în ultimă analiză, făcându-se psihologie fără suflet. Desigur, nici monismul nici dualismul nu explică existenţa sufletului. Nici» bstanţialismul, acest monism materialist. Materialitatea globală a lumii şi nivelurile é ţin de sfera misterelor. Abstracţiile sunt ficţiuni, cel mult utile, ale omului.

Teodiceea. Teoretic vo/bând, este preocuparea teologilor şi filosofilor (mai ales a celor teologizanţi) care încearcă să justifice răul din lume „fără a atinge atotputernicia divină”. Teologia dialectică a ereticilor protestanţi – Karl Barth, printre riţii, afirmând paradoxal: între Dumnezeu şi om este un abis, puntea peste acest abis fiind în puterea lui Dumnezeu, niciun fenomen moral pentru religia depărtării omului a Arginit pe care Dumnezeu îl învie ucigându-l Luther), adică lichidându-i mărginirea; mr pentru păstrarea atotputerniciei lui Dumnezeu teologia dialectică îl concepe jumătate Dumnezeu, jumătate drac – izvor unic al binelui şi răului (cât, de H. Schmidt).

Teologii istorici ai tradiţiei, care nu caută purităţi originare, ireversibil stricare jrin păcat, admit răul ca urmare a păcatului, dar şi redempţiunea Mântuitorului, Jbotezul purificatorul noului Adam” Sf. Ap. Pavel) şi

participarea credinciosului la jetul mântuirii sale. Astfel Dumnezeu este în Treime, atotputernic, bun – şi iertător, în creştinism răul nefiind esenţial, ci istoric.

Dualismul persan al lui Zoroastru nu interesează cosmogonic, biogonic, intropogonic, psihogonic şi escatologic spiritul creştin. Şi niciun tip de antropologie europeană. Pentru Spinoza, pentru determinismul lui strict, libertatea este o închipuire, eroarea, prin faptul că inteligenţa umană face parte din Dumnezeu, din fiinţă, este nefiinţă deşi psihologic este pozitivă” Victor Brochard).

În acest context, răul este punctul de vedere uman – izvorât din mărginirea şi perspectiva umană, fără acoperire în Divinitate şi natură. Şi, întrucât răul există, Herbart numeşte panteismul pansatanism, „fiindcă atribuie tot răul lui Dumnezeu” (cât, de H. Schmidt). Pesimismul considerând răul imanent, „aflarea lui în viaţă obligă omul să tindă la dispariţia speciei, prin celibat sau sinucidere” Goblot). Pentru Leibniz, răul au este esenţial, nu *das Bose,* principiul răului, ci *das Übel,* răul ca încercare”. Pentru Leibniz lumea ca întreg este într-adevăr perfectă; lucrurile din ea, însă, sunt imperfecte. Din răul metafizic al mărginirii şi capacităţii suferinţei lucrurilor, care este nedespărţită de fiinţele limitate, rezultă răul fizic (suferinţa). Răul moral a fost permis de Dumnezeu, căci fără rău nu este nicio virtute” (cât, de H. Schmidt). Fără teologie nu este posibilă înţelegerea somatopsihică a omului real, a eternului om religios, opus omului istoric al ştiinţelor naturii şi al ştiinţelor spiritului. În fond, la nivelul cercetării umane nu există decât o ştiinţă, ştiinţa naturală, cum spune Haeckel, explorările omului şi ale naturii cu metodele ei ducând la rezultate utile, limitat – eficace. Ştiinţele spiritului sunt arte legate de: informaţie, observaţie, speculaţie, intuiţie şi închipuire. Desigur, omul îşi poate permite acţiuni gratuite sau pedagogic – social, etuopsihologic şi legislativ – utile. Fiindcă ştiinţa naturală este indiferentă religios, moral, etnic şi estétic.

Omul de ştiinţă, în ştiinţele naturii şi-n ştiinţele spiritului, adică în natură şi cultură, privindu-se sau

privind, explorându-se sau explorând, nu are limite în cercetarea vieţii sale şi-a lumii şi poate spera să se cunoască fără rest, având datoria să nu amestece imanenţa cu transcendenţa – să nu extrapoleze ilegitim rezultatele cercetării de aici, dincolo, să aibă conştienţa relaţiei dintre limbaj şi lucruri; să înţeleagă funcţiunea şi rostul paradoxelor, să înţeleagă funcţiunea trezitoare a aporiilor, să situeze misterele extramundan, fără existenţa celor două lumi nefiind posibile; sensul existenţei umane, libertatea reală, consolarea şi mântuirea; să înţeleagă nivelurile existenţiale distribuite între cele două lumi ca manifestare a Divinităţii, în afara ei neexistând realul.

Astfel, este de înţeles de ce Sombart prezintă omul istoric, somatopsihic, chinuit de contradicţii, normal şi patologic, în mediul natural şi cultural, neştiind începutul şi sfârşitul. Nu va face antropologie teologică, nici filosofică şi exclude kantian metafizica din domeniul cercetării ştiinţifice, în aceasta în metafizicăomul abordând autonom lucrurile în sine, ilegitimă defalcare a realului. Având conştiinţa limitelor capacităţilor gnoseologice a omului cercetător, se mişcă între limbaj şi fapte, făcând antropologie ca ştiinţă a spiritului. Este adevărat că, deşi vrea, nu poate să vadă omul numai dinăuntru în exterior, dată fiind complexitatea relaţiilor cu: Dumnezeu, lumea, semenii şi omul.

Omul real – ideea platonico-creştină de om – acest om esenţial este înlocuit cu omul aparent, oglindit în conceptul omului, rezultat inductiv din manifestările lui raţionale, afective, volitive, morale, religioase, artistice, tehnice, lingvistice, războinice, ştiinţifice, social-istorice, etnoistorice, raseologice, în mediul geografic şi cultural mişcat între concretul înlănţuitor şi libertatea mereu căutată. Neştiind ce este omul este prezent cum este.

Predomină spiritul, definitoriu pentru om. Ştiinţa ca *Weltanschauung*, ca punct de vedere global, al vieţii şi lumii. Ce sunt spiritul şi materia? Nu ştim. Constatăm manifestările lor normale şi anormale cum constatăm efectele energiei ei invizibile. Sombart şi-a dat seama că

teologia şi metafizica teologizantă nu se opresc la joai aparenţelor, având ca finalitate lucrurile în sine, la care ştiinţa n-are acces. Şi totuşi, prezentarea completă a omului istoric şi actual trebuie făcută de la manifestările; religioase la tehnicile existenţei, chiar dacă misterul existenţei lui este indescifrabil. O este omul în sine? în mod neîntrebător este obiect. ßl credinţei. Omul se mişcă asimptotic spre Absolut, (nu spre ideal, care este specific uman). Rezultatele acţiunile lui? Utilităţi şi plăceri trecătoare. Ştiinţa lui autonomă nu depăşeşte jocul aparenţelor *că* şi „arta lui de călător nocturn”, cum s-a spus despre Dostoievski Citrn apare omul şi care este caracteristica lui? Cum ni-l arată trecutul şi prezentul lui: plăsmuite; rătăcitor, normal, anormal, binefăcător, nociv, binevoitor, rău, depravat, credincios, gd sufleteşte şi steril, mişcându-se între ştiinţa aproximativ utilă şi neştiinţă. Caracteristici lui? Spiritul oglindit în faptele sale. Poziţiile filosofice faţă de viaţă şi lurac substanţialism, monism, dualism, pluralism, pragmatism, ficţionalism, idéalisai materialism, realism, nominalism, empirism, scepticism, optimism, pesimism, criticisn ş.a., sunt puncte de vedere care, raportate la adevăr, sunt forme goale, rătăciri ale spiritului căutător.

Înăuntrul marelui mister ce-i rămâne omului căutător? Constatarea faptelor şi Smbajul util, comod sau gratuit. Trebuie că acceptăm materialitatea globală a lumii şi nivelurile ei, mistic (nu magic, nici naturalist). Ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritulul constată fenomene naturale şi manifestări spirituale şi le vehiculează în limbaj precis, exactitatea ţinând de ideal. Azi, cândlogicul este mai potrivit cu onticul decât în trecut, dar niciodată nu exprimă Realul, este misterul istoric, ca damnaţiune – raisticexplicativ – sau ca absurditate, la scară umană. Aşa procedează Sombart, explorând cultura, faptele spirituale ale omului în timp şi-n spaţiu-istoric – păstrându-le specificitatea în raport cu fenomenele naturii, dar neextrapolând rezultatele ilegitim în sfera misterelor. Aşa trebuie prezentat omul istoric. Şi, pentru a înlătura vidul

panteist, substanţialist, idealist, empirist, materialist şi dialectic este necesară o cercetare obiectivă a formelor aparenfÊÎ, lăsând întrebările privind natura relaţiilor omului cu: Divinitatea, cosmosul, semenii şi sine, Realul aparţinând misticii. Omul teoretic constată şi descrie: invarianţa, valabilitatea, normalitatea, anormalitatea, echilibrul, dezechilibrul, tipicul, atipicul, regularitatea, iregularitatea, absurditatea, aproximaţia, rătăcirea-eronarea şi greşeala – şi orice formă de inadecvare privind utilul şi comodul mintal – coerenţa logică.

Nu trebuie ignorat jocul între patologic şi normal, în natură şi-n cultură sau jocul vieţii şi-al morţii în lumea sensibilă Conştiinţa). Adevărata conştiinţă se mişcă raţional între omul real al religiei şi cel aparent istoric al fiinţei. Trăirea lucidă a acestei distincţii aparţine sfântului. Sombart face antropologie ca ştiinţă a spiritului, adică ştiinţă ancorată în faptele spirituale ale omului în timp şi-n spaţiu. Acţiunea omului care devine, vehiculată în limbaj logic. Este istoria actualizată de conştiinţa teoretică actuală.

Când se face ştiinţă constatator-descriptivă, deci nereală, nu este obligatorie folosirea unui singur mod de a privi omul metodologic vorbindomul văzut fenomenologic – husserlian, dinăuntru în exterior, naturalist din exterior, istoric, în devenire, psihologic, psihosomatic, concret, dialectic, încărcat de contradicţii, ci cum este întâlnit în timp şi-n spaţiu, în neamuri şi-n rase. Orice reducţie alterându-i imaginea. Acest mod eclectic de a-l explora şi prezenta somato-psihic, în împletirea normalului şi patologicului, trebuie însoţit de conştiinţa teoretică a termenilor: mitic, magic, raţional, mistic, ideal, scop relativ, absolut pur, formal, valoare, existenţă, absurd, logic, empiric, adevăr, eroare, bine, rău, frumos, urât, sacru, satanic, libertate, înlănţuire, spirit, materie, moarte, nemurire, glorie, eroism, sfinţenie, cumsecădenie, viciu, virtute, stăpânire de sine, deşeu biosocial, damnaţiune şi mântuire, şi de înţelegerea rostului lor în triunghiul: Dumnezeu, om şi natură sau afară din triunghi.

În sfârşit, înlăturarea critic kantiană a lucrurilor în sine, care nu pot constitui obiecte ale cercetării spiritului autonom ancorat aici. Aşadar, adevărul şi eroarea, binele şi răul, frumosul şi urâtul, sacrul şi satanicul ca manifestări ale gândirii. Ce este gândirea în sine? Există început şi sfârşit? Realul este cognoscibil? Există un sens al vieţii şi lumii? Există unitate reală şi multiplicitate aparentă? Acceptându-se realul, nepieritorul, mai are un sens corelaţia între Unul absolut şi multiplul? Lumea este infinită în timp şi-n spaţiu sau mărginită? Este creată sau necreată? Ce este materia? Ce este spiritul? Omul este muritor sau nemuritor? Devine sau se desfăşoară din primordii? Ce sens are relaţia semn-lucru? Ştiinţific? *Ignoramus.* Şi totuşi, întrebările trebuie puse, chiar dacă sunt insolubile, aporiile rafmând spiritul şi menţinându-l treaz. Deci, ştiinţa pozitivă împletită cu «aporetica, cu ştiinţa problemelor» N. Hartmann).

În triunghiul: Dumnezeu, natură şi om, se află certitudinile credinţei: revelaţie, care punctează sacru timpul şi spaţiul şi demnitatea umană al cărei sediu nu este ştiinţa, ci religia, care scoate omul din captivitatea naturii nud. Ştiinţa îl ţine ca «animal raţional muritor» în lumea dobitoacelor. Sfera întrebărilor solubile este lumea sensibilă şi omul psihosomatic istoric şi concret. În aceste limite se mişcă ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, cercetându-se psihosomatic normalul, caracteriologicul, înzestratul, mediocrul şi deşeul biosocial.

Şi acum, ilustrarea cu fragmente din „*Vom Menschen, Versuch einer geisteswissenschaftlichen Antropologie*” în care omul, fie văzut dinăuntrul în exterior, fie invers, se constituie obiect al cercetării, cum constituie şi lumea, „al cărui spirit este oglindit în faptele sale şi are conştiinţa ştiinţei sale”. Aşadar, „gândeşte în faptele sale şi se gândeşte pe sine”. Este adevărat că omul istoric şi actual poate fi prezentat ca o făptură care oglindeşte, singura de acest fel, dar privit în complexitatea sa psihosomatică nu poate fi cuprins într-un sistem de concepte, coerent şi exhaustiv. Pris spirit se distinge de

lume şi de restul făpturilor, dar întregul psihosomatic, considera antropogonic, psihogenetic, istoric şi escatologic, rămâne în mister, Definit numai spirit – gândire – este prea puţin, vorbind ca Lamark, oricât de întinsă este activitatea sa spirituală. În fond, el poate fi cercetat şi descris la zi. Bineînţeles, având conştiinţa incompletitudiniiicapacităţii permanent limitate a gândiriişi tolerând şi alte puncte de vedere cuviincioase neexclusiviste, rezultatele cercetării ştiinţifice forând un mozaic util, comod sau gratuit, tulburat de spiritni dialectic al exclusiviştilor şi de cel critic în genere, căutător al adevărului, binelui şi frumosului. Evident, în fluviul nesfârşit al timpului apar şi „cronologii”. Mă gândesc b punctele de vedere: naturalist şi istoric.

O ştiinţă completă a omului nu poate ignora apariţia, devenirea, moartea îi sensul existenţei acestuia, sens posibil prin creaţie şi existenţa celor două lumi Ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului monodimensionează, rămânând aici, oprindu-se în momentul morţii. Ceea ce face cuviincios Sombart. Face ştiinţa omului acţii» atotoglinditor spiritual, contradictoriu, normal şi patologic.

Prezint aici antropologia ca ştiinţă a spiritului. Factorii care contribuie M alcătuirea ei sunt: informaţia istorică, intuiţia, închipuirea şi gândirea speculativă, k examinarea fenomenelor culturii cercetătorul nu este obligat la jocul dintre ipoteza fi experiment, ca-n ştiinţele naturii, experimentul biosocial fiind incompatibil cm demnitatea umană pe pământ, omul având finalitatea în el însuşi, nefiind instrument statului sau al comunităţii, ci fiind liber şi limitat numai de legile convieţuirii, dl neamului şi familiei. Se practică experimentul social – formă modernă a sclaviei – i societăţile tiranice de tip proletar (bolşevic). Cobaismul clicilor proletare izvorât di animalismul inşilor inconştienţi, de extracţie joasă. Unii sclavi moderni sunt veseli, rai ales când trăiesc bine, exceptând momentele greşelii, bătrâneţii, viciului şi moci Incompetenţa este acoperită de gălăgie, fidelitate aparentă şi munca sclavâţ competenţi şi inaderenţi. Logica şi

dinamica socială oglindite în construcţii şi-n all activităţi utile ţin de sclavii inaderenţi, conştienţi de animalismul degradant.

Ştiinţa culturii cu „tendinţă supraistorică” Rickert) sau nu, adică „ştiinţa istorică” în culturii Dilthey). Dar Rickert tinde filosofic, să depăşească istoricul şi relativismul «riologic prin „valorile supraistorice ale culturii”. Omul nu poate ieşi axiologic din amp, ci mistic, prin har. „Să ne întrebăm, în sfârşit, pe ce însuşiri fundamentale, pe ce Incultate, capacitate, se întemeiază libertatea naturală a omului? Se poate spune din ce demente primordiale este alcătuită? Ne întâlnim cu trei:

1. Capacitatea obiectivării lumii – „lumea ca obiect al cunoaşterii” (/i.n.); 2. capacitatea de a se obiectiva – „el însuşi ca obiect al cunoaşterii” *(n.n.)* | 3. capacitatea abstracţiei, aşadar, a formării conceptelor. Numai omul posedă capacitatea obiectivării lamii, adică capacitatea de a contempla şi a cunoaşte lumea şi lucrurile ei, fără ca ele să aibă vreo legătură cu nevoile sale prezente.

În opoziţie cu animalul, pentru care lumea există numai în măsura legăturii cu iastinctelor sale. Lumea exterioară îi apare animalului sub forma piedicilor afective şi imitative ale instinctelor; omul transformă piedicile în obiecte şi prin acestea, face «ediul lume, care are existenţă proprie” *Vom Menschen).* Această distincţie dintre om *şi* animal, „autonomia gândirii şi libertatea naturală”, nu disting antropologia ca ştiinţă a spiritului, cultura ca manifestare multiformă a spiritului desfăşurându-se aici, în «poziţie cu natura, isprăvile omului istoric terminându-se aici, în opoziţie cu natura, sprăvile omului istoric terminându-se în moarte. Deci, ştiinţele spiritului rămân aici, Astingându-se aparent de ştiinţele naturii. Dar, dacă spiritul – intelectul – este (pentru Sombart) definitoriu pentru om, atotcuprinzător şi nu este dăunător, pentru L. Klages este adversar al sufletului, iar pentru Bergson este definitoriu pentru *homo faber: intelligence vise d’abord à fabriquer”. „*Numai omul cunoaşte existenţa unei lumi, a unui fenomen exterior lui”:

un gând exprimat odată în forma poetică de Biaise Pascal: *uţuand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus nobil que le tue, parce-qu îl fait cu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en site rien".* Pascal trage din acest fapt concluzia: *Joute notre dignité consiste donc dans la pensée| C'est êe la cu'il font nous relever et non de l'essence et de la durée, que nous ne saurions remplis. Travaillons donc a bien penser; voilà le principe de la morale" (ibid.).* Aici, Pascal este departe de spiritul din *Memorial*. Construieşti morala pe autonomia gândirii care se prezintă în forma unor perechi contrare. „Cine are curajul reflecţiei metafizice va fi înclinat să reducă aceste poziţii polare la o origine deosebită a spiritului: de la Dumnezeu sau de la dracu', care, ambii sunt „spirit" şi ale căror imperii se întâlnesc în om" (ibid.). Binele şi răul, în sine, nu se caută, nu sunt revelate din curajul reflecţiei metafizice, ci se înţeleg mistic, formând cele două cetăţi augustiniene: *civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli.*

„Pentru modul nostru de a privi sunt luate în considerare numai faptele experienţei, care însă ajung „perfect" *(s.n.)* pentru stabilirea polarităţilor spiritului şi a le stabili într-adevăr fără vreo judecată de valoare de natură subiectivă *(s.n.).* Las complet nehotărât, dacă „tot ce apare este valoros sau că dispare" şi dau ca exemplu următoarele polarităţi ale spiritului:

— Spirit însufleţitor-ucigător (aproximativ acelaşi sens cu spirit omorâtorstimulator).

„Spiritul însufleţitor este pretutindeni acolo unde viaţa sufletească capătă, prin spirit, o creştere, o înflorire, o înfrumuseţare". „Spiritul ucigător se manifestă în toate schematizările, în orice şablonare şi organizare, în orice birocratizare şi taxonetrizare, în orice calculaţie şi scientism (în sens modern). Pentru lămurirea acestei laturi a spiritului, Ludwig Klages a adus material suficient.

Numesc încă câteva poziţii polare ale spiritului. Spiritul este: „constructivdistrugător" „creatorcritic" „formatordizolvant" – „inhibitorduşmănos" Faust – Mefistofel) etc. Polaritatea iluzorie! *(s.n.)*

„Din cauza polarităţilor în spirit el ne apare în orice formă: îngrozitor şi minunat, cel mai ordinar şi cel mai nobil, divin şi drăcesc este spirit... Trebuie să ne obişnuim cu gândul că spiritul aparţine în mod necesar existenţei umane, că existenţa umană nu poate fi gândită fără spirit. Existenţa omului este în orice clipă existenţă în spirit. Niciun om fără spirit, niciun gând, niciun sentiment, nicio activitate fără spirit. Omul este ţesut în spirit. Putem vorbi de omniprezenţa sau ubicuitatea spiritului în existenţa umană" Sombart). Spiritul corespunde, aşadar, conceptului pe care filosofia târzie grecească îl înseamnă cu Cuvântul *nous.* Astfel, vorbeşte Aristotel despre *nous* ca despre un principiu divin, nemuritor, care se adaugă corpului şi sufletului, care sunt unite... Această natură a spiritului „separat de corp" nu pare a fi divin, cum l-a văzut Aristotel, ci „străin şi opus corpului şi naturii, primejduind însă viaţa omului" cum spune Sombart. Este bipolar: binecuvântare şi blestem. Desigur, şirul multiplelor însuşiri contradictorii ale omului trebuie indicat, fiind util dar nerevelator al misterului om. Consemnez câteva aspecte patologice ale oamenilor excepţionali, care ilustrează medicul relaţia sufletcorp.

„Spirit, suflet, corp?" „Armonie prestabilită?", „Nu ştim şi niciodată nu vom afla" răspunde Sombart, invocându-l pe Sf. Au*gustân De civitas dei. Î*n relaţia spirit – corp, Sombart se limitează la ipotezele ştiinţelor naturii care, stabilind anumite regularităţi exterioare, să poată servi eventual ca „ficţiuni utile". Luther scoate omul din „mărginire, boală şi înlănţuire" în aceşti termeni: „Dacă Dumnezeu vrea să ne facă vii, ne omoară" (cât, de H. Schmidt). La scară umană totul se mişcă între ipoteză şi ficţiune, cercetătorul situându-se axiologic sau indiferent faţă de obiectul cercetal. Totuşi, spiritul constatator şi descriptiv nu poate înlătura judecăţile de valoare fiindcă nu se poate renunţa la: normă, la formă comodă mintal, libertate, utilitate, responsabilitate şi sancţiune. Proştii impostori, vicioşii, nebunii şi răufăcătorii de ţoale categoriile, nu pot ieşi din câmpul axiologic, omul de

ştiinţă neputând rămâne indiferent în faţa unor indivizi periculoşi sau a unor deşeuri biosocile. Asemenea cu sacerdotul, moralistul, legiuitorul, judecătorul, artistul, paznicul, soldştul şi pedagogul, trecuperabilii? Aceştia daţi în seama sfinţilor, paznicilor izolării perpetue sau călăilor. Nici normalii, nici anormalii nu sunt egali. În fond, care sunt stâlpii ordinii într-o cetate? „Sacerdotul, stăpânul şi călăul, întreita formă a principiului autorităţii” Joseph de Maâstre). Izomorfism biosocial? Situare în regnul mineral sau cimitir istoric egalitar.

„Spiritul îşi construieşte corpul” Schiller, cât, de Sombart, *ibid.).* Fragmentul următor, de patologia bărbaţilor însemnaţi, infirmă „orgoliul lui Schiller”. „Din numeroasele consideraţii asupra patologiei oamenilor însemnaţi, comunic o selecţie de cazuri care au fost aprobate de eminentul cunoscător Fritz Lenz, pentru a mă feri, fiind neiniţiat medical, de reproşul judecăţilor superficiale.

Isterici: Paul, Mahomed, Luther, Loyola, Pascal, (pe lângă aceasta penalizat) kwsseau, Molière, Frederic, Napoleon, Goethe, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Tolstoi.

Epileptici: Cezar, Paul, Mahomed, Francesco d Assisi, Petru cel Mare, ibpoleon, Dostoievski, Luther (?)

Psihopaţi schizoizi: Kant, Frederic cel Mare.

Homosexuali: Socrate, Platon, Alexandru cel Mare, Augustin, Michelangelo, jfcakespeare.

Cele mai multe genii au fost tarate ereditar. Bach şi neamul lui au fost nedispuşi schizoizi. Tatăl lui Goethe era un spirit categoric: la sora şi la fiul său» hopatia s-a transformat în nebunie; şi cei doi nepoţi ai lui au fost foarte psihopaţi ILenz). Familia lui Napoleon era «canceroasă; au murăt de cancer stomacal: tatăl său, tonicul, unchiul, fratele Lucian şi sora sa Carolina.

„Cette susceptibilité des nerfs et de l’estomac est chez lui héréditaire et se manifeste de la première jeunesse” H. Taine, *Les origines de la France jantemporaine* vol IV, pag. 53, *Crampe stomacale,* 1905, în

Varşovia). Acest fragment EEeresează prin constatarea frecvenţei tarelor ereditare la oamenii excepţionali şi ca o curiozitate ştiinţifică, oamenii scormonind prin defecte, boală, viciu, bătrâneţş şi să ne. S-au identificat „470 de oameni excepţionali patologici” *(ibidem).* De altfel, omul este un animal raţional, muritor şi creatură bolnavă de creaţie” Sf. Augustin, să *îl Vom Menschen).*

Faptele spiritului

Am văzut că spiritul este. Că distinge omul de lume şi de restul făpturilor, că poate înfrumuseţa corpul şi-l poate distruge, că este posibilă o antropologie ca ştiinţă a spiritului – cultura fiind totalitatea faptelor sale opuse naturii – dar atât. Cum este 3>iritul şi cum funcţionează în corp, adică în întregul somato-psihic, normal şi patologic? Relaţia între spirit şi corp? „Nu ştim şi nu vom şti niciodată cum se petrece” qpune Sombart, invocându-l pe Sfântul Augustin. „Constatăm ştiinţific, ipotetic, regularităţi normale sau patologice, vehiculate într-un limbaj convenţional, ficţiunile putând fi utile individual sau social, dar gnoseologic inexplicative, experienţa, intelectul şi închipuirea neputând scoate omul din Jocul aparenţelor”, al umbrelor din grota platonică. Nu neliniştile gnoseologice produse de relaţiile biomorale ale omului cu semenii sau ale acestuia cu universul şi cu lucrurile din el sunt semnificative pentru experienţa lui, ci relaţia cu Dumnezeu care-l uimeşte şi tulburătoarea apariţie a Sfântului. Numai „un ştiinţific” stupid poate înlocui sfântul cu eroul înghiţit de timp, sau cu geniul.

Trebuie să se repete termenii: mitic, magic, raţional, mistic, sacru, până la justa lor înţelegere, fiindcă adevărul, binele şi frumosul în sine sunt inaccesibile omului căutător. „Aşadar, spiritul conduce corabia; energia naturală o mişcă” Sombart, *op. cit.). Comparaison n’est pas raison.* De altfel, nici pentru Sombart „comparaţiile nu sunt argumente”. Şi totuşi citează una inferioară celei de mai sus. „Omul este ca o republică sau, mai curând ca o armată. Mână, picior şi toate membrele servesc şi ajută scopului pe care şi l-a fixat căpetenia şi nu obosesc

însufleţite de imaginea scopului, de aceea şi cei vechi numeau spiritul hegemonicul (principiul conducătorului). Însă hegemonicul trebuie să aibă înţelegerea de a lăsa soldaţilor odihna cuvenită” Goethe, cât, de Sombart). După câte mi-amintesc, Goethe n-a fost finalist propriu-zis. Această prezentare a omului este neconcludentă, comparaţia cu armata sfârşind într-o finalitate empiric-regimentală. Dar, dacă omul întreg – psihosomatic – normal şi patologic este în sine un mistic, cum poate fi prezentat în mod util? în antropologia ca ştiinţă naturală prin examinarea şi descrierea structurii sale somatice, filogenetic şi ontogenetic, având conştiinţa teoretică a limitelor acestei cercetări, orice depăşire anatomică sau fiziologică fiind ilegitimă şi inutilă.

Relaţia spirit – corp? Cât permite anatomia, fiziologia, patologia şi fiziopatologia, atât ating sub acest raport ştiinţele naturii. În problema vocaţiei, normalităţii şi patologiei umane, în sine, ştiinţa naturală rămâne cel mult ipotetic-utilă, dar inexplicativă. Nici antropologia ca ştiinţă a spiritului n-are caracter explicativ, ci constatator, descriptiv, util, comod, gratuit sau eronat. Valoarea ei este condiţionată de conştiinţa teoretică a limitelor cercetării şi limbajuluicomun sau simbolic. *Geisteswissenschaftlich*, omul poate fi amânat şi descris individual, social-istoric, normal şi patologic, prin faptele spiritului său, adică prin cultură, considerată ca totalitatea actelor sale în timp şi-n spaţiu. Dacă cultura este opusă naturii, istoria poate fi definită ca manifestare multiformă a omului demiurg. Este istoria profană, desfăşurarea omului autonom în *civitas terrena sive diaboli,* a Sfântului Augustin.

În această împărăţie lumească omul face, desface, se face şi se desface, un joc nesfârşit între magic şi raţional, pseudoştiinţa şi neştiinţa mişcându-l între mirare şi perplexitate, între bucuria stupidă şi tristeţea neputinţei. Indiferenţa în starea mărginirii sale este greu de admis; dar ataraxia omului autonom este tot atât de absurdă ca şi disperarea.

Ontologic medieval, cele două cetăţi*civitas Dei* şi

*civitas terrena sive diaboli*ale Sfântului Augustin sunt reale, ca şi cele două lumi, numai reflectându-le, existenţa umană având un sens. Fragmentul următor ne arată spiritul atotoglinditor, omul neştiind ce este în sine poate să vadă cum este. El nu poate să răspundă la aceste întrebări: de cine, de ce, când, cum, unde, şi-n ce scop a fost creat? Anticreaţionismul evoluţionismul, materialismul şi idealismul sunt forme ale înfumurării neroade.

Spiritul permite omului să trăiască istoric „defalcându-şi existenţa în timp. El poate trăi în trecut – paseism – în ritmica faustică a clipelor – hedonism – şi în viitorprogresism. Şi supraistoric, eudemonismul mistic al juştilor. Sfinţii suntjuştii propriu-zişi, iar eroii şi oamenii cumsecade sunt activii utili. Supraistoricul axiologic al lui Rickert este sisifism, lumea valorilor neieşind din timp. Eu cred că spiritul uman este atotoglinditor înăuntrul lumii, dar nu atotfăcător. Faptele spiritului nu-i aparţin: sim primite din primordii, iar devenirea, desfăşurarea lui în timp şi-n spaţiu este istoria ca damnaţiune; altfel nu ştim şi nu vom şti niciodată, fiind purtaţi de fluviul heraclitic.

În cele ce urmează se consemnează faptele spiritului, nu oglindirile lui, de la religie la tehnicile existenţei. Nu interesează aici controversele între purtătorii diferitelor poziţii epistemologice în relaţiile dintre: subiect şi obiect, dintre individ şi societate, limbaj şi lucruri, ipoteză şi experiment, model şi obiect, esenţă şi existenţi.

«oştiinţa oglinditoare şi conştiinţa activă, logic şi empiric, formă şi conţinut, fiindcă «ţelurile materialităţii globale a lumii şi procesele complexe petrecute înăuntrul lor permanent aproximative, experienţa deschisă menţinând un paralelism perpetuu tare simbolica umană şi lucruri.

Când se prezintă faptele spiritului ne gândim la relaţia subiect-obiect, în lumina factorilor om-natură, sau a relaţiei autonomie – eteronomie. Dacă reducem cunoaşterea b om şi natură, termenii: autonomie şi eteronomie, fie separaţi – raţionalism şi «oprism – fie corelaţi – materialism dialectic – lasă adevărul la nivelul

problemei, anoaşterea fiind istorică, omul mişcându-se între rătăcire şi utilitate. Adevărul are «diul în mistică. Altfel nu este posibil. De aceea relaţia subiect-obiect nu trebuie gândită raţionalist, empirist şi materialist – dialectic, fiindcă din jocul dintre logic şi croiric nu rezultă niciun adevăr. Utilul şi comodul (coerenţa logică) Înşelind praxiologic pe logicienii mărginiţi, pe sofişti, care relativizează conştient şi pe sceptici, à relaţia subiect-obiect trebuie gândită mistic pe opoziţia între eteronomie şi nonomie, adevărul fiind expresie eteronomă a revelaţiei. Actul gnoseologic real este în mister vocaţional. Aşa-zisele fapte ale omului nu-i aparţin; sunt reflectări ale mnscendenţei, de la religie la tehnicile existenţei. El fiind creat nu creează, ci se jesfâşoară după principii date. Procreaţia şi constanţa formelor existenţei sale ne arată «apânirea eteronomiei cu excepţiile: desfrâului, celibatului şi sinuciderii De altfel, ca şi «erilitatea, totul este învăluit în mister. Faptele spiritului văzute în „marginile existenţei posibile” (gnoseologie kantiană), îi permit lui Sombart – rămânând în natură ft-o cultură, ca totalitate a faptelor omului, opusă naturii să distingă omul istoric de «tură şi de făpturile din ea şi să alcătuiască „Antropologia ca ştiinţă a spiritului”, tot 5 t de departe de omul real ca şi „Antropologia ca ştiinţă naturală”. Aceasta din urmă fetd mai utilă omului material decât orice ştiinţă ancorată istoric sau concret.

Privind omul în relaţiile lui cu: cosmosul, cu semenii şi cu sine însuşi – poziţia M în lume – poate folosi poziţii utile, ocolind întrebările privind: geneza lumii şi vieţii, în omului psihosomatic şi a mişcărilor şi transformării, a sensului existenţei lumii şi a l-ai, natura spiritului şi materiei, materialitatea globală a lumii şi nivelurile ei, libertatea scală şi necesitatea, realul, aparentul, viaţa, moartea, nemurirea, mântuirea şi iwiinaţiunea, în stilul fictionistului Vaihinger, sau să exploreze nelimitat: fără «trapolări ilegitime în sfera misterelor, adică având conştiinţa teoretică a limitelor fihritului său, fiindcă îmbărbătător şi consolator este Absolutul, religios în

esenţă, nu îafinitul gol, ca şi neantul. Poziţia omului în lume se gândeşte ontologic, nu logicmatematic. Noţiunea omului este exterioară naturii lui, pe care n-o exprimă nici ideea piatonică, ci apariţia teandrică a Mântuitorului, care s-a născut, a trăit, a propovăduit, a suferit, a murăt şi-a înviat, prefigurând învierea noastră viitoare.

Ce oferă ştiinţa? Constatări utile, comode, gratuite sau eronate şi perspectivă «ochastică a vieţii şi lumii, mişcare ipotetică a „spiritului” azi şi-n viitor, joc între concretul opac şi sfera posibilului. Ştiinţa se mişcă în infinit, sub timpul stăpân.”. Timpul mort şi-ntinde trupul şi devine veşnicie”, spune Eminescu, ieşind poetic din neliniştea sterilă a timpului, în veşnicie, în acel „prezent pur” goethean nu în infinit, Jeopotrivă neliniştitor, ca moartea şi neantul.

În sfârşit, se pune o întrebare: formele logice ale gândirii – spiritului – fiind contradictorii şi variabile, se poate vorbi de gândire – spirit – *cist, intelligence,* raţiunesau spiritul se topeşte istoric, rămânând o vorbă tradiţională sau istorică, servind ca tkţiune unificatoare a faptelor sufleteşti şi a identificării personalităţii? Filosofic – medieval – cearta universalilor – nominalism şi realism – modern; dispută în: ficţionalism şi empirism. Materialismul dialectic?

Un pseudorealism confuz cu rădăcini în acea *Jdentuâts-philosophië* a ta Hegel, în pozitivism, în darwinism şi-n relativismul istoric. O logică absurd realistă i istoriei. La scara umană sau mai precis, din tensiunea polară între subiect şi obiect sst între eu şi lume, întâlnim o ceartă permanentă între sisteme şi metode, în ultimă analiză decizând utilitatea sau comoditatea mintală. Constatare, discriptivism analitic, joc ură matematic între continuu şi discontinuu, modelare, tipizare, caracterologie, sintezek sumative neoperând calitativ, scoţând logic termenii spirit şi materie din câmpu preocupărilor. Desigur, nu este vorba de încercarea de a descifra materialitatea globali a lumii şi nivelurile ei, ci de un joc între formalism şi empirism, aici nefiind nicio cak spre

adevăr, bine şi frumos. Sombart exagerează când vorbeşte de „omniprezent ubicuitatea” spiritului uman, pe care, chiar de îl limitează şi-l descompune în timp şi-a spaţiu: individual, raseologic, gnoseologic, etnologic, psihologic, inductivlogic patologic şi moral. Multiformitatea manifestărilor spiritului nu poate duce inductiv k unitatea spirituală a oamenilor şi neamurilorspeciei. Numai Dumnezeu este, creator omnipotent, omniscient, omnibun, omniiertător, fără început, izvor al începutului sfârşitului, absurd şi etern, deciziile şi căile sale, ca şi existenţa sa fiind inaccesibik omului autonom. *Docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus. Negarea lui atinge omni stupid, care îşi limitează puterea şi viaţa, livrându-se morţii absurde.

În sfârşit, faptele omului prezentate în stilul „Antropologiei ca ştiinţă a spiritului”, a căror natură – valoare gnoseologică şi socio-morală – trebuie înţeleasă la contextul consideraţiunilor teologizante mai înainte expuse. Faptele spiritului sunt evidente şi definitorii pentru om, numai că omul întreg – spirit şi corp – rămâne ui mister, v, Faptele spiritului

Într-una din ultimele sale lucrări – *Poziţia omului în cosmos,* (1930) – expunea Max Scheler elementele programului unei antropologii pe care moartea l-a împiedice s-o realizeze, cu următoarele cuvinte: «Este sarcina unei antropologii filosofice (el 9 intenţiona ca ştiinţă a spiritului) să arate exact cumprovin din structura fundamentală a omului… toate operele, realizările şi monopolurile specifice, astfel: limbă, conştiinţămoralăunelte, arme, idei ale dreptăţii şi nedreptăţii, stat, conducere, funcţiunii plastice ale artelor, mit, religie, istoricitate, sociabilitate». Următoarea expunere conţine şi dezvoltările acestui program izvorât din natura lucrului. La acestea, «cuprinde diferite radiaţii ale spiritului sub formula «faptele spiritului» ca şi cum ar fi «o influenţă activă a spiritului asupra naturii noastre, în care se epuizează existenţa umană» Sombart, op. cit.). Se păstrează programul şi viziunea antropocentrică a culturii, dar nu cred că Max Scheler a redus omul la *geist* – intelect

– şi că ar fi întocmit o «antropologie ca ştiinţă a spiritului». Este autorul, printre altele, a lucrărilor *«Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik»* Critica *Als-Ob*-ului moral kantian) şi «Wesen und formen der Sympathie»-nu poate topi afectele în intelect.

Omul este creatură nu creator. Faptele sale în timp şi-n spaţiu sunt primordial predeterminate de Creator. Aşadar, istoria lui este desfăşurare din primordii, ca şi storie, natură. Teologic: istoria ca blestem. La scară umană nu se ştie de ce, când, cum, «de şi-n ce scop au apărut: lumea, lucrurile din ea şi omul de ce devin, dacă totul a fost creat sau nu, nu se ştie. Dar, dacă omul caută în lume şi se caută pe sine în jocul >arenţelor în marginile naturii, raţional şi experimental, cum ne arată istoria culturii şi d\ ilizaţiei, căutarea lui Dumnezeu este ilegitimă, religia-relaţia dintre Dumnezeu şi Omfiind un mister, neexistând o cale spre desfăşurarea lui, ci numai revelaţia. Dumnezeu este şi s-a arătat, nu s-a căutat. Căutarea lui Dumnezeu duce la înlăturarea ttligiei.

Teologizând, termenii: «Quinnezeu, lume, om, societate, stat, valoare, realitate, cru, ştiinţă, artă, tehnică, eu, lucruri» la Max Scheler sunt simbolici, deci nu revelează natura obiectelor exprimate de aceşti termeni, fiindcă natura lucrurilor nu poate fi cunoscută de om. Deci, conştiinţa omului autonom, religioasă, morală, social-politică, jriinţifică, artistică, tehnică, realizată în tipuri umane – «forme de viaţă» – se mişcă îstre real şi simbolic. Aşadar, limbajul în sine, acest mister, rămâne chiar când este imitat – eficace, sau comod mintal, exterior naturii lucrurilor.

Dumnezeu este, cele două lumi sunt, eu simt, formulă tomistă a limitelor omului, plăsmuitor util sau plăcut, «nu creator». Şi apoi, spiritul – gândirea – este o fcâsătură specifică, dar existenţa plenitudinară aparţine omului întreg, sufletului şi corpului în permanent acord religios. Distincţie riguroasă a termenilor: creaţie, ordine irală şi plăsmuire. Formele viţii spirituale ale omului, ale acţiunilor lui în timp şi-n apaţiu-istoria formelor culturii şi

civilizaţieiatestă specificitatea aparentă a acestuia ăţă de lume şi făpturile dinăuntrul ei, dar rădăcina în structura fundamentală autonomă a omului nu este dovedită. În acest mod de a privi nu pot fi înţeleşi termenii: sfinţenia, vocaţia, inspiraţia, apariţia şi dispariţia, degradarea, nemurirea, libertatea, mântuirea, damnaţiunea, adevărul, binele, frumosul, sacrul, satanicul, realul, aparentul, eroarea, «opul, idealul, perfecţiunea, iubirea, credinţa, speranţa aici şi dincolo. Nici măcar viciile şi sinuciderea.

Inteligenţa umană este limitată de aporie şi de paradox. După cum se vede, omul nu se poate exprima exhaustiv. O trăsătură nu exprimă întregul, ceea ce constată şi Sombart. În căutarea conceptului de om, Sombart nu-şi pune complicare probleme epistemologice, logic-formale sau metodologice. El induce din faptele spiritului conceptul omului, determinând omul prin spiritul dominant, cu secundare adaosuri naturale. Desigur, ar fi cazul unei depărtări de stilul «ştiinţelor cultural-istorice ale spiritului», al unor consideraţiuni teologizante, fiind vorba de un om atotcuprinzător, dar i s-a părut mai comodă captivitatea metodologică a acestor ştiinţe ale spiritului – în fond arte, alcătuite de: intuiţie, informaţie şi speculaţie, adică descriptivism într-un amestec de livresc, empiric şi sens presupus pur. De la întemeietor Dilthey) până la Sombart.

În ştiinţele spiritului, trupurile cu forme de viaţă şi caracterele se nasc din căutare, nu din realul pur, din setea de perfecţiune, formalul (logicul) şi empiricul nu vin de Sus în jos, platonico-creştin, ci presupus-autonom: deductiv, inductiv, reductiv, indiferent. Realul din care izvorăşte tot, fiind dat, neexistând cale – metodă – pentru a-l atinge. Vocaţie şi primire ca-n *Fedru.* Realul este premiză pentru transcendenţa cunoaşterii, ontologie medievală a adevărului, care s-a înecat în formalism, empirism şi pragmatism, în ştiinţa modernă dominând utilul şi comodul, adică succesul.

Şi totuşi, Sombart, contradictoriu cum este, nu se împotmoleşte în natură. Desigur, hominismul excesiv

limitează omul la gândirea nemijlocită – la intuiţie – sub la gândirea discursivă – mediată – «ascunzând întregul uman al providenţei, al oglindim şi combinaţiilor necesare ale spiritului, contactele lui cu lumea *şi* lucrurile din ea neavând caracterul necesar al predeterminării spirituale». Este necesitatea transcendentă a justului religios-dogma – şi matematic – fictiv axioma.

Predeterminarea este guvernată de momentele calitative ale spiritului detaşai de jocul cantităţilor, de logica extensiei. Autonomia simbolicii umane şi eficacitatea a încă o dovadă a existenţei spiritului, de asemenea predeterminat. Omul se mişcă întce providenţă pură şi tendinţele demonice.

La scară umană, metafizic, în istoria spiritului apar: Parmenide, Socrate. Platon, Pascal, Descartes, Leibniz, Hartmann. Evident, aceşti gânditori sunt valabili în măsura în care rezistă luminii revelaţiilor biblice, fiindcă omul întreg trebuie privit: antropogonic, psihogenetic, spiritualistoric şi escatologic.

Şi acum omul în ştiinţele spiritului şi ale naturii.

Formarea existenţei individuale

S-a comparat frecvent starea în care vieţuieşte omul cu starea domesticirii a> care am aclimatizat animalele de casă. Deja Blumenbach – *Contribuţii la istoric naturală*, 1806 – numeşte omul un animal domestic în adevăratul sens al cuvântului. Îs continuarea ideilor lui Blumenbach un alt cercetător scrie: «*la domestication de l'homme oscillant perpétuellement entre les extrêmes de la civilization et l'état sauvage doit avoir modifier L'homme encore plus profondément que les autres animata domestiques»...* «Biologie, întreaga omenire şi aşa-zişii primitivi, sunt astăzi în aceeaşi situaţie ca animalele domesticite». Alfred Rüssel Wallace). «Este just şi totuşi nu este just. Este just că oamenii trăiesc ca animale domestice, adică nu mai sunt conduşi de instinct natural sigur, nu mai trăiesc natural, ci artificial; natura omului este artă; ca toate categoriile cu care noi considerăm vietăţile naturale, ca instinct, conservarea speciei, selecţie

naturală şi altele de acelaşi fel, nu sunt aplicabile la om: «Natura umană este opusă rigidei legi a selecţiei naturale» A. Russel Wallace adversar al lui Darwin). Şi totuşi ideea nu este, pe de altă parte, justă. De aceea nu pentru că actul pria care omenirea este pusă în această situaţie trebuie să fie cu totul altfel făcut decât aceia care duce la domesticirea animalelor. Aici, voinţa upiană supraordonată privează animalele de existenţa lor naturală. Un astfel de îmblânzitor lipseşte în existenţa umană. Deoarece autoamblânzirea este un nonsens, noi trebuie să înălţăm fenomenul în stea mistică şi să credem într-un păcat originar al omenirii.

Să admitem, deci, că prin aceasta, prin păcat are loc desprinderea omului din sânul naturii; să recunoaştem în el actul prin care omul se desface de legătura cu Dumnezeu; «mereu rămân minuni şi tentaţia pentru o putere extra sau supranaturali prin spirit. El este acela care atrage omul pe căile lui prin faptul că aprinde în el pofta nemăsurată de a cunoaşte; căci aceasta este în fond cauza care duce omul în păcal amăgirea lui că trebuie să cunoască ce este bine şi rău» Sombart op. cit.), Somban; consideră păcatul originar un «mit», că este ireversibil, că ispita primordială apare ca ispită în poftă amăgitoare a cunoaşterii, că istoria începe cu această ispitire care formează conţinutul devenirii, că omul a devenit şi este o fiinţă bolnavă în creaţie SC

Aagustin), dizarmonică, care «devine, se face în mod liber pe sine, degenerează în mal sau se trezeşte divin» Pico della Mirandola, din dialogul închipuit al lui Btanezeu cu Adam), «o fiinţă care îşi pericliteazăexistenţa» Nicolae Hartmann).

«Mergând înainte, afla-va har şi chin Cel niciodată împăcat deplin!»

Faust, Trad. Ştefan Aug. Doinaş)

„Însă, acelaşi spirit care ne împinge în acest chip în incertitudine a găsit, totuşi,» jloace şi căi să ne facă existenţa cel puţin suportabilă” Sombart, op. cit.).

În *civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin rămâne

acest optimism modern *mder Geist* – Spiritul – blestem şi binecuvântare», nu este dispreţuită *Hure Vernunft* a fel Luther, din care păstrează ireversibilitatea păcatului originar: «cultura este opera anului, opusă naturii, care este opera lui Dumnezeu, curiozitatea şi explorările despărţindu-l de El, Sombart). Istoria profană, ca desfăşurare a «omului demiurg».

Formarea societăţii

Singurele lucruri interesante dintre faptele omului – spiritului sunt cele din iagmentul precedent, în care omul caută şi se caută, face şi desface natura magică, Siustic imperfectă a spiritului, urmând pierderii paradisului, adică rădăcina demonicţpirituală a istoriei. Acest spirit autonom, tot aici, devine atotcuprinzător. O altă iatimplare legată de acest captiv social, care ni-l arată singur, este momentul morţii. Sociabilitatea, cosmosul şi devenirea îi arată limitele. Nu este liber social, ci devine realliber în religia creştină, în care infinitul şi moartea sunt termeni înlocuiţi cu Absolutul, nemurirea şi perfecţiunea. Este calea credinţei nu a ştiinţei. Omul trăieşte social: *unus homo, nullus homo. Î*ntregul: cuppentru contra al relaţiilor umane îl «urnim societatea umană.

Această societate umană a construit-o spiritul: aparţine faptelor sale. Căci, numai cu el aşa cum este, pentru că el creează asocierea proprie oamenilor… Însă orice operă umană, orice cultură obiectivă se realizează numai în societate, prin societate: religie, artă, drept, stat, economie n-ar exista fără societatea umană. Aşadar, putem spune că aceasta este esenţial-spirituală, pentru că «a fost înzestrată cu spirit» *(op. cit.)*

La întrebarea dacă întregul premerge partea, Aristotel răspunde afirmativ. Şi întrebarea privind relaţia dintre întreg şi parte nu este fără rost, fiindcă religia creştină a dat răspuns:

— Omul a fost creat (perechea primordială);

— Naturile harismatice primesc psihogenetic şi sociogonic adevărul, construiesc şi conduc;

— Omul în sine a fost arătat de Mântuitorul nostru în

parabola cu oaia rătăcită;

— R viziunea creaţionistă şi escatologică ne arată sensul existenţei umane şi că «legătura omului religios cu Dumnezeu nu-l lasă pradă socialului şi cosmosului şi că nu este niciodată singur, deci mereu liber şi întreg».

Adevărul *secundum fidem*, opus Adevărului *secundum rationem*, este distincţie medievală, sub numele de dublul adevăr, pentru a asigura autonomia gândirii filosofice Windelband), este falsă în esenţă fiindcă există un singur Adevăr, cel Absolut.

Şi totuşi, Sombart are două răspunsuri contradictorii la întrebarea relaţiei dintre întreg şi parte, două ipoteze: «*Unus homo, nullus homo*, deci întregul precede partea». Poziţie afirmativă *(n.n.).* Şi al doilea, cu caracter antropologic: «Nu ştim nimic sigur asupra acestor lucruri: dacă s-a creat o pereche sau mai multe perechi de oameni; nimic de când trăieşte omul pe pământ; nimic unde a avut loc actul creaţiei. Şi nu vom şti niciodată ceva asupra acestor lucruri. Tot ce priveşte devenirea omului rămâne rezervat ficţiunii în forma mitologiei şi se poate spera ca această chestiune să aibă, când caracter uscat – pedant pe care l-au imprimat darwinismul şi epoca sa ştiinţifică, când dezbătându-se, să se înnoade firul căzut acolo unde l-a lăsat Moise, creatorul legendei omului» *(op. cit.).*

Izvoarele cunoaşterii omului: creaţia perechii biblice, legendele apariţiei şi sfârşitului omului, viziunea noutestamentară, ipoteze antropogenice şi istorice, faptele lui materiale şi spirituale petrecute în timp şi-n spaţiu. Omul se mişcă între certitudinile mistice ale credinţei şi ipotezele sau legendele lui, care nu ating natura umani Limbajul şi faptele nu revelează nimic, un fluviu nesfârşit de semne, imagini, sunete şi întâmplări. Aici totul tace în vraja mişcării sau repausului. De ce facem ştiinţă, artă şi tehnică? în speranţa autocunoaşterii şi autostăpânirii şi cunoaşterii şi stăpânirii naturii Spinoza), pentru cunoaştere sau pentru a fac viaţa mai plăcută şi mai comodă.

Revin la formarea societăţii, la legăturile specifice

umane. Societatea ca întreg este ipotetică, iar organicismul o imagine a aşa-zisului corp social, o analogie neconcludentă. De altfel, întregurile au dispărut sub paşii spiritului analitic modera Omul modern este un bufon scormonitor, absurd şi întristător. Este triumful timpului democratic-servitoresc, gol de suflet, ancorat mecanic aici. Societatea este gândită ca instrument al lui, iar când n-o poate folosi protestează, se revoltă sau devine infractor. Destinul lui? Joc între tiranie şi anarhie. Inteligenţii cultivă: ironia, aporeticul paradoxul, răspărul, dispreţul şi contemplarea fără interes a contrastelor. Întrebăm ce înseamnă «a fi legat de spirit» şi stabilim trei sensuri diferite ale acestui principiu. «A fi legat în spirit» înseamnă:

1. A fi legat pentru ceva, pentru structuri spirituale care leagă o majoritate de oameni într-o unitate şi pe care noi vrem să le numim asociaţii;

2. A fi legat cu ceva, cu semenii tăi;

3. A fi legat prin ceva şi anume printr-o semnificaţie, cum este creată pl» mijloacele exprimării, care au o semnificaţie, adică un sens abstract, obiectiv, scos dintr-un raport cauzal determinat. Atât.

Detaliile ilustrează nu demonstrează sociologic socialitatea. Ne găsim în acea bizară construcţie cu şi contra. Sensul socialităţii nu este spiritul uman plăsmuitor, d dreptul care defineşte socialitatea prin coerciţie – conceptul sancţiunii – preconizat? de Dürkheim în înţelegerea «totalităţii sociale», după ce a studiat dreptul roman. Socialul nu poate fi definit nici organic-biologizant, nici sumativ-mecanicautomatizant, nici *«geisteswissenschaftlich»* prin structuri spirituule, ci juridic, fiiai atestat la scară umană prin norme şi sancţiuni.

Oamenii singuri sau libergrupaţi formează o stare de fapt în care apar viciile, nu virtuţile lor şi de aceea, dincolo de stat, ca ordine de drept, apare haosul, anarh» burghezo-proletară, a cărei anticameră este umanismul democratic, ficţiunile numi drepturile omului. Tot ce face omul: cultura, ca totalitate a faptelor sale spirituale p

civilizaţia, ca totalitate a faptelor sale materiale, nu revelează natura sa şi rostul său în lume.

Acestora le corespunde întreita semnificaţie a acestei ştiinţe: *Cunoaşterea*

1. Tratatea omului pragmatică
2. Cunoaşterea teoretică
3. Formatea ideilor ideaţie

Clasificarea oamenilor

Personalitate sau individualitate caracter fire intelectual moral – înzestrare suflet (inimă)

sentimental temperament

Polarităţi erotic senzual frigid prost inteligent nobil ordinat frumos urât sănătos bolnăvicios evavios neevlavios binevoitor răutăcios aprobator respingător grosolan fin cald nepăsător

Apoi (expresii pregnante ale lui Klages)

fidel infidel sârguincios leneş plin de umor förä umor egoist generos energic şovăitor impulsiv chibzuit de încredere nesigur inactiv activ muzical nemuzical

Sensibil nesimţit

Încăpăţânat concesiv generos indiferent delicat grosolan constant fluşturatic foatte mobil greoi insensibil milos orgolios modest demn nedemn locvace laconic flecat taciturn

Îndemânatic neîndemânatic

j

paşme lungan lat în piept bătăios cu picioare scurte piept îngust

op. cit. din Sombart).

Somatic, psihic sau somato-psihic, păcătos-originar (mistic), bioenergetic (naturalist-evolutiv) sau cultural-istoric, oricum privim omul acesta este «bolnav în creaţie Sf. Augustin), imperfect în lupta cu sine, cu semenii şi cu natura, când depărtat de Dumnezeu, când ateu, când evlavios, crezându-se perfectibil, mişcându-se asimptotic spre perfecţiune, depărtarea absolută de Real izvorând din doctrina autonomiei şi autosalvării şi din concepţia

dialectică a vieţii şi lumii, a experienţei etern deschise, practicată de indivizi sau grupuri de indivizi înfumuraţi, progresişti, anulaţi de perspectiva infinitului şi a morţii.

Stilul Renaşterii e caracterizat prin rafinamentul sceptic al omului italic. În fond, omul este un animal «raţional, muritor şi bolnav în creaţie» Sf. Augustin), tratabil şi incurabil aici. Evoluează, nu se desăvârşeşte, îi place să devină, adică să nu fie un joc iluzoriu între entropie şi ektropie, o concepţie a naturii când infinită, când finită, când creatoare, când distrugătoare, când ordonată, când haotică, un joc nesfârşit între necesitate şi întâmplare, între «legităţi contingente» Boutroux) şi hazard. Este actor în acest spectacol, închipuindu-şi că este liber. Există un limbaj mistic, vehicul al revelaţiei, hierofanic şi altul hieroglific, al ştiinţelor, artelor şi tehnicilor existenţei, exterior naturii lucrurilor. La scară umană şi naturală totul este descompus şi bolnav. Explicaţie: urmarea păcatului originar – *SunderfalU* Astfel, absurdul, nicăieri sau «călătorul nocturm) venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, făcând şi desfăcând pe întuneric.

Popoarele, aceste vaste laboratoare ale culturii, au fost, mai sunt şi devin şi se desfac istoric din umanul primordial, pacostea istoriei arătându-ne că nu se consideră «afluenţi ai fluviului istoriei universale», folosind o imagine nepotrivită a lui N. Iorga. Fiind de sine stătătoare duc două feluri de lupte: interne şi externe. În interior conflictele izvorăsc din interese de familii şi de clici setoase de putere, din orgolii, din ură de clasă, din erezii religioase şi din iluzia gloriei. În componenţa lor intră – simplificând – două tipuri polare: îndrăzneţii activi şi depresivii precauţi L. Klages).

În exterior luptele se dau pentru «spaţiu vital», pentru apărare şi, când conducerea este sincer mesianică, pentru apărarea sau restaurarea ordinii naturale.

Astăzi, utopia marxist-leninistă acoperă expansiunea rusească, iar naţionalismul îmbracă două forme: patriotismul sovietic, mască a procesului rusificării

popoarelor din URSS şi forma internaţionalismului proletar, lupta de clasă constituind conţinutul excesiv al istoriei, justificând expansiunea şi anulând factorul naţional al poporului subjugat. Federalismul statului sovietic maschează rusificarea, iar internaţionalismul proletar cotropirea. Ţarii roşii din Kremlin, cum îi numesc chinezii, au transformat marxismul în fals mesianism rusesc. De altfel, aceştia se consideri succesorii de fapt şi de drept ai statului ţarist. Întinsa expunere etnoistorică se termini în această formulă de tip gnoseologic kantian. «Umanitatea şi naţionalitatea apariţia jecluiaşi tot. Umanitatea fără naţionalitate este oarbă» (op. cit. Sombart). Conflictele şi tasiunile actuale ne arată golul universal, popoarele afirmându-se cu vigoare neschimbată.

Modalităţile devenirii omului

«1. Care a fost avanforma sa? Neantul – materia anorganică (făptura de lut), samalul?

2. Trebuia să acceptăm sălbăticia sau depravarea primordială?

3. La început a existat o pereche umană sau au existat mai multe perechi «igine nonfiletică sau polifiletică? (*pp, cât* Sombart).

4. Ce vârstă are specia om?

5. În ce loc pe pământ se află patria sa originară».

La nivelul căutării şi experienţei ştiinţifice, întrebările lui Sombart sunt kfitime, fiindcă omul de ştiinţă nu are limite în cercetare, chiar dacă nu găseşte niciun ifepuns la întrebările sale.

Originea şi devenirea lumii şi omului? La scară umană, mister. «Religios: maţia lumii şi perechii primordiale, Israel mitologic; lumea şi lucrurile din e au izvorât ifen forţe ale naturii, care nu se deosebesc de Dumnezeu; din oul uriaş, ca-n Polinezia, fedia şi Fenicia, din apa primordială sau din haos, ca-n Egipt, India, Bàbilon, Grecia, filosofic: creaţia *prima et secunda* Descartes) şi *lex continui*, forma primordială fleibniz)… Ştiinţific: naturalism, darwinism, antropogenic şi antropologic, în stilul fiinţelor spiritului: antropogonic, nu

ştim şi nu vom şti niciodată nimic, antropologic, & nivelul experienţei».

«Schematic:

I. Spirit

1. religie

2. stat

3. familie

4. starea ştiinţei, medicale şi higienice

5. stratificarea socială o economisire

II. Corp şi suflet

III. Cer şi pământ

Formele luptei omului cu natura

1. cucerirea pământului prin om

2, transformarea pământului prin om

3. victoria omului asupra vieţii» (*op. cit.* Sombart).

La acest nivel se poate explora util, chiar dacă misterul începutului şi sfârşitului bu poate fi dezlegat. Deocamdată rezultatele sunt departe de aspiraţii. Sunt certe: poluarea, stoarcerea pământului, boala curabilă şi incurabilă, ameninţarea cu forţa, drania pe vaste întinderi ale globului, anarhia, instabilitatea şi dezordinea globală şi neliniştea produsă de mărginire, calamităţi, boală, bătrâneţe, inegalitate şi moarte.

Animalism şi hominism

Aceste două poziţii antropologice polare aparţin la două antropologii: antropologia ca ştiinţă naturală (ancorată în natură şi deci în corp) şi antropologia ca ştiinţă a spiritului, ancorată în spirit, considerat definitoriu pentru om, fără a ignora natura şi corpul. Niciuna însă nu revelează natura umană, fiindcă cercetarea le menţine în imanenţă, originea, devenirea şi finalitatea omului rămânând nedezlegate, iar ştiinţa se mărgineşte la constatări şi descripţii, situate între concepţie şi moarte, sau imaginează ipoteze asupra originii şi devenirii la nivelul biologic al ştiinţelor naturii ori, în cazul antropologiei, ca ştiinţă a spiritului, constată şi descrie faptele spirituale şi materiale ale omului, istorice sau actuale.

Un cercetător autonom poate stabili regularităţi aparente, imagina ficţiuni utile – dacă există autonomie reală – sau rătăceşte, la scara lui şi utilul fiind inspirat. Cele două antropologii au utilităţi diferite; cea legată de ştiinţele naturii – biologice – priveşte corpul – medicina şi higiena, cea legată de cultură priveşte omul social: morala laică, legislaţia, ştiinţa, arta, tehnica, libertatea, politica în care se oglindesc: libertatea sau înlănţuirea.

Antropologia, ca ştiinţă a spiritului, nu-i poate trezi pe hermetici, vicioşi ignoranţi, impostori şi pe stăpânii căpcăuni. Ce poate face ştiinţa acolo unde religia nu opetează? începutul lumii moderne înseamnă prăbuşirea celor două coloane pe care s-a sprijinit până atunci existenţa umană, întrucât pe ele se înălţase instituţia mântuitoare a bisericii catolice: a ideii cosmosului, care şi pentru «comedia divină» Dante) a formai premiza şi a ideii omului ca imagine a lui Dumnezeu; cerul înstelat deasupra noastră şi legea morală în noi îmi aminteşte că sunt înlănţuit, că sunt propriul meu legiuitor şi stăpân Kant).

Sufletul şi spiritul pierd în succesele mecano-matematice moderne, omul devenind o făptură materială în cosmos, stăpânită de legile lui, spune Sombart. Astfel toate formele naturalismului sunt fiziologizante şi animalizante: mecanicismul, evoluţionismul, materialismul şi biologismul. Sufletul dispărând, psihologia esvt înlocuită de o «reflexologie» Bechterew).

Naturalismul apare modern în Renaştere. Şi totuşi, Sombart găseşte în umanismul italian hominism, în Pico della Mirandola (1463-1494) spre ex. Şi apoi «hominismul, această poziţie a omului în care se află în afară de lume, astfel întemeindu-se tragedia sa. Fiinţa sa este veşnică străduinţă» *(op. cit.).* «Omul, ca făptură a naturii, situat în afară de natură. Această schemă este mai clară.

Mediu

spiritual

Mediu

natural

Omul

singur»

Schema reprezintă relaţiile şi influenţele reciproce ale factorilor din schemă, üb interesează modurile şi influenţele reciproce, ci două aspecte: a) lipseşte tragicul şi M totul se petrece aici. În schemă sunt doi factori: natura şi omul, în a cărui cultură, «pusă naturii, se cuprind toate faptele spirituale şi materiale ale omului care a fost, este 9 devine.

În sfârşit, omul, în concepţia lui Sombart, este o fiinţă raţională, care devine în kptă cu sine, cu semenii şi cu natura. «Aici ca şi acolo, omul existând ca fiinţă «rituală şi devenindgăsind acel rezultat, că omul este o fiinţă care aparţine la două iami şi al cărui destin este să poarte în sine acest dezacord între spirit şi natură şi să kpte cu el până la moarte. Existenţa sa întreagă este o răfuială a spiritului său cu legăturile naturale. Ce nu cunosc animalele: tensiunea polară între individ şi specie, îfetre moştenire şi misiune, formează conţinutul propriu-zis şi sensul fiinţei umane. Omul trebuie să se adeverească în lupta dintre constrângere şi libertate» Sombart – *fbm Menschen).* Hominismul tratatului este oglindit în această concluzie. Când omul cuprinde tot, caută şi se caută. Spiritul, în a cărui alcătuire intră şi religia, serveşte ca Ä-l distingă de restul vietăţilor, dar, spre înălţarea lui nu ajunge lupta pentru libertate, ozai ales aici, unde Kant, prin ea, dă sens şi conţinut istoriei, considerând-o ficţiune. Astfel, hominismul lui Sombart nu scoate omul din natură, chiar dacă nu este «înralist. Nici umanismul marxist, considerat de Sombart animalizant, nu este» turalist, deşi practic şi mai ales în finalitate ultimă este promiscuu.

Cultura – totalitatea faptelor spirituale ale omului – opusă naturii, ca operă a iad Dumnezeu, şi gândită demiurgie, ca depărtare de Dumnezeu, se cheamă umanism, «diferenţ de ce formă îmbracă acesta, de la sofiştii greci până la hominismul de azi sau îi umanismul socialist de azi.

Dacă omul nu este nemuritor, realliber şi nu se mântuieşte, este o simplă arătare, care «înşală ochiul şi

mintea» Eminescu) devenind. Devine? Istoria «totului» ca blestem, până la revenirea Mântuitorului. Continuarea istorică? «Rest de păcat originar» Sf. Ap. Pavel). O viziune completitudinală a omului este posibilă numai în unghiul Dumnezeu, natură şi om, în care n-are sens opoziţia culturănatură, omul redevenind stăpân posibil al naturii prin «sacra Redempţiune». El trebuie gândit mistic, «tropogonic, psihogenetic, istoric şi escatologic. Valoarea şi sensul lui sunt predeterminate, nu izvorăsc din jocul opţiunilor sale. Mistica alchimiştilor medievali îmbrăcată în termenii: elixirul vieţii, panaceul, transmutaţia metalelor, s-a desfăşurat în sriunghiul amintit, în care nu are loc autonomia magicului şi raţionalului. Este aspiraţia aristică de suprachimişti. Alchimia nu poate fi gândită decât ca suprachimie mistică. Pentru înţelegerea omului creştin, sunt necesari termenii:

— Teocentrism
— Cosmocentrism
— Antropocentrism

Specia om, omul singur şi natura, în relaţiile şi influenţele lor reciproce nu duc cercetarea la natura umană, ci o menţin la «coaja» pe care fenomenalistul Goethe o consideră «miez». Orice ştiinţă a omului modern ca şi arta şi tehnica lui se mişcă în jocul aparenţelor – împletire de ficţiuni şi experienţă. Constatări, aproximaţii, descripţii, paralelism semilucru, convenţii. Conceptul omului trebuie gândit de sus în jos, ca reflectare a ideii platonico-creştine.

Omul creştin? sunt creat, exist, trăiesc şi cred şi mi-ajunge că sunt şi ştiu unde merg. Această ştiinţă mi-a fost arătată de Mântuitorul nostru. Foloasele ştiinţei de aici nu pot înlătura adevărul de negăsit în afară de «jocul celor două lumi»: «cea care vede şi cea care nu vede» Sf. Ap. Pavel). Că jocul nu se termină aici, vede orice om. Ştiinţele spiritului sunt arte caracterologice şi tipologice, o «comedie umană» mai precisă decât a lui Balzac dar tot atât de depărtată de adevăr ca şi a lui. Corp şi suflet în sine? Nu ştim. Căutăm!

Mai am de lămurât câţiva termeni care produc dispute nesfârşite şi nelinişti metafizice. Spre ex.: relaţia sufletcorp, fiind fundamentală, nu este ocolită de nimeni. Spiritualiştii consideră concretul sensibil ca real şi aşa-zisul spirit ca o formă superioară a materiei, un epifenomen al «neurofiziologiei». Dualismul opune două substanţe: spirit şi materie; suflet-corp Descartes), fără relaţii cauzale, între aceste substanţe esenţial-deosebite, relaţiile între suflet şi corp fiind determinate prin «armonia prestabilită de Creator» Leibniz, cât, de H. Schmidt), Nietzsche, care afirmă în alt context – în *Ecce homo – că* «n-a decis niciodată», aici decide biologia. Sunt corp în întregime şi nimic altceva, iar sufletul este numai un cuvânt, ceva legat de corp *(«Also sprach Zarathustra in der Rede vor den Verhächtern des Leibes*» cât de H. Schmidt).

Omul este o «fiinţă raţională, murătoare şi bolnavă în creaţie» Sf. Augustin) care se întreabă şi întreabă, mişcându-se între limbaj şi lucruri. Iar când gândirea – logica ipotezelor, modelelor – atestă o relativă eficacitate sau comoditate, în acest matematism deductiv trăieşte iluzia autonomiei, deşi el este cosmic înlănţuit întregurile şi părţile întâlnite, văzute calitativ sau cantitativ – forme, însuşiri sau mărimi – ca daturi, sau devenind – static sau dinamic – determină gnoseologic şi ontologic tensiunea polară subiect-obiect, amplificată de nevoi, dorinţe, aspiraţii, puterea închipuirii şi speculaţii, omul mişcându-se între logica faptelor şi metafizica ideilor. Omul nu procedează întotdeauna inductiv: concret, psihologic, logic şi deductiv – intuiţie, presupus pură, intelect, închipuire, raţiune.

Obiectiv: lumea, lucrurile şi formele, în oglindirea subiectului cunoscător – punctul de vedere general acceptat, pentru precizia, utilitatea şi comoditatea formulării

Părelnic: plăsmuirile închipuirii şi aparenţa, care par a fi. Realul, care, fiind, nu devine. Obiectiv. Omul rătăceşte în «pădurea de simboluri» Baudelaire), simţindu-se când

comod, când chinuit în mişcarea lui spirituala, neputând ancora nici k logocraţie nici în naturalism, adică în oarba desfăşurare a lucrurilor. Sociocraţia 3 îndepărtează de pătura sa – de sensul existenţei sale. Înăuntrul misterului începutului şi sfârşitului se desfăşoară jocul vieţii şi-al morţii, al mărginirii şi nemărginirii, d normalului şi patologicului, al timpului şi eternităţii, al valorii şi nonvalorii, al fiinţei şi nefiinţei, al egalităţii şi inegalităţii, al golului şi plinului, al libertăţii şi înlănţuirii, al iubirii şi al urii, al atracţiei şi respingerii, al sensului şi absurdului, al fecundităţii *şi* sterilităţii, al împlinirii şi neîmplinirii, al adevărului şi erorii, al binelui şi răului, à sacrului şi satanicului, al morţii şi nemuririi, al mântuirii şi damnaţiunii, din care nu *st* poate ieşi decât în triunghiul amintit, prin revelaţie. Altfel, aici: fapt, problemă interpretare, ipoteză, experiment, raţionament, mişcare spirituală între observaţie ţi ficţiune utilă, comodă, gratuită sau eronată, în afară de intuiţie şi inspiraţie. Limbajul şi lucrurile nu revelează nimic, aici, totul tăcând, omul rămâne captivul umbrelor din groasă

Ctonică. Constanţa limbajului cu conţinut variabil îl aseamănă cu miturile şi normele, fond, logos, eros, ethos, bios, sus, jos, har, tablă de valori, coborând de la sfânt la «feşeul biosocial, într-o lume neliniştită de jocul dintre predeterminare şi libertate, fetre luptă şi resemnare. Două forme autonome ale ieşirii din impas: paradoxul şi dispărui.

Spirit şi materie

Omul autonomfilosof sau om de ştiinţă – este permanent exterior naturii «nane, fiindcă nu poate răspunde la întrebările: de ce, când, unde, cum şi-n ce scop a apărut omul! Filosofii plăsmuiesc:

— Filosofeme

— Sofisme

— Paradoxe

— Aporii

— Construcţii dialectice

— Controverse (christica), /, – sistemespiritualism,

materialism, idealism, empirism, raţionalism, criticism, jeepticism, dualism, monism, pluralism, ficţionalism, pragmatism ş. a... Apodicticul, isertoricul, acţiunea utilă, problematicul, gratuitul şi eronatul la scară umană, ca poziţii spirituale raportate la adevăr sunt echipolente. Niciun sistem filosofic nu explică relaţia spiritmaterie, deşi nivelul logic al spiritului este fundamental deosebit de senzorial. Constatarea paralelismului psihologic Fechner şi Wundt) nu constituie o explicaţie ca şi golul salt calitativ de la senzorial la logic al materialismului dialectic. Şi totuşi, aceste două niveluri calitative – logicul şi senzorialulexistă, chiar inexplicativ

Omul de ştiinţă, ateu şi materialistse bucură de ipoteza antropogenezei naturale a spiritului, ca un epifenomen neurofiziologicşi spiritul ca umbră a corpului, concluzie trasă din stările neuropatologice. Filosofii aduc soluţii sociomorale în legislaţie, în arta guvernării şi-n lupta pentru libertate naţională şi individuală iar oamenii de ştiinţă aduc servicii fizice în lupta de adaptare. Şi pentru că totul este brăluit în mister, am ales şi eu o poziţie care mi s-a părut mai aproape de adevăr, aeignorând jocul permanent între adevăr, ca ideal, şi folos, ca realizare umană. Omul ou poate înţelege: existenţa lui Dumnezeu; existenţa celor două lumi; materialitatea lumii sensibile şi nivelurile diferite dinăuntrul ei, materialitatea spiritului, fiindcă, deşi este real, nu este perceptibil. De altfel, nici «percepţia nu este explicabilă» Thomas Reid). Pătrunderea magică sau raţională în lumea misterelor este ilegitimă. Mistic? Cuviincioasa *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus. Opoziţia metafizică faţă de Dumnezeu: «Forma pură a nemişcatului mişcător, izvor al mişcării şi tuturor formelor» Aristotel, cât, de H. Schmidt). Este o formulare a Unului pământesc, principiu explicativ al unităţii lumii multiforme. Metafizică? Joc «între realul presupus sau închipuit şi aparent» sau între idee şi părere. Căutarea permanentă la acest nivel constituie, în stilul lui Parmenide, un exerciţiu spiritual util. În spirit creştin, neliniştea metafizică e demonică. De altfel, materia şi

spiritul există şi-n «comedia divină», cum a observat şi Sombart.

Absolutul şi infinitul

Nu se pune problema unor definiţii reale, cum a crezut Wundt, fiindcă realul est inaccesibil omului. Conceptul nu exprimă natura lucrului reprezentat, ca şi ideeţ platonică, identitatea ideilor făcând posibilă înţelegerea tablei valorilor. Lucrările *şi* valorile sunt? Sunt. De ce, şi-n ce scop? Nu ştim, mai ales că prezenţa lor nu asiguri ordinea. Meditaţiile filosofice şi ştiinţifice – matematice – asupra acestor termeni pot Ş utile, dar nu adevărate. Aceşti termeni, ca întreg limbajul, intră în sfera misterelor şi deqi trebuie să-l gândim mistic, nu raţional sau magic. Limită, mulţime, fizic, infinit, transfmk, continuu, discontinuu ordine nu depăşesc comodul logic sau valoarea praxiologică, ar întrebările metafizice, de tip leibnizian, asupra temeiurilor matematicii, nu duc le răspunsuri reale, metafizică fiind, în ultimă analiză, disciplină a minţii umane, ilegita» împinsă în sfera realului, a lucrurilor în sine. Omul este o fiinţă limitată la jocul din logic şi empiric sau la plăsmuirile închipuirii, cum am mai spus. Forma comunicai lucrului în sine este dogma, acţiunea autonomă vehiculând principii, axiome, norme, ca forme comode sau limitatutile ale minţii, care se mişcă între invarianţa formală *şi* experienţa deschisă, între convenţional şi empiric. În acest context situez: arhetipal categoria, conceptul, faptul, ipoteza, interpretarea, judecata, experimentul, raţionament simbolul, intuiţia, sensul, subiectul, obiectul în lumea lucrurilor, care văd sau în închipuie, a formelor plastice sau logice.

Dacă criticismul kantian îi contestă metafizicii caracterul de ştiinţă, mistici, consideră ilegitim explorările ei în sfera lucrurilor în sine. «Omul cercetează limitant condiţionatadică sfera căutării are limitele criticismului kantian şi ale bunului sirafr Thomas Reid). «Necondiţionatul în cele două forme ale sale, a Absolutuluiadicf ceea ce este perfect, deplin şi infinituluiadică ceva ce nu se poate desăvârşi – aceea

necondiţionat este pentru noi inimaginabil şi incomprehensibil, este obiect al credinţe» William Hamilton, 17881856, *Lectures on Metaphysics and Logic,* 1859; cât, de H. Schmidt). Completitudinea şi incompletitudinea aparţin credinţeimisticii*m* metafizicii şi logicii, adică ştiinţa este permanent limitată. Venirea Mântuitorului nerevelat Absolutul, eternitatea, punând capăt neliniştii produse de perspectiva infinitului şi de ideea morţii absolute. Jocul existenţei şi al neantului continuu la sofişti, sceptici panteişti şi material işti. Pe unii dintre ei îi bucura existenţa lor absurdă, pe anirpalizanţii stupizi şi înfumuraţi.

Etnicul şi umanul

Nu interesează etnogeneza, conceptul poporului şi devenirea lui, ci realitatea etnicului oglindită în: limbă, obiceiuri, interese biopolitice, spaţiu vital şi poziţia în comunitatea popoarelor. În fond, un popor este, a atins sau nu nivelul conştiinţa naţionale, adică «aşa-zisa opinie publi că, de obicei «stupidă», dacă exprimă concepţii etnocratică, nu haosul democratic. Eficienţa artei guvernării la un popor se cheaai etnocraţie, democraţia fiind o mască.

Specia om? Vid sufocant, dacă guvernanţii n-o folosesc cu dibăcie. Stocul à; prejudecăţi legate de om, aşa-zisele «drepturi ale omului», nu trebuie să înlătieş realitatea neamului, stăpân al spaţiului naţional, plăsmuitor socio-statal, păstrător îl vieţii sale spirituale şi materiale şi desăvârşitor inspirat al culturii specifice, apărător 4 spaţiului naţional şi al intereselor sale vitale. Sombart nu are un concept clar definită poporului. Cerţi sunt termenii: specie umană, neam, înainte de orice operă umană, potenţialposibilitateparte a întregii umanităţi şi totuşi, în afară de neam nu este «mic, nicio operă umană posibilă. Termenul popor nu acoperă ceva real. «Această «prezentare a poporului, ca un întreg format din izvor, colectiv uman, bază, materie frimă, posibilitate, substanţă, organizaţie umană, principiu spiritual, este aşa de imtomatică, deplin de nedeterminată, neclară, imprecisă,

că noi o putem considera ca «dee» sau esenţă» *Vom Menschen).*

Nu ştiu cum a putut Sombart să ajungă la ideea de popor din mozaicul domeni de mai sus, fiindcă «ideea» prin natura ei este simplă, intuită după unii, inspirată cred eu. Dar Sombart face ştiinţă «pozitivă» şi caută conceptul de popor indus 4 in fapte, nu ideea de popor. Astfel, se adresează statisticilor care delimitează prin hărţi şi număr popoarele. Pe mine, „statistica demografică mă interesează etnic şi etnocratic, iar geografia politic şi militarlupta pentru spaţiu vital.

Reţin însă ideea naţională, fiindcă prin ea se determină rostul nostru în lume. Lucian Blaga spune că poetul Coşbuc reprezintă poporul, iar Eminescu ideea platonică a poporului român. Esenţa creştină ne îndreptăţeşte să-l gândim atemporal. Monseniorul Schubert, asistând într-o duminică la serviciu religios într-una din bisericile noastre, a citit în atitudinea şi feţele credincioşilor expresia celui mai, profund creştinism european; iar prietenul meu Radu Dragnea, ostil spâţializării blagiene a culturii, îmi spunea că trăsătura sufletului românesc este cultul purităţii neostentative, la care eu am adăugat: noua pudoare nu mai slujeşte unei zeiţe, ci este poporul român, în primul rând, este, adică există atemporal, devenirea fiind aparentă. Este un popor creştin, latin prin rasă, limbă, obiceiuri şi putere constructivă socio-statalâinstituţională. Conservator.

Românii ştiu, prin vocaţie, că «guvernanţii generoşi fără măsură sunt primejdioşi şi că omul sărac este al doilea drac». Suntem singurul popor conservator din acest spaţiu şi «autentic european» cum a spus Eminescu. De aceea nu putem fi reacţionari, conservatorismul trăind în ordinea naturală a lui Dumnezeu, considerând devenirea aparentă un adaus înşelător la desfăşurarea reală din primordii.

Cei inspiraţi consideră munca o necesitate, nu o plăcere, exprimată de Cuvântul slav trudă. Răbdarea poporului român, adică aşteptarea momentului potrivit pentru lovirea duşmanului, a fost fals interpretată,

considerată de Michelet ca «resemnare» mioritică. Există variante ale luptei. Mistica morţii, ca nuntă, este elevaţie mistică. A lovi unde, când şi cum trebuie, constituie arta guvernării lui. De aceea este invincibil. Are o conştiinţă geopolitică strălucită.

Un popor adevărat european, în acest spaţiu, spune Eminescu, având conştiinţa principiilor, mijloacelor şi scopurilor. Aparent modest, în fond aristocratic. Ca la toate «neamurile mari», sunt şi-n mijlocul lui bârfitori, acuzându-l că este laş, ignorând firea, istoria lui şi situaţia lui geopolitică, admiră prosteşte răscoala poloneză. În două războaie mondiale, poporul român a avut rol mai mare decât Polonia. Dar Polonia are merite de prim ordin în tabăra demoplutomasoneriei; a făcut mari jertfe provocându-l pe Hitler care trebuia lichidat, în timp ce noi suntem singuri şi înconjuraţi de duşmani. I-am lovit rând pe rând pe bolşevici şi pe hitlerişti şi n-am pierdut suveranitatea. Acest stil nu spune nimic? Nu ne-a putut înşela nimeni şi sper să nu fim înşelaţi niciodată. Individ, neam şi neamuri înăuntrul speciei, care sunt, devin şi se luptă. De ce? Pentru noi sunt ascunse căile providenţei.

Omul, lumea şi sistemul

Omul este muritor sau nemuritor? Se poate autocunoaşte şi autodesăvârşi sas nu? Lumea este creată sau necreată? Este finită în timp şi în spaţiu sau infinită? Lumea este cognoscibilă şi poate fi stăpânită prin cunoaştere sau nu? Heraclit a afirmat ci «naturii îi place să se ascundă». Această formulă a naturiimister, şi deci stăpână, a fost; folosită de Heidegger şi întărită cu figura de stil a lui Hölderlin, care «vede apa, dar nu izvorul».

Perechile de mai sus şi poziţia heraclitică privesc omul autonom, permanert limitat în timp şi-n spaţiu, în experienţa deschisă, fenomenele desfăşurându-se în tinaş şi-n spaţiu, cognoscibile înăuntrul acestei experienţe. Totuşi imanentistul cart confundă infinitul cu absolutul este înclinat să creadă în posibilitatea autocunoaşteri lumii. În acest context consemnez o ciudăţenie a credinciosului Pascal: «Omul, fiinţi, mărginită situată între

infinit şi neant – la mijloc – însuşi o parte a universului, nu poate cuprinde – înţelege – legătura insolubilă a tuturor lucrurilor întregului, universul; cunoaşterea este o cunoaştere a infinitului de omul mărginit, infinitul putând fi crezut ţ simţit, nu cunoscut» (cât de H. Schmidt). Meditaţie contradictorie şi în fond nereligioasă. În primul rând omul, în viziunea creaţionistă nu este parte din univers, nefiind creat de el «ci încoronare a creaţiei, făcută după chipul şi asemănarea \m Dumnezeu», instalat stăpân şi deci nu poate fi situat între infinit şi neant. Credinciosel creştin trăieşte Absolutul, care-l scuteşte de neliniştile produse de perspectiv» infinitului şi a morţii absolute – neantului. În sfârşit, universul nu constituie obiectivi credinţei, ci al ştiinţei, fiind cognoscibil. Sfera credinţei începe dincolo de marginile lumii sensibile; este lumea care nu se vede, împărăţia lui Hristos, afirmată de El, «la ispita de pe munte». Căutarea adevărului, binelui şi frumosului aici, este demonici istoricinevitabili în om şi-n lume neexistând adevăr, bine şi frumos, omul autonoa fiind un ghem de întrebări, prada tuturor ispitelor. Şi omul creştin o poate cuprind având conştiinţa că nu conţine niciun mister şi că este faţă aparentă şi imperfectă a realului.

Ce este un sistem? Omul autonom nu poate depăşi tensiunea polară subiect-obiect şi, deci, nu poate s-o înlăture intuitiv cum s-a încercat. Aşadar, semn-lucru sau ansamblu coerent de semne – sistemul, fie logic-formal – fie material, concret na reprezintă o unitate reală ca idee platonică, ci coerenţă logică şi aproximaţie utiü, dorninând punctul de vedere formal şi cunoaşterea unor relaţii relativ utile în» elementele alcătuitoare ale sistemului concret-explorat. Toate sistemele mişcare ininc observaţie şi raţionament sunt condiţionate de tensiunea polară subiect-obiect, dr eficienţă. Paralelismul între sisteme şi lucruri este indefinit, chiar cele axiomatic omul autonom neputându-se muta, intuitiv sau parţial, cu lumea sensibilă în lumea cerii a dogmelor, el se poate întreba, cum s-a întrebat Kant, dacă natura poate fi cunoscuÄ exshaustiv.

«Poate s-o cunoască, dar la capătul căutării nu va poseda niciun adevăr. Indemonstrabilitatea axiomelor este interpretată ca certitudine gnoseologică, iar Pascal, recunoscând valabilitatea lor, le consideră limite ale capacităţii umane, ca slăbiciune raţiunii» (cât, de H. Schmidt). O certitudine mistică: nu există unităţi imanente, acestea fiind esenţe simple, ca ideile lui Platon sau ca monadele lui Leibniz. Şi Simând cercetător, afirmă că unitatea noţională este o includere a ideii platonice în concept. Nu «sie o includere propriu-zisă, ci o oglindire imperfectă a ideii platonice în concept, <facă privim mistic, de Sus în jos, de la Divinitate la om actele cunoaşterii.

Dimensiunea istoricităţii stăpâneşte actele gnoseologice şi axiologice ale «nului. Nu există, în sens platonic leibnizian, unităţi, idei istorice – ci forme istorice cu conţinut variabil – invariantele formale, magice sau mistice – sau forme care apar şi Jispar. Supraistoricul este punctarea sacră a timpului şi spaţiului – nu este rezultatul xndinţei gnoseologice şi axiologice a omului căutător, cum credea Rickert. Placticitatea şi istoricitatea relativizează tot. Un mijloc nesfârşit între logic şi empiric, timpul şi nevoile ştergând mistica primordiilor şi a finalităţii ultime.

Încerc să determin filosofic inexplicativ – termenii: sistem, unitate, limită, istorism, logic şi ontic.

Sistem: ansamblu de elenicnte, materiale sau nu, care depind reciproc unele de altele, formând un întreg organizat: sistemul solar, sistemul nervos… în mod special, «samblul de idei ştiinţifice sau filosofice logic solidare, dar în măsura în care sunt considerate în numărul lor, mai degrabă decât prin adevărul lor; ex. «sistemul cartezian» (n.n.) André Lalande).

Unitate: «Claritatea a ceea ce este unul. Unitatea este corelativă multiplicităţii îi nu se concepe decât în opoziţie cu ea; astfel, eul este în opoziţie cu mulţimea afecţiunilor sale. Unitatea nu este unicitatea, care este negaţia multiplului. Unitatea nu este nici simplul, calitate a indivizibilului. Unitatea, într-un alt sens, este elementul

aumărului» Goblot).

Limita: «Se cheamă limită în matematică o mărime finită de care o mărime wiabilă se apropie indefinit, fără s-o poată vreodată depăşi. La infinit, variabilitatea se confundă cu limita. Mutată la obiecte matematice, idealul este o limită, certitudinea absolută este o limită. Prin limita cunoaşterii se înţelege distincţia dintre cognoscibil şi incognoscibil» Goblot).

Istorismul: «Tendinţa filosofică şi ştiinţifică, fixată la începutul sec. XX în interpretarea doctrinelor şi judecarea faptelor, nu după valoarea lor intrinsecă, ci deplasându-le în mediul lor istoric. Cutare doctrină, care luată în ea însăşi e falsă, cutare act care, considerat în mod absolut este condamnabil, apar în mod istoric ca momente necesare, faze ale evoluţiei imposibil de suprimat» Goblot). În concepţia dialectic profană a istoriei, justul şi injustul, existenţa şi nonexistenţă sunt termeni corelativi, ca virtutea şi viciul şi binele şi răul, adevărul şi eroarea, finitul şi infinitul, viaţa şi moartea. Tabloul absurd de perechi contrare formând unităţi dialectice. Credinciosul creştin opune timpului, eternitatea infinitului Absolut şi morţii, nemurirea. Medialectic. Legea necontradicţiei aristotelice. Anistorism opus anomiei dialectice.

Logic şi ontic. La nivel logic niciun adevăr. Justul este formal, spiritul logic, mişcându-se între coerenţa comodă şi utilitate: «Logica formală este teoria coerenţei» Stuart Mill, cât, de Goblot). «Portroyal defineşte logica ca artă a gândirii. Dar ea este mai ales ştiinţa legilor gândirii, având ca scop distincţia adevărului şi falsului sau ştiinţa condiţiilor adevărului *(s.n.),* de unde se poate trage un ansamblu de reguli pentru a dirija spiritul în cercetările sale» Goblot).

Cele trei logici kantiene: «Logica generală pură sau elementară, care studiază legile gândirii în general, indiferent de obiectele asupra cărora se aplică (logica transcendentală); logica specială, sau logicile speciale ale diferitelor ştiinţe, ca propedeutică metodologică a fiecăreia; şi logica generală aplicată, care studiază

circumstanţele psihologice ale cunoaşterii, influenţele simţurilor imaginaţiei, amintirii, obişnuinţei, înclinaţiilor şi a tuturor cauzelor care pot altera judecata noastră şi raţionamentul nostru» (cât, de Goblot).

Aceste distincţii kantiene şi înlăturarea logico-formală a psihologicului a aceeaşi valoare gnoseologică, egală cu formularea logicii lui Goblot. Logicul este caiet spre util şi comod, nu spre adevăr. Şi apoi, sterilizarea instinctelor şi a efectelor este inutilă, falsitatea fiind evidentă prin inadecvarea la obiect a actului cognitiv. Mânia religioasă, fiind legitimă, nu alterează judecata, la Joseph de Maâstre, iar iubirea paulinică este calea spre adevăr anunţată demântultorul nostru la Cina cea de taină. Construcţiile logice ale omului autonom se deosebesc de dorinţe prin precizie, utilitate, comoditate mintală şi mai ales prin conştiinţa teoretică a limitelor. Onticul, existenţialul în sens hiletic, este corelativ cu logicul şi opus lui» cum am văzut la relaţia dintre concept, ca unitate logică şi multiplul lucrurilor reprezentate. Istoric, până azi, logicul, generalitatea, n-a coincis şi nu coincide cu totalitatea. L-au confundat la Heraclit, numit de logicianul Aristotel, obscurul, din această cauză. Relaţia dintre ideea platonică şi lucrurile desprinse din ea este da la natura lucrurilor – perfecţiune – la lucrul sensibil – fenomen. Nicio corelaţie sau includere în concept n-au obiect Determinarea părţii sau părţilor prin întregul care le premerge, această ipoteză metafizică totalitară, acest integralism aristotelic nu poate fi infirmat de spiritul istoric şi analitic modem.

Încercarea logico-dialectică de a rezolva problema relaţiei dintre unu şi multiplu, în dialogul despre unitate, ca idee platonică, şi multiplicitatea, când inclusă îs mulţimea lucrurilor reprezentate, când separată, când condiţionând existenţa lor, când nu, în dialogul lui Platon, *Parmenide*; se termina aporetic, relaţia dintre ideea platonică, ca unitate esenţială şi lucrurile sensibile din sfera ei fiind de natură mistică, nu logici. Relaţia dintre idee, realul transcendent şi aparenţă trebuind să fie văzut

de sus în jos, de la perfect la imperfect. Ideile platonice se primesc, nu se descoperă, nici intuitiv, nici raţional. Nu Există explicaţie logică în sensul «raţiunii suficiente, a împătritei rădăcini a acesteia: cauza existenţei, a fenomenului, cunoaşterii sau finalităţii» Schopenhauer). Cauzalitatea naturală poate fi înlăturată matematic-prohabilist modern (în ştiină» modernă a lumii, în fizică a dispărut) sau determinismul natural poate fi înlăturat de scepticul *re g re's s us ad infinitum* sau de autonomia raţională a modelelor. Evident logica pură este un «schematism» Kant); însă, oricât de coerentă în ea însăşi, ea cu conţine niciun adevăr, Kant legând-o, prin intuiţie, de empiric. Pentru scolastici, ideea de Dumnezeu este dovada existenţei lui, aşa cum idejpa perfecţiunii atestă existenţa Lui la Descartes. Omul kantian este stăpânit de ficţiuni oitile, când acestea sunt confirmate de experienţă. Ce sunt sistemele? Scheme logice, coerente, simplificatoare, orientatoarţ utile, comode sau false, nu sunt unităţi reale, fiind paralele cu aparenţa.

«Sistemele formale sunt incomplete» Gödel). Sistemele filosofice, ştiinţifice, morale, sociale, politice, economice şi estetice nu conţin niciun adevăr, iar istoria lor ne arată limitele omului autonom, care nu poate depăşi punctul de vedere, cum n-a poate sări peste umbra sa. Este deosebirea între sfera dogmelor revelate şi a normelor căutate, între «calea Domnului şi calea omului» Bossuet). Platon, gândind arhetipk» primind mesajul transcendent al modelelor perfecte, obiecte ale ştiinţelor reale, opusă ştiinţei utile a «lucrurilor trecătoare şi imperfecte», a ocolit sistemul, a practice dialogul trezitor al adevărului supranatural, stil al omului primitor şi imitator *şi*, întâlnind misterul, a practicat, la nivel logic, aporetica, mod de abordare a «cognoscibilului; totuşi absenţa soluţiilor n-a împiedicat acest exerciţiu spiritual ezitor al limitelor recomandat de Parmenide.

Gândind în stil socratic-Ieibnizian, vocaţional-aprioric, forţa «combinatorie» pură a spiritului şi înţelegerea realiilor, a lucrurilor simple vin din

Transcendenţă, nu din om şi din natură. Căutarea şi gândirea sistematică sunt forme ale seducţiei demonice, produse de: curiozitate, nevoie, dorinţă, utilitate, plăcere, falsă conştiinţă a datoriei, înclinări naturale, şi orgoliul demiurgie al puterilor autonome, prometeism ömislit de puterea închipuirii şi înecat mai mult decât se poate. Lumea aceasta, «ticameră a celei de dincolo, este cognoscibilă, dar perfecţiunea se realizează prin har, su prin căutare.

Interpretarea

Înainte de a defini acest termenexpresie a relaţiei dintre subiect şi obiect, dintre semn şi lucrusau ideeeste necesară fixarea poziţiei omului în cosmos şi în relaţii cu: Divinitatea, cu natura, cu semenii şi cu sine însuşi. Aceste relaţii sunt: leocentrice, cosmocentrice, sociocentrice şi antropocentrice. Omul poate contempla obiecte concrete, abstracte, culturale sau naturale. Când vorbeşte de obiecte reale ale cunoaşterii autonome dilată ilegitim câmpul capacităţii sale spirituale, în triunghiul Dumnezeu, om şi natură interpretarea – citarea nemijlocită (intuitivă) sau mijlocită (metodic-carteziană) a lucrurilor şi semnelor n-are sens, în această poziţie omul cunoscându-se şi cunoscând natura lucrurilor prin revelaţia explicativă. Evit aici, unde încerc să determin relaţia dintre autonomie şi heteronomie, termenul inspiraţie, care este ambiguu. Astfel actul gnoseologic interpretativ se petrece între doi factori existenţiali: subiect şi obiect, rezultatul fiind inexplicativ, constatator, util, comod, gratuit sau eronat, prezentat în limbaj simbolic sau comun. Semnificaţia are acelaşi caracter. Definiţiile nu sunt mai aproape de adevăr decât descripţiile.

Ce obiecte întâlneşte subiectul căutător? Eul propriu, mişcat de nevoi, dorinţe, curiozitate, aspiraţie, setea de stăpânire, boală, chin, neliniştea morţii, obligaţia profesională, concentrate în concreteţea şi aspiraţiile ei, natură, fapte, idei, sisteme, stiluri, metode, discipline şi «vedenii» *Faust).* Spiritul căutător se mişcă între problemă şi soluţie, între limbaj şi lucruri, între magic şi raţional,

între concretul opac şi scop. Realul intangibil fiind adeseori coborât la nivel de scop. Ce procese se petrec între logic şi empiric? Incitaţii, percepţii, reprezentări, constatări, descripţii, generalizări, aproximaţii, absolutizări, relativizări, semnificaţii, definiţii, totul desfăşurându-se între observaţie şi raţionament – psihologism necesar, opus parenezării sau goalei reducţii fenomenologice.

Perechea adevăr-eroare este, în concepţia materialist-dialectică şi materialististorică, o unitate dialectică iluzorie, devenirea neputând trezi conştiinţa adevărului. Formularea dialectică a principiului contradicţie, această diacronie gnoseologică cu rădăcini hegeliene nu realizează ideea de adevăr; joc istoric interminabil între eu şi lume, între semn şi lucru, nelegic; omul înghiţit de timp şi spaţiu, moare fără să fi trăit sentimentul plenitudinar al vieţii. Întregurile şi părţile, când se determină reciproc, când sunt separate, când sunt definite, când sunt descrise, constatările stând sub semnul indeterminării, deosebirea de determinare naturală constând din utilitate şi comoditaie mintală. Indeterminismul şi determinismul sunt deopotrivă determinate de adevăr; şut acest raport, echipolenţă gnoseologică. Constatările, contrastele, contradicţiile – paradoxele, total sofismele – fiind inexplicative, nu depăşesc utilul, comodul ţâ plăcutul. Gratuitatea este artistică în esenţă, în ştiinţă atestând mersul spiritual în gol. Omul istoric este permanent rătăcitor, simbolizat de Ahasvérus, «omul ros de îndoiab înăuntrul acestei lumi», în viziunea lui Quinet, din captivitatea căreia nu poate ieţs Singur; dublă captivitate: a eului şi a lumii. În acest context, heteronomia religioasă se arată ca singura formulare reală a libertăţii: «Robeşte-mă Doamne, ca să mă simt libera *Imitatio Christi).*

O formulare concisă a interpretării: «Operaţiunea prin care spiritul trece de k semn la lucrul semnificat sau la ideea semnificativă» Goblot). Bineînţeles spiritul în este, gol: «ereditatea, înclinarea naturală, superstiţia,

prejudecata, obiceiul, experienţa dorinţa, orgoliul, pofta de putere, curiozitatea, aspiraţia, toată încărcătura bioistorică să culturală care alimentează neliniştile existenţei în vederea înlăturării şi amânării morţii se interpune între observaţie şi raţionament. Ideea platonică depăşeşte tensiunea polară şi paralelismul semh-liicru, obiectivitatea ei Situând-o deasupra oricărui sistea relaţional, dacă o gândim mistic, nu prepredicativ-fenomenologic – fiindcă intuita presupus pură – sau intelectuală – e prea omeneas că, şi nu poate atinge absoluţii Iluziile filosofice şi ştiinţifice nu pot înlătura certitudinile credinţei.

Niciun adevăr la nivelul căutării sensului vieţii şi lumii, practicată de om sau grujj>, mântuirea subiectivă sau obiectivă nu poate avea loc în lumea semnelor ţi lucrurilor, fiindcă omul, comunitatea şi natura sunt reflectări imperfecte ak transcendenţei, gândind platonic sau creştin. Când omul vrea să descifreze mistere, esse infantil sau coboară misticul la nivelul raţional sau magic. Evidentul şi axiomaticul ix & revelează niciun adevăr, fiind două limite ale capacităţii spirituale a omului. Acesta oi poate depăşi senzorialul şi raţionalul decât dogmatic, adică prin revelaţie. Mere» opoziţia între har şi căutare. Există o inegalitate vocaţională care, uneori, apare sub forriia hazardului, contingenţei.

Dumnezeulumină în toate, destinulântuneric fiind situarea «spiritului ura» mărginit» în vastul câmp al iraţionalului. Este spiritul uman căutător, care se mişcă între început şi sfârşit, între necesitate şi întâmplare, rozând marele întreg şi viaţa la etage, adică aproximând lumea de aici şi ignorând-o pe cealaltă. Jocul între autonomie şi hbteronomie socială sau naturală nu duce la adevăr, bine şi frumos, ca idei platonice. În concluzie, interpretarea este modul uman de înţelegere a vieţii şi lumii. Explicaţia estes stăpânită de «principiul leibnizian al raţiunii suficiente»

Creaţie şi imitaţie

«Dumnezeu poate fi conceput ca identic cu lumea (panteism), sau ca deosebi de lume. Dacă este deosebit de

ea, El exercită puterea sa, fie în cursul evenimentelor lumii (providenţă), fie ca originile ei, orânduind şi formând ca un artist (demiurg) e materie preexistentă, fie creând lumea, adică dându-i fiinţă. Creaţionismul consistă deci în a spune că Dumnezeu este nu numai autorul ordinii lucrurilor, adică a formei lor, a şi al materiei lor. Printr-un act al atotputerniciei sale a existat ceea ce nu era în nici în fel. Se zice deseori creaţie *exnikilo»* Goblot). «Principiul creaţiei continue, confunda cu desăvârşirea şi susţinerea lumii», al lui Descartes (cât, de Goblot), este incompatibil ai creaţia unică, cu căderea în păcat şi cu viziunea escatologică, «Demiurgos, lucrător». Demiurgul, în concepţia lui Platon este zeu, artistul suprem făcând lumea, ntroducând ordinea, determinarea şi binele într-o materie indeterminată şi trecătoare. «Demiurgul nu este creator, fiindcă el nu face lumea *ex nihilo*, nu creează materia» (cât, le Goblot). Nu este creator în sens creştin, acestui zeu premergându-i materia informă, «haosul», or lumea nu mai este eleat-iluzorie, sau ca maya indică, fiindcă reflectă imperfect ideile, modul divin al gândirii, existând prin participare la idei. Sofistul se îneacă în această lume, copie a celei perfecte, sofistul util sugerându-i distincţia între cu, care este creator, şi om, care este imitator. Cele două lumi simt, cum susţin Chauvet şi Saisset.

1. «La început era cutântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era oivântul»

2. Acesta era întru început la Dumnezeu.

3. «Toate printr-însul s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut» *Sfânta Evanghelie*, cea de la Ioan). Creaţia *ex nihilo* este singura definiţie reală a creaţiei. În acest context nu se mai poate vorbi despre creaţie în termenii substanţialişti: *natura naturans* şi *natura naturata* – substanţă şi moduri – Spinoza) nici naturalistevoluţionist Haekel) – şi nici de creatori, de aceşti sofişti utili, mişcându-se predeterminaţi în aparenţa pe care o manevrează util sau plăcut, închipuindu-se creatori. Îi înşală funcţiile logice ale semnelor, aşezările

umaneinstituţiiledeosebite de cirezi, construcţiile deosebite de bârloguri şi artele şi tehnicile existenţei paralele cu» atura, de care când se apropie, când se depărtează. Creaţia distinge Divinitatea de om, omul fiind imitator şi plăsmuitor de lucruri utile, plăcute, comode sau eronate.

Formă şi conţinut

Relaţia dintre formă şi conţinut, privită mistic, cuprinde tot ce intră în triunghiul: Dumnezeu, natură şi om. La scară umană, provoacă discuţii interminabilestil megaricsituat sofistic între termenii: etern şi trecător, subiect şi obiect, semn şi lucru, imagine şi simbol, logic şi empiric, întreg şi parte, concret şi abstract, general şi individual, esenţă şi fenomen, structură şi inform, static şi dinamic, invarianţă şi schimbare, substanţă şi mod, sincronic şi diacronic, unitate şi multiplicitate, materialitate şi imaterialitate, imanenţă şi transcendenţă, sens şi nonsens, valoare şi nonvaloare, axiomatic şi problematic, scop şi ideal, viaţă şi moarte, aici şi dincolo, luând perechile cele mai importante, plăcerile şi succesele cele mai trecătoare, înecându-se în nelinişte, în chin şi-n jocul vieţii şi-al morţii. Dar totul în lumea formelor, în jocul dintre limbaj şi lucruri, rămâne la acest nivel, învăluit în mister, fiindcă termenii: finit şi infinit, absolut şi relativ, timp şi eternitate, materialitate şi imaterialitate, purul şi impurul, sensul şi nonsensul, aici şi dincolo, viaţa şi moartea, nemurirea şi neantul, n-au soluţii raţionale, Situând omul «aporetic în vastul spaţiu al iraţionalului» N. Hartmann).

Este imposibil un voiaj real în lumea formelor, cum a încercat tânărul estetician A. Pleşu, care conchide uman prin forma naturii iluzorii. Eleatism estetic. Plăsmuirile omului şi naturii nu exprimă realul, misterul purului material, întâlnit în istorie, nativ şi mitic sau teandric-mistic.

Nu se poate vorbi de legi ale spiritului sau materiei; natura legităţilor fiind transcendentă, constituie obiectul misticii. Dacă acceptăm aceste formulări: «Adevărul este

ceea ce se vede» Sf. Augustin) şi *«Esse est percipi»* Berkeley), este posibil un voiaj în lumea formelor. Dar dacă: «Ca unora care n-avem în vedere cele ce se văd, dar cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt vremelnice, pe cândeele ce nu se văd sunt veşnice» Sf. Ap. Pavel, *Ep. Îl către Corinteni),* atunci voiajul în lumea formelor es» un exerciţiu spiritual cel mai util sau comod, dar neconcludent, fiindcă această cak umană nu seamănă cu «iluminarea de pe drumul Damasculul» Sf. Ap. Pavel). Trebuk să spun că purul la scară umană este simbolic, un joc între imagine şi semn, misterios ca sfinţenia şi păcatul, materialitatea vieţii şi lumii, ca nivelurile şi schimbările lor. La această scară purul material etern nu poate fi înţeles.

Omul este captiv al jocului între eleatism şi heraclitism, între semn şi lucru, între ordinea aparentă şi lumea precuantică – de Broglie – asemănătoare cu informul brahman. Formele lucrurilor în spaţiu derivă, la Aristotel, «dintr-o formă puri imaterială, activă, care determină materia posibilă, indeterminată şi pasivă, pria mişcare, în termenii: potenţă şi act, mişcare eternă, transformatoare» deşi are «im început, *primum moyens».* «Forma activă a Nemişcatului mişcător, Divinitatea în Aristotel pune ordine în materia indeterminată» (cât, de H. Schmidt). *Eidos-ul* platonic este, de data aceasta, hipostaziat şi autonomizat logic, degradat de la mistica ideea platonice, acest mod divin al gândirii, Divinitatea nefiind idee sau formă pură.

Jocul între logic şi hiletic absolutizat al lui Aristotel a motivat procesul de asebie şi condamnarea lui, de care Platon, misticul, deşi filosof, a scăpat prin adânca înţelegere a celor două lumi ierarhizate, a celei de dincolo, câmp al ştiinţei ideilor û realităţii – şi cea de aici – a aparenţei – câmp al explorărilor utile. Şi forma a fost falsificată de Bacon: «A fost considerată ca bază teoretică a ştiinţelor naturii, mutând-o în gândirea umană. Cuvântul s-a restrâns cu timpul la figura unui corp. Doctrina formei, ca bază a teoriei naturii, a lui Bacon, a căzut în

desuetudine» Lalande).

Filosofii şi oamenii de ştiinţă imanentişti, în climatul spiritual analitic modera, în jocul dintre limbaj şi lucruri, se opresc formal la axiomă sau la comoditatea paradoxelor, iar concret la absurd şi la limitele experienţei. Om şi natură? Perspectivi biocosmică sau estetică. «*Forma dat esse rei;* principiu scolastic» Lalande).

Sursa aristotelică

Cuvintele: forma şi specia, ambele corespund *ei dos*-ului lui Aristotel. Se poa» spune că, până la urmă, s-a ajuns la o divizare/a sensului *ei dos*-ului, între aceş» termeni, forma reprezentând *ei dos* în sens de caracter comun şi specia reprezentini ei dos-ul în sens de specie sau de clasă constitutivă prin posesiunea acestui caracter comun. Totuşi această diviziune nu se stabileşte decât treptat. Cicero ne spune *Topict* II) că «forma are genitivul şi dativul plural, care îi lipsesc speciei şi prin urmare; trebuie s-o preferăm termenulul *species,* pentru a traduce *ei dos*, pentru că termend forma este perfect declinabil» *Despre formă, Istorie*, cât, de Lalande).

Formele logice şi conţinutul lor, figurile logice şi conţinutul lor, invarianţele, schimbările, tensiunea polară subiect-obiect, senzorialitate tranzitorie şi imperfecţi, simbolica paralelă cu lucrurile şi operantă, omul oglindindu-se şi oglindind, aspirină, eşuând tot mersul său istoric în lumea formelor şi continuitatea, poziţia lui de captr cosmic şi ieşirea lui religioasă din această captivitate şi din jocul vieţii şi al morţii, toate aceste sunt mistere.

Problema priorităţii formei sau a conţinutului trebuie gândită la scară umană iporetică. Corelaţia dintre formă şi conţinut este un mister, iar speculaţiile filosofice şi căutările ştiinţifice sunt aporetice sau relativ utile. Omul singur nu poate depăşi parapsihologia, încercarea magică de a explora în necunoscut. La acest nivel, *ignoramus*. Lăsând deoparte ipostazierea formei şi puterea ei autonomă, la Aristotel menţionăm constanta ei şi conţinuturile ei variabile, care apar şi dispar. De ce şi în ce scop? Fără revelaţie nu ştim. Ce ştie omul despre sensul

uman şi despre sensul divin al existenţei? Nimic. În lumea misterelor, singura poziţie cuviincioasă este «*docta ignorantia*» a lui Nicolaus Cusanus. Aceste conştiinţe ale limitelor cunoaşterii, prin constatarea misterelor, ne atest & prezenţa celor două lumi. Omul poate cunoaşte prin revelaţie şi încearcă permanent să cunoască prin căutare.

Termenii: mit, idee, categorie, concept, observaţie, experiment, presupunere, intuiţie, judecată, raţionament – descripţie, predicaţie, sens intenţional – formă, conţinut, structură, configuraţie, invarianţe, schimbare – evoluţie, progres, involuţie – sincronie, diacronie, desfăşurare din primordii, real, aparent, posibil, probabil, imposibil, reversibil, ireversibil, axiomă, postulat, lege, normă, lume, subiect, obiect, semn, lucru ideal, scop, ficţiune – utilă, plăcută, etico-religioasă Veihinger) – convenţie comodă Poincaré), christică – arta disputei – contradicţia aristotelică sau dialectică, identitatea, finitul, infinitul, transfinitul, determinismul, indeterminismul, libertatea – autonomia – înlănţuirea – heteronomia – gratuitatea Wilde şi Gide), absurditatea – *choisisme* modern – virtutea, viciul – deşeul biosocial – valoarea, nonvaloarea, certitudinea, incertitudinea, ordinea, ierarhia, informul faptic, plăcerea, dezgustul, datoria, eroismul, puritatea – sfinţenia – viaţa, moartea, nemurirea, misterul trezitor, aici şi dincolo ş.a., limbaj cu sens dogmatic fără de triunghiul: Dumnezeu, om, natură şi cu sens istoric-critic, în afară de triunghi, unde absolutul este înlocuit cu relativul, dogma cu axioma, damnaţiunea cu sancţiunea sau lipsa sancţiunii, umanismul orgolios topindu-se în perspectiva infinitului spaţio-temporal şi al morţii absolute. Istoria este un amestec de sacru şi profan – *civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli* Sf. Augustin), «calea Domnului» – a mântuirii şi calea amăgitoare a omuluia utilului, plăcutului, comodului, aporetieului şi erorii Bossuet). «*Ignoramus et ignoramibus?*» Dubois – Reymond). Nu. Aici, în sfera misterelor, revelaţie, dincolo, contemplaţie – viziunea platonico-paulinică.

Când jocul realului şi aparenţei, al constanţei şi

devenirii este profan, omul rămâne mereu în anticamera cunoaşterii, în care Rickert a situat trăirea. Trăirea religioasă, ca actualitate pură, nu poate fi situată în această anticameră. Această trăire ne arată că ritmica cosmică, istoria, regularitatea şi infernul natural şi social nu revelează nimic. Sunt forme şi conţinuturi aleatorii, supuse jocului apariţiei şi dispariţiei, ca şi eul fictiv şi multiplicitatea stărilor sale variabile.

Inspiraţia şi căutarea

În fond, omul nu este niciodată singur. Nu fac socioistorism, nici naturalism, constat omul cu har şi pe cel rătăcitor. Fiindcă Dumnezeu întâlneşte dracul în istorie.

«Calea nesfârşită a omului» se oglindeşte în *civitas terrena sive diaboli* iar «cale» Domnului» în *civitas dei* Bossuet şi Sf. Augustin).

Desigur, întreg limbajul cuprinzând cosmogonia, cosmologia, biogonia, biologia, antropogonia, antropologia, psihogonia, psihologia, sociogonia, sociologia, artele, disciplinele, tehnicile existenţei, adică semnele cuprinzând ştiinţele, artele şi tehnicile existenţei paralele cu lucrurile sunt enigmatice. Doi termeni polari interesea A în acest context: inspiraţia şi căutarea, pe care-i constatăm ulei şi-i problematizăm. Şc vocaţia este opusă căutării, cum ne arată omul mediocru şi deşeurile biosociale opuse celui înzestrat. Aceşti termeni polari ne arată punctarea sacră şi profană a istoriei desfăşurările sisifice şi-ntâmplător utile ale omului căutător în timp şi-n spaţii rătăcirile, foloasele şi faptele necesare, când merge pe «calea Domnului». Singur nu poate citi rostul aici. El şi lumea rămân probleme în «anticamera cunoaşterii – Nietzsche simte inspiraţia ca un suflu divin aude, nu caută, nu decideeste captiv şi totuşi liber; «gândul luminează ca un fulger vaste spaţii şi timpuri. Nu se întreabă cine dă» *Ecce homo*, cât de H. Schmidt).

Şi totuşi, întrebările cine, de ce, când, unde, cum şi în ce scop sunt inevitabile, în lumea fenomenală şi-n cea reală există o «ştiinţă a problemelor, tratarea lor pentru ele însele, fără soluţii», aporetica lui N. Hartmann. Este

trezitoare a limitelor spiritului uman ca şi *«docta ignorantia»* a lui Nicolaus Cusanus, când omul se întreabă căutând în sfera necunoscutului. Şi pentru că inspiraţia are loc în triunghiul: Dumnezeu, om şi natură, o folosesc ca suflu divin. Revelaţia este prezenţa activă a divinităţii, iar inspiraţia o favoare a ei Th. Crişan*Inspiraţia biblica).*

Despre acordarea aleşilor prin natura lor chemată, având caracter dogmatic, dogma constituind definiţia libertăţii reale, aşa cum axioma slăbiciunii şi limitelor spiritului uman» Pascal), Dogmatismul se întâlneşte mistic ca şi ascepticismul la istorie. Bios, eros, ethos, logos, substanţă, mod, eu, lume, subiect, obiect, adevăr, bine, frumos, sacru, satanic, unt, rău, eroare, termeni fundamentali, mişcaţi predicativ sau intuitiv, sunt aparent orientatori, ficţiuni exterioare naturii lucrurilor, iar Dumnezeu în există dacă nu apare subiectului sceptic căutător, «să-l pipăie şi să-l încarce de miracole».

Natura nici unui obiect concret său, ideal nu poate fi cunoscută metodiccartezian sau intuiţiv-fenomenologic, esenţa şi sensul înecându-se în fluviul existenţial al formelor şi semnelor, lucrurile tăcând în repaus şi în mişcare, semnele nerevelândi, scormonirea rămânând la «coaja lor». De aceea, Socrate lega de zeu cunoaşterea înţelepciunii şi autocunoaşterea; voia să-l caute, ignorând faptul că nu poate fi căutau o poate veni rugat sau nerugat. Omul trăieşte iluzialegităţilor citite în aparenţă, iluzi primite, ca imperfecţiuni ale oglindirii umane, «cunoaşterea fiind nedeplină, aici toc» fiind văzut ca-n ghicitură, ca prin oglindă» Sf. Ap. Pavel). Când Newton a fost întreb cum a ajuns la descoperirea legii gravitaţiei universale a răspuns; «Am fost inspirat. De altfel, oglindirea umană a acestei legi nu revelează natura gravitaţiei, fiind o ipoteÄ cum s-a spus. Chiar el a spus că gravitaţia este Dumnezeu însuşi, după cât mi-amintesc

Din aceste trei moduri ale cunoaşterii: inspiraţia, intuiţia şi căutarea, inspirai» este mai aproape de adevăr. Natura lucrului rămâne ascunsă pentru omul întrebătac Kant presupune «lucrul în sine», incognoscibil, fiind

cognoscibilă manifestarea lat Fenomenalism deosebit de fenomenalismul pur al lui Goethe, concepţie adoptată de Nietzsche Charles Andler) sau lucrul în sine gândit aporetic ca problemă V Hartmann).

De ce se întreabă şi întreabă omul? După căderea în păcat, a devenit un ghem de întrebări, umplând astfel golul din jurul lui, creat de ispita demonică a puterii, «ormonind şi rătăcind, mişcat de această iluzie. Kant cere să se întrebe natura oarbă, (fa care el nu vrea să iasă. Întrebătorul observă că este mută, cum i-arată limbajul «revelator şi paralel cu ea, omul întrebându-se util gratuit, comod sau eronat, sau jrâmind şi reflectând imperfect lumea aparentă ori pe cea invizibilă. În fond, limbajul şi «Scacitatea lui sunt mistere gnoseologice şi praxiologice, deci nu ţin de natura jmditoare şi activă, ci de creator.

Kant se întreabă dacă natura poate fi cunoscută fără rest. Poate. Dar, existenţa Belor două lumi în care el n-a crezut, ne arată că omul cunoscând-o nu atinge Absolutâsalul şi deci, nu posedă adevărul transcendent în esenţă. Existenţa celor două lumi şi mesajul divin al Mântuitorului nearată că omul nu este, prin actul de creaţie, parte din nivers, ci peste univers. Jocul iluzoriu al omului întrebător, când reflectă eternomon apetenţa, înecându-se în natură, când orânduieşte aprioric lumea exterioară Kant), înior ând «natura convenţională a simbolicii sale» Poincaré). Omul autonom caută adevărul, binele şi frumosul la nivelul experienţei, unde nu sunt de găsit. Omul şi natura tac, chiar când se mişcă, legile care stăpânesc aceşti factori fiind exterioare lor. Dincolo is legi? Termenii: destin, întâmplare, hazard, necunoscut, iraţional, nelinişti produse de jocul între unitate şi unicitate, între formă şi inform, între libertate şi înlănţuire, între adevăr şi eroare, între bine şi rău, între frumos şi urât, între sacru şi satanic, între viaţă şi moarte, între absolut şi infinit. Idealismul şi materialismul sunt sistemele echipolente, deopotrivă nocive, derivând legile din factorii mai sus consemnaţi. Aceşti factoriomul ţi naturarelativizează totul, păstrând doar certitudinile constantelor formale.

Repet: întrebarea, această formă a ispitei primordiale, devenită problemă filosofică şi ştiinţifică, a făcut o spărtură în ordinea necesară primordială. Hybrisul grecesc priveşte raportul dintre zei, oameni şi cetăţi. Vina faţă de zei şi pedeapsa se mărgineşte la aceşti supuşi. Natura nu este implicată în aceste raporturi. Primii greci, pentru care oceanul este tatăl zeilor, devansează sub acest raport, cum remarcă Aristotel, teoriile lui Thales. Această idee simplă, care face să iasă toate fiinţele dintran principiu unic, nu se regăseşte în cosmogonia lui Hesiod, deja mai complicată şi mai savantă. Această cosmogonie este un sistem şi acest sistem se aşază pe o analiză a dementelor constitutive ale universului. Mai înainte a fost Haosul, apoi Geea cu pieptul larg, sprijinul etern şi inebranlabil al tuturor lucrurilor. Şi Eros, cel mai frumos dintre nemuritori, care pătrunde cu blânda sa moliciune şi zeii şi oamenii, care stăpâneşte inimile şi triumfă prin sfaturi înţelepte.

Haos, Geea, Eros: iată cele trei elemente primordiale, elemente care nu sunt concepute ca fiind totdeauna coexistente şi dintre care primul este anterior celorlalte două, care sunt supuse; prin urmare, la o lege a succesiunii, Haosul nu are aci semnificaţia care i se va atribui mai târziu; nu este materia în stare inertă şi confuză, potrivit etimologiei cuvântului şi interpretării lui Aristotel, spaţiul abisal, vidul P. Descharme, *Mythologie de la Grèce antique*). În acest amestec cosmogonic şi teogonic, natura rămâne neatânsă. Zeus se serveşte de fulgerele ei şi, uneori, o priveşte binevoitor, cum spune Descharme. În viziunea mitologică nu există un blestem al pământului, al Geei atotsusţinătoare.

Creaţionismul biblic a impus o altă formă de pedepsire a hybrisului uman, omul fiind încoronarea creaţiei, făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Forma pedepsirii este totală; priveşte specia şi pământul. Iar lui Adam i-a zis: «Pentru că ai ascultat de îndemnul femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să în mănânci, blestemat să fie pământul din pricina ta; cu

trudă să te hrăneşti din el în *tom:* zilele vieţii tale. Spini şi pălămidă să-ţi aducă şi să mănânci buruienile câmpului *(s. & l* întru sudoarea frunţii tale să mănânci pâine până te vei întoarce în pământ, căci din ei oii fost luat, căci pulbere eşti şi în pulbere te vei întoarce… Şi I-a gonit pe Adam, şi *Vm* aşezat la răsăritul grădinii Edenului. Apoi a pus heruvimi cu sabie de flacără ca st păzească drumul spre pomul vieţii» *Facerea).* Moartea a fost înfrântă de Mântuiioni nostru. Moarte după învierea Mântuitorului? «Rest de păcat originar» Sf. Ap. Pavek Este istoria până la Judecata de apoi sau mersul omului în timp şi-n spaţiu, stăpânit de chinul mărginirii şi neîmplinirii. Atunci, răsplata celor aleşi care vor trăi în lumi» veşnică, «într-o actualitate pură» Goethe). Unul parmenidic, încremenit, apareip înşelătoare, contopirea cu marele tot, neliniştea mărginirii, neîmplinirii şi întrebăriie fără răspuns n-au nicio semnificaţie în acest context. Ieşirea escatologică creştină *om* istorie, prefigurată de învierea Mântuitorului, înseamnă sfârşitul lui Cronos.

Cine se mişcă între cele două lumi şi crede în ierarhia lor şi-n continuai misterios al celei de dincolo, trăieşte libertatea, nemurirea şi mântuirea. Această viziu a fost şi este un har. Necredinciosul se întrebă la nesfârşit, soluţiile lut utile, raportate li adevăr, sunt egale cu lipsa soluţiilor. Aceste sofisme arătându-ne că «ştim neştiind». Aaa mai spus că mintea, această lumină naturală a omului, seamănă cu jocul cromatic A luminii fizice, oprindu-se la coaja lucrurilor, orientator, însă plăcut, comod, gratuit, ud sau eronat, un dar de la Dumnezeu, al omului păcătos, limitat rătăcitor şi muri» vehiculând justul numai prin revelaţie, iar utilul şi plăcutul prin inspiraţie. Întâmplaroi şi căutarea produc iluzia autonomiei creatoare.

Notă. Antropologii: Actele cunoaşterii umane sunt produse de revelaţie, inspiraţie, căutare şi întâmplare. Aşa apar. În triunghiul; Dumnezeu, natură şi om se poate vorbi autonomie spirituală, acest triunghi implicând heteronomia. Este necesitatea teocentrică i adevărului, binelui şi frumosului, adică istoria sacră opusă istoriei

profane. Rătăcirile istoria profane au rădăcini antropocentrice sau cosmocentrice, adică lumea plăsmuită sau lui în acceptată ca fiind necreată, această aparenţă venind de nicăieri într-un spaţiu imagin. Principiile metafizice privind raporturile omului cu: Divinitatea, cosmosul, comunitatea şi ca sine însuşi sunt ilegitime, fiind «prea umane», mai ales când metafizicul explorează în stea misterelor. El se deosebeşte de omul de ştiinţă doar prin întinderea explorărilor sale. Istoca profană ne arată că sediul adevărului, binelui şi frumosului, aici, este mistica. Ele însă, accaa trei, nu pot fi căutate metafizic sau ştiinţific, ci primite prin har. Cum am mai spus.

Termenii mistici; teocentrism, creaţie, căderea în păcat, dereglarea vieţii şi lucru redempţiunea, absolutul, realul, ca materialitate pură, anistorism, istoria ca rătăcire, cele dai lumi, moartea şi limitarea ca urmare a păcatului, revelaţia, inspiraţia, căutarea (înecul în aparenţă şi extrapolarea ilegitimă în transcendenţă), nemurirea, învierea, mântuinaj damnaţiunea, sau viziunea escatologică a vieţii şi lumii. Peste acest tablou: *credo ut itellism* Anselm de Canterbury, cât, de H. Schmidt). Toţi aceşti termeni situaţi în triunghiul: Dumneza, natură şi om, adică natura heteronomă a dogmei creştine ne arată sensul vieţii şi libertatea re ca forme supraistorice. Antropologia creştină are ca obiect omul real; toate celelalte arătându-aţ formele istorice ale omului aparent care vrea să se cunoască şi să cunoască, în jocul termenila corelativi: autonomie – heteronomie naturală, gnoseologie fondată pe cei doi factori: ora «natură. În schimbarea perpetuă, în perspectiva morţii şi infinitului. Omul număr, într-o sem desfârşită, fără sens sau stăpânită de legea entropiei… «Omul, animal raţional şi muritor» Sf. Augustin, cât, de Sombart). Câteva antropologii privind omul aparent:

— *Antropologia ca ştiinţă naturală* (raţionalitatea subordonată corpului şi ambianţei's Deionaturale);

— *Antropologia etnoistorică* (omul oglindit în isprăvile materiale şi spirituale ale seamului său, adică în

istoria civilizaţiei şi culturii naţionale – specificul etnopsihologic) Kriek);

— *Antropologia filosofică* (joc între speculaţie şi scientism factologic);

— *Antropologia estetică* (omul gândit în artă);

— *Antropologia ca ştiinţă a spiritului* (istorism – Diltheyamestec de istorism, Btelectualism şi fenomenologie husserliană Sombart);

— Antropologia tehnică Qiâmo faber);

— *Antropologia tipologică* (tipurile umane conforme ale vieţii, ca structuri spirituale sau iaoric condiţionale Spranger). Niciuna din aceste antropologii nu depăşeşte utilul, comodul şi gratuitul. Ele sunt exterioate omului real, «recunoscut de căutător». De altfel, necesitatea adevărului, binelui şi frumosului şi perfecţiunea, gândită da Real, sunt poziţii supraistorice şi àsci transdialectice ale spiritului, forme ale vieţii omului real, ca fiinţă nemurâtoate şi liberă, *anitatio Christi.*

Am vorbit în alt context de genealogia spiritului omului autonom, care azi trăieşte iluzia autosalvării şi «iluziile progresului», de istoria profană arbitrar periodizată. Formele desfăşurării în timp şi spaţiu: mitologie, tehnică, artă, filosofie şi ştiinţă. Aceste forme privesc limbajul profan al inegalităţii raselor, neamurilor, stărilor sociale şi indivizilor, opus limbajului sacru, egalitar.

Nu mă ocup aici cu epocile istoriei profane, ci cu fenomene spirituale arătate în timp şi în spaţiu la rase, neamuri, stări sociale, indivizi şi climate, fără detalii, ci înşirându-le cum urmează: mitică, tehnică, magică, artistică – în faza primitivă a culturii fiind împreună – şi raţional autonomă – filosofică şi ştiinţifică – toate împreună, în lumea modernă, bineînţeles, în forme diferite.

De altfel, se descântă şi azi, băbeşte sau psihosomatic în pseudospovedania fceudistă. Sunt forme istorice ale omului gonit din paradis, permanent neliber, căutător depărtat de adevăr şi muritor. Astfel, umanismul îmbracă aceste forme: mitică – omul fals cititor al lumii

interioare şi al celei exterioare, personificând prin imaginaţie concretul opac, neexplorat şi neformulat logic Otfried Müller); tehnică – *homo faber,* prometeism gol de înţelepciune şi de Absolutul divin, condus de *homo stultus,* configurând util; artistică – imaginaţia necontrolată etico-religios şi raţional; raţională – citirea logic-empirică a vieţii şi lumii; eu, noneu, spaţiu, timp, univers, comunitate, individ, pieritorul, nepieritorul, libertatea, înlănţuirea, nedepăşindu-se aceste facultăţi umane: intuiţia, intelectul şi puterea închipuirii. Sunt facultăţile omului mărginit care se desfăşoară în etape, aici, sub semnul neîmplinirii. Trăieşte dramatic tensiunea perechilor contrare: eu-lume, subiect-obiect, adevăr-eroare, bine-rău, frumos-urât, sacru-satanic, muritornemuritor, terminând aici neconsolat de neştiinţă – mişcându-se asimptotic, nu spre ideal, ci spre Absolutul divin –, de biologia vârstelor, de boală, de permanenta prezenţă a alesului şi nealesului – de doiul tulburător al lui Nietzsche –, de moarte şi de infinit.

Nu sunt stăpânit de pasiunea adevărului, de care a fost pasionat de Broglie, şi nici nu-l caut, fiindcă ştiu că nu se află în «calea omului, ci în calea Domnului Bossuet). Căile lui, metodele – deducţia, inducţia, reducţia şi inferenţa – cât şi tehnicile de cercetare pot fi utile, dar neducătoare la adevăr, ca şi poziţiile, sistemele, doctrinele, punctele de vedere şi ideologiile izvorâte din spiritul omului întrebător şi căutător, explorator al lumii interioare şi exterioare. Eu primesc adevărul în forma canonică a ritualului creştin. Ca orice creştin propriu-zis, Sunt convins că nu exişti decât adevărul *secundum fidem.* Raţiunea poate vehicula adevărul relevat, dar când este autonomă nu depăşeşte utilul, comodul Poincaré) şi paradoxul.

Forma adevărului revelat este dogma. În limbajul sacru al sacerdoţiului creştia canoanele bisericii exclud ideile platonice, considerate arhetipuri. Gândirea arhetipali este laică. Ea poate îmbrăca şi forma unei extrapolări ilegitime în Transcendenţi. Schopenhauer le-a considerat «*Urformen der Urkräfte*» – forme primordiale, ca forţe primordiale. Nu se stabileşte niciun sediu, ci au

funcţiunea stabilirii ordinii în haos. Le-a prezentat mai aproape de sensul lor platonic. Nici Platon nu le-a fixat, nici măcar în capul unui zeu imaginar. Ideile lui Platon sunt prezentate în dialogul *Fedru,* în care Socrate şi le imaginează în câmpia adevărului unde sufletele alese le contempli împreună cu zeii, neavând formă şi culoare.

Deci, arhetipurile trebuie scoase din câmpul cunoaşterii religioase a adevărului revelat, transcendent în esenţă, în lumea de aici adevărul având sediul dogmatic la mistică. Ideile platonice sunt plăsmuiri ale imaginaţiei filosofice, care nu revelează nimic, revelaţia venind de Sus, în formele: teofanie, teandrie şi trinitate. Ideile platonice au fost asemănate cu miturile. Asemănare corectă. Fiindcă şi miturile sunt plăsmuiri ale omului, fals cititor al lumii interioare şi exterioare, captiv al imaginaţie ancorată în concretul personificat.

Creaţia, ca expresie a raţiunii divine, *ex nihilo,* nu are rost în mitologie şi în plăsmuirile filosofice, ştiinţifice, artistice şi tehnice, fiindcă creatura nu poate fi creator. În dialogul *Sofistul,* după cât mi-amintesc, când se discută deosebirea dintre zec şi om se afirmă: zeul este creator şi omul imitator. Zeii – Olimpul – au fost lichidaţi de raţiunea filosofică. Totuşi, au coexistat cu raţiunea umană dizolvantă până la venirea creştinismului care i-a înlăturat definitiv.

Sunt necesare sublinierile repetate de câte ori trebuie lămuriţi termenii trăirii religioase creştine. Ceea ce fac acum:

— Nu trebuie confundată trăirea religioasă creştină – forma Nae Ionescu, na *Ertebnis-vă* laic comun, poetic sau filosofic Dilthey), situat de Rickert îţi anticamera cunoaşterii – cu experienţa religioasă de care vorbeşte Mircea Eliade, care este subiectivă, având deci izvorul în om şi fiind deschisă, în timp ce trăirea creştină coboară «Absolutul divin» în om cuprinzând în mod constant toţi credincioşii. Este vieţuirea mistică în lumea dogmelor. Şi experienţa religioasă a lui M. Eliade poate fi situată în anticamera cunoaşterii adevărului religios, simbolica

istorică pe care poartă, cu variabilitatea implicată în ea, neputând depăşi psihologicul şi socialul – ca tot antiistorismul lui Mircea Eliade – intenţionalitatea de tip fenomenologic Husseră nefiind constitutivă de sens şi deci de sacralitate. Sacrul lui M. Eliade şi profanul «castă dichtomie dialectică gândită şi paradoxală n-are nimic comun cu fenomenologia tesserliană, dacă ne gândim la parenezare şi reducţie fenomenologică prin care orice faticitate şi informaţie intelectuală se topesc în vidul mintal în care se situează «enţele, pseudoplatonice, cognoscibile prin intuiţia presupuspură. Oricât ar vrea iatoricul religiilor să se detaşeze de profan, nu poate, rămânând un istoric. Numai Unul mitar poate puncta devenirea oarbă fără a fi atins în unicitatea Lui. Apoi, privită kiblic, Divinitatea se revelează în imanenţă fără a fi atinsă în puritatea Ei. Se revelează complet, simbolica creştină nepurtând variabilitatea formelor istorice. Şi sacrul lui M. Biade nu este atins de profanul istoric, dar gândit intenţional uman şi deci, în afară de Divinitate, nu poate constitui conţinutul religiei. Este identic cu sacrul lui R. Otto, teoria gândită creştin este prezentată real în cele două cetăţi, în luptă, augustiniene: *Civitas Dei* şi *civitas terrena sive diaboli.* Limbajul sacru este dogmatic, fiind constant o şi conţinutul lui sacru. De aceea trebuie distins permanent de cel profan. M. Eliade prezintă sacrul în formele limbajului profan al hierofaniilor succesivascensionale. Canoanele creştine nu poartă incompletitudinea istorică în care se revelează «în mod paradoxal sacrul ireductibil, etern, real şi infinit (!)» cum spune M. Eliade.

— Încă o dată formele revelaţiei creştine în lumea de aici sunt: Teofania, Teandria şi Trinitatea ca punctări ale istoriei izvorâte din unitatea biblică, deci creaţie şi redempţiune. Mai apar escatologic.

— Nu există sens uman şi cosmic. Totalitatea existenţei: cosmos, comunitate amână, individ – viaţa în genere şi lucrurile din univers – au sens religios biblic, Când aedem într-un sens al existenţei totul se mişcă între

creaţie şi finalitatea ultimă.

— Realul divin este singur creator («creatura imită, nu creează»), orânduitor şi iesăvârşitor. Creatura – omul – nu se poate autocunoaşte, nu cunoaşte deplin şi nu se poate autodesăvârşi cum cred filosofii care îi conferă capacitatea autodesăvârşirii Kant) p oamenii de ştiinţă care afirmă că ştiinţa merge da la relativ la absolut Planck).

— Creştinul este, «devine şi moare aparent».

— În triunghiul Dumnezeu, lumea şi omul au sediul: revelaţia, adevărul, cele două lumi, nemurirea, finalitatea ultimă, libertatea reală şi mântuirea. Principalul nezitor al acestor *realia* este Dumnezeu, ca adevăr unic.

— Hermeneutica este mistagogie prelungită în ordinea creştină, fiindcă œisterele se comunică în ritual de sacerdot învăluit de ele ca şi credincioşii. Comunitatea misterelor în biserica ortodoxă şi catolică are caracter autoritar. Mistagogul antic interpreta – iniţia – pseudomistere mitice. Limbajul sacru poate fi degradat prin actul interpretării. Aşa se nasc ereziile. Canoanele se impun şi se primesc de omul liber în sens creştin. În *Imitatio Christi* libertatea este prezentată: «Robeşte-mă Doamne, ca să mă simt liber», adică scoate-mă, Doamne, prin puterea Ta din mărginirea mea şi din înlănţuirea cosmică.

— Canoanele sunt cele stabilite de biserică în lumina tradiţiei sacre şi a istoriei sacre. Natura lor dogmatică nu are caracter normativ, ci imperativ, normele fiind construcţii variabile şi arbitrare etico-juridice ale omului întrebător şi căutător, pe măsura trebuinţelor şi dorinţelor sale.

— Conştiinţa omului autonom poate primi sacrul care vine din afara ei. Când i se atribuie rol constitutiv extrapolează ilegitim în transcendenţă. Orice extrapolare, negativă sau aparent pozitivă, în transcendenţă, este ilegitimă.

— Transcendentul. Extramundanul ca sediu al Adevărului unic, al «Absolutului divin ca principiu al lumii,

ca unitate a ei, ca izvor al tuturor unităţilor, ca izvor al lucrurilor şi semnelor adecvate lor; dincolo depăşind lumea sensibilă şi lume» inteligibilă, supranaturalul – «criteriul absolut al necondiţionalului» Sf. Auguste Hamilton, cât, de Goblot).

— Transcendentalul. «Aprioricul, autonomia iluzorie a intelectualul» constructor al categoriilor care, condiţionează cunoaşterea lucrurilor sensibile, fiind limitate la ele, şi intuiţiile pure ale spaţiului şi timpului» Kant, cât, de Goblot). Jec logic şi empiric, aici, cu excluderea Transcendenţei. «Fenomenologia obiectelor ideafe transpsihice şi transfizice, ştiinţa apriorică a adevărului absolut, intenţia constitutivă de sens, intuiţie pură, lume prepredicativă, parenezare, reducţie fenomenologici, descripţie esenţială, autonomie iluzorie a unui subiect presupus pur, transforma aprioric al lumii în obiect constituit de conştiinţa presupus-pură» Husserl). Daci transcendentul kantian are o utilitate ca joc logic presupus pur şi empiric, transcendentalismul lui Husserl este o speculaţie gnoseologică gratuită şi depărtată de adevărul transcendent în esenţă. De altfel, în ambele forme ale transcendentalisraului oi ne întâlnim cu adevărul. Nu există pur, sens şi adevăr la scara omului autonom. Li nivel logic aprioric şi la nivel matematic nu se poate vorbi de adevăr, ci cel mult de ai şi comod. «Logica pură, etica pură şi estetica pură» Cohen) n-au nimic comun cm purul, fiindcă nu există pur la scară umană. Toţi pesimiştii sunt formalişti; în ara literară presupus-pură ne întâlnim cu ermetismul neevocator şi neconcludent.

— Extazul. «În filosofia lui Plotin şi a mai multor sisteme mistice, binein suveran, adică fericirea suverană, consistă în a se uni cu Dumnezeu prin gândire până i se identifica cu ei. Această *Unio mystica* cu Dumnezeu sau cu universul cere mai în să te desprinzi de lumea sensibilă şi de orice cunoştinţă venită prin simţuri şi, în plia, să te desfaci de propria personalitate, ca sentimentul eului să se desfiinţeze şi să se dizolve, aşa zicând, în substanţa infinită. Prin raţiune, sufletul se separă de Iura» sensibilă,

şi prin iubire se dezbracă de propria personalitate» Goblot). «Ieşirea da sine» – detaşarea de eu şi de lume – «în starea inconştientă» este – gândită creştin – a poziţie nemistică, adevărul creştin fiind revelat de Sus, nu văzut de gândirea cot pregăteşte extazul jos. Este primit în stare de veghe. Nu există filosofie mistici. «Mistica este o ramură a teologiei» Bossuet). De altfel, Plotin n-a fost mistic, à metafizician, care prin unirea cu substanţa infinită, cum se afirmă în textul citat noi sus, este un panteist. Niciun filosof, chiar religios, nu poate fi considerat mistic's» dogmatic.

— Omul autonom care rămâne aici şi-şi cunoaşte limitele, adică are conştiinţa mărginirii sale, poate atinge utilul, comodul, plăcutul şi paradoxul. Nimeni nrf împiedică să se întrebe la nesfârşit, mişcându-se între probleme solubile şi insolubile, între soluţii şi aporii, problema – întrebarea – însoţindu-l, cum am mai spus, ca a umbră, de la pierderea paradisului până la judecata de apoi. Istorie profană.

— Orice demers uman, joc între întrebare şi căutare, joc preaomenesc înfer intenţie şi aspiraţie, soluţie şi aporie, depărtează omul de adevăr, religios în esenţă transcendent prin primire de Sus. Definiţia adevărului este coborârea lui la nivel logk, logica fiind sediul comodităţii mintale şi, ca orice expresie convenţională, neimplical în mod necesar adevărul. Ea seamănă cu semantica, aceasta nedescoperind vreun sens. Fiindcă nu există sens evolutiv. Cel mult ne ajută să înţelegem practic, teoretic şi tehnis folosirea cuvintelor. Şi semiotica, studiul semnelor convenţionale şi naturale, privite în ele însele sau în raport cu obiectele concrete sau ideale, are caracter informatic pragmatic şi, când se doreşte depăşirea orientării şi practicităţii, permite stilistic! «Donomia semnelor, ideal gnoseologic al omului, care căutând simplitatea şi «Beţitatea, atinge precizia comodă sau utilă.

— Nu există valori reale, acestea fiind expresii comportamentale – atitudini – «se, plăcute sau gratuite, opţiuni în jocul dintre trebuinţe şi dorinţe.

— Repet: lupta dintre cele două cetăţi augustiniene, acest conţinut real al itt Driei, este lupta dintre antropocentrism şi extramundan, adică depăşirea mistică a poziţiei omului ancorat aici, care încearcă şi crede că se poate autosalva ascensional, «ücä de jos în sus – materialism, pseudomistică (mitic, magic şi raţional autohton).

Dumnezeu nu poate fi gândit sau văzut de jos în sus, ci cum s-a arătat: teofanie, «andrie şi trinitate. Momente creştine: creaţia *ex nihilo*, păcatul originar, botezul – poarta prin care iese purificat «Noul Adam» Sf. Ap. Pavel) – Judecata din urmă, iwmaţiunea şi mântuirea. Nici sete şi cale spre origini, nici cale ascensional – umană, d îndreptarea escatologică.

— Subiectivism neconcludent: «sens intenţional, parenezare, reducţie fenomenologică, logică transcendentală, intuiţie presupus pură a esenţelor» Husserl). Aceşti termeni situează setea de pur într-un vid mintal, într-o lume pulverizată abstract îi care nu există purul şi nici sensul. De altfel, termenii: esenţă şi fenomen, spirit şi aaterie, subiect şi obiect, eu şi lume, substanţă şi mod, cu toate dificultăţile implicare îi ei, au dat naştere la speculaţii filosofice gratuite sau eronate, ca şi permanenta relaţie fântre formă şi conţinut, relaţie situată într-o materialitate globală a lumii, ale cărei jöri, forme şi grade pot fi constatate de omul concret şi descrise în mod util dar explicativ.

— Nu există imaterialitate în ordinea universală creştină. Dacă sufletul nu este «aterial, de o materialitate care scapă înţelegerii noastre Thomas Reid), dispare sub abrma faptelor sufleteşti încorporate într-o ipoteză de lucru, cum ne arată psihologia experimentală modernă fără suflet. La scară umană materialitatea lumii şi treptele ei sunt inexplicabile, explicaţia ţinând de cauza reală unică a lui Malebranche, deci de eevelaţie, cauzalitatea naturală fiind înlăturată din ştiinţa modernă şi înlocuită cu condiţiile fenomenelor Verworn) şi cu fizica indeterminării Planck şi Heisenberg). De altfel materia în concepţia

materialist-dialectică nu există ca atare, ci în aparenţa» ultiformă percepută de simţurile noastre şi gândită de intelect. Pentru Simmel, Bateria este considerată, în mod ironic, ca noua divinitate care a preluat atributele celei vechi.

— Poziţii filosofice neconcludente: apriorismul şi constructivismul Kant), eul absolut Fichte), filosofia identităţii, echipolenţa raţionalului şi realului Hegel), lumea ireală a ficţiunilor presupus utile, plăcute, etice şi chiar religioase – ficţionalism sau pragmatism – Vaihinger), logică pură, etică pură şi estetică pură Cohen), sens intenţional, reducţie fenomenologică, parenezare, descripţie esenţială, logică transcendentală, intuiţie pură a esenţelor, conştiinţă pură, lumea transformată în obiect ideal de subiectul cunoscător, vid gnoseologic Husserl), experienţă pură Avenarius).

În fond, toate poziţiile omului autonom – sistemele, punctele de vedere, doctrinele şi ideologiile – nu sunt caracterizate numai prin incompletitudine, dar chiar când sunt relativ-utile sau comode sunt nepurtătoare de adevăr. Nu există purul la scară umană, ci doar formalul. La scara omului autonom ne aflăm în setea nesatisfăcută de sens şi pur, în jocul dintre: logic şi empiric, eu şi lume, problemă solubilă şi aporie, sincronic şi diacronic, adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, libertate şi înlănţuire, formă şi conţinut, ordine şi haos. Termenii: esenţă, fenomen, constanţa, structură, invarianţă, anistorism şi istorism sunt forme înşelătore ale omului setos de certitudine. Este lumea omului autonom, întrebător şi căutător, care în loc dr absolut absolutizează, în loc de dogmă pseudodogmatizează. Filosofia nu este mă sinteză a tuturor disciplinelor umane, nici ştiinţă generală a vieţii şi lumii cu obiect şi metodă proprie şi se numeşte abuziv iubire de înţelepciune, ea, raportată la absolut putând fi numită asofia.

Omiil vrea să fie, să ştie şi să fie fericit. Caută începutul, sensul şi finalitate existenţei lui şi a lucrurilor şi să se salveze prin cunoaştere, închipuindu-şi că-şi face

istoria ca un demiurg, în alchimie a căutat elixirul vieţii, transmutaţia elementelor? panaceulremediul universalâncercând o luptă cu timpul presupusreal şi eficace., gândind astfel neesenţial. A cucerit experimental, teoretic, tehnic şi practic, deci configurativ şi normal utilul, inexplicativ înecându-se în jocul de ipoteze şi-n concreta! opac care nu i-au revelat nimic. Cum am mai spus, lucrurile lumii sensibile, adică concretul, abstractul şi idealul, sunt ale omului întrebător şi căutător, eternitateaconfundată de obicei cu infinitul acest prezent pur Goethe), adevărul şi salvareaadică libertatea realăneaflându-se în «calea omului, ci în calea Domnului» Bossuet).

Raţiunea poate fi considerată vehicul al adevărului, binelui şi frumosul» revelate, dar este şi instrument al omului care caută şi nu află niciodată definitiv. Deci de Sus în jos, nu de jos în sus, această poziţie a spiritului rugător, aşteptător şi primitor fiind păstrată în istoria sacră şi în tradiţia sacră.

— Demitologizarea înseamnă curăţirea gândului omului creştin de falsa Transcendenţă purtată de un presupus *homo religiosus* etern, increat sau creat, fafe cititor al eului şi noneului, captiv antropocosmic, «sacralizat el şi universul», «personificând concretul lumii interioare şi exterioare, închinându-se sieşi, universului lucrurilor nefăcute şi făcute, totul izvorând din haos» Nillson).

Examinând genealogia spiritului autonom mi s-a părut bizară opoziţia sofiştilor faţă de tradiţia mitologică, fiindcă antropocentrismul lor – acest umanism originar, izvor al umanismului modern – seamănă cu rătăcirea mitică a omului primitiv. Distincţia dintre spiritul primitiv şi cel evoluat istoric rezidă în falsa înţelegere’s limbajului, – a acestui misterşi citirii presupus autonome, mai corecte a lucrurilor şi a eficacităţii ei la modernul explorator. În fond, omul nu-şi aparţine decât când tătăceş mitic şi umanist, ca un captiv demonic al simţurilor şi al lucrurilor care tac. Nu-l poate citi just, în fluviul heraclitic de

imagini, forme logice deschise şi semne neevocatoaie, aporii şi rătăciri, decât lucidul gânditor creştin. Tot acest gânditor lucid, mistic creşti», citeşte şi legile cosmice. Omul păcătos şi universul stricat de păcatprimul a foa: restaurat de Mântuitorul, iar forma desăvârşită a omului şi lumii trebuie gândi escatologic. Autoritatea şi citirea lumii de omul mărginit sunt aleatorii şi caracterizai prin parmanenta lor incompletitudine.

— Arhetipul socratico-platonic, sau folcloric Jung) şi idealul sunt plăsmu» imaginare ale omului întrebător şi căutător, exterioare Realului «Absolutului divin. Lucrările unui om politic, – ca legiuitor –, savant, artist sau om tehnic, de relatte durată – folos, comoditate mintală sau fizică, plăcere estetică, normeraportate la «Absolutul divin» nu se deosebesc esenţial de efemeridele care umplu ziua faustică şământeană cu conţinutul şi formele lor.

Religiozitatea sau idealul definit mai sus nu conferă caracter canonic conţinutului acestor construcţii. Arhetip? Biologic – engramele lui Richard Semon –, psihologic – formă a experienţei ancestrale păstrată în inconştientul colectiv Jung). Şi sam am mai spus, plăsmuiri imaginare, gândite metempsihotic şi anamnetic Socrate, ffaton, *Fedru).* Am mai spus despre arhetipuri – ideile platonice – că Schopenhauer că considerat *Urformen der Urkräfte* (forme primordiale ca forţe primordiale), al căror rost este să pună ordine în haos, fără să le fi fixat un sediu. Socrate şi Platon Ie Sxează în câmpia adevărului, mişcânjitf-se circular în jurul universului, contemplate de ari şi de sufletele alese, neavând formă şi culoare, nefixându-le deci în capul unui zeu imaginar. În ceea ce priveşte ananmeza, a fost fixată în ştii maielitic în dialogurile jbtonice. Deci Socrate şi Platon au acceptat metempsihoză, anamneza nu poate fi justificată, Socrate demonstrând dialogat, tema şi concluzia aparţinându-i. Aşa pot fi Bţdese dialogurile aporetice, problema – întrebarea – fiind discutată pentru ea însăşi, cam ar spune N. Hartmann, fără soluţie. Desigur, acceptând arhetipul aceasta depăşeşte conceptul, conceptul fiind o reflectare a lui, ca o formă logică

deschisă deductivă sau îiductivă a omului presupus-autonom. Arhetipul este model constant.

— Iniţierea în disciplinele umane are caracter utilpedagogic sau «comod mintal». Când îmbracă formă religioasă devine patologică, prelungind în lumea modernă mistagogia sacerdotului păgân, degradând misterele coborâte prin interpretare la scară umană şi înlăturând rostul lor eliberator. Misterele creştine scot omul din neliniştile mărginirii, devenirii şi înlănţuirii cosmice. Astfel ne aflăm în ritualul creştin, «ngurul ritual adevărat. De altfel, ambele modalităţi ale iniţierii, prin preaomenescul şi «ritualicul lor caracter, se depărtează deopotrivă de adevărul religios în esenţă, care a fest şi poate fi primit prin har de aleşi în stare de veghe. Sacerdotul creştin comunică aualic misterele, fiind învăluit de ele ca şi credincioşii. Repet: iniţierea religioasă este stare patologică a spiritului uman care-şi închipuie că merge pe o scară imaginară în sus. Am mai spus că adevărul religios vine de Sus, prin har, la aleşi, care-l comunică credincioşilor. În acest context se poate vorbi în aceiaşi termeni despre extaz, despre jeest joc psihic inconştient care nu poate înlocui primirea în stare de veghe. De altfel, extazul este o formă nemistică, instrument al iniţierii. Stări extatice a trăit şi etafizicianul Plotin, cum am mai consemnat. Principiul ireversibilităţii istoriei şi fiziunea escatologică sunt moduri dogmatice ale gândirii creştine care justifică edempţiunea, iar omul creştin privind la viitor scapă de neliniştile produse de:» arginire, biologia vârstelor, înlănţuirea cosmică şi de perspectivă morţii şi a» finitului. În viziunea creştină ciclurile istorice ale istoriei profane sunt stăpânite de Cairopie Spengler). De asemenea, ritmica înnoirilor ciclice sau a celor anuale, ca-n jiseudomisterele eleusine, înseamnă falsificarea filosofică şi mitologică a fixităţii sărbătorilor care punctează ritualic timpul şi spaţiul în temple şi în conştiinţa credincioşilor. Omul întrebător şi căutător se mişcă între mit şi concept şi fiind captiv «antropocosmic», nu poate înlătura antagonismele ce-l solicită, şi nu poate realiza anităţi reale

nici în lumea interioară, nici în cea exterioară, acestea nefiind definitorii pentru adevăr. Visele nu sunt premonitorii, fiindcă nu toţi oamenii sunt profeţi, în ele dezordinea e mult mai mare stăpânind mai mult mişcarea contradictorie.

— Sufletul, această unitate reală a individului uman, este negat de psihologă modernă care-l consideră o entitate incognoscibilă, înlocuindu-l cu «faptele sufleteşti», cu regularităţile presupuse ce le stăpânesc, aceste stări discontinue alimentând curgerea heraclitică a clipelor. În ceea ce priveşte premoniţia, omul nu poate fi prevestitor, ci, în stare de veghe, prevăzând fenomene în conformitate cu legi naturale cunoscute să? gândind stochastic, poate formula ipoteze asupra unor fenomene viitoare.

Numai aleşii sunt lucizi, luciditatea primind iluminarea, raţionalii «cunosc necunoscând» Sf. Augustin), ei devin, li se refuză «necondiţionatul» Hamilton, carecitează pe Sf. Augustin care spune «*cognoscende ignoraţur et ignoratiaas cognoscitur»,* cât, de Goblot). «Supraistoricul», realul, poate fi revelat, nu considerat *e* împlinire a unei aspiraţii prin căutare. Unităţile reale sunt indescifrabile, dacă nu sunt revelate, cum am mai spus. Interpretul lumii interioare şi exterioare caută unităţi, rătăcind la un nivel al existenţei unde nu pot fi aflate. Omul primitiv greşeşte neştiind, iar cel modern căutând. Mitologie, filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică. Adică, genealogia spiritului presupus autonom, întrebător şi căutător, cum am mai consemnat Distincţii dintre omul etern-religiosşi cel istoric este apanajul misticului creştin, al acestui ales adevărat. Savantul, artistul şi omul tehnic necreştini explorează, meditează, imaginează, se mişcă în timp şi-n spaţiu aducând în faustica zi pământeană frânturi dis trecut, prezent şi presupus viitoare, privind lumea vizibilă, neatingând-o pe cea invizibilă, trăind chinuitoarea monodimensionare aici, într-un joc nesfârşit între eu şi cosmos. Misterul celor două lumi – aici şi dincolo – definitorii pentru adevăr, a fos revelat aleşilor creştini care l-au comunicat credincioşilor rugători şi primitori şi cart

este şi va fi primit întotdeauna de ei.

Numai misticul creştin poate şti dacă distincţia dintre omul etern şi cel istork este justă şi decât istoria comparată a religiilorcare este istoria pur şi simplu, deosebită de istoria sacrăeste în măsură să stabilească o ierarhie a religiilor. Divinitatea biblici este singura care s-a arătat cu adevărat. Eu nu fac nicio judecată de valoare, ci afin» că aşa cred eu. Credinţa creştină depăşeşte lumea valorilor, care este umană în esenţă.

Raţiunea considerată ca vehicul al adevărului, binelui şi frumosului revelate nu ca instrument al omului care întreabă, se întreabă, şi caută neaflând niciodaai definitiv. Poziţie creştină. Ce-a obţinut omul întrebător şi căutător în istoria ha profană? Miticul, magicul şi raţionalul autonom. Care sunt termenii cunoaşterii lui? Mai înainte de a-i determina, ţin să subliniez că iniţierea nu este o cale spre Adevăr acesta fiind primit de Sus, ca orice mister. Trebuie subliniată, în limbajul sacru creştia» distincţia dintre teolog şi mistagog.

Creştinismul a descătuşat omul, restabilind natura eliberatoare a mistereloc legând Adevărul, libertatea şi nemurirea de Divinitate şi de esenţa celor două lumi. Făă existenţa misterelor creştine omul rămâne captiv al eului mărginit şi al cosmosului Aceştia sunt termenii omului întrebător: mirarea, curiozitatea, nevoia, orgoliul de captk angoasat – care crede că se poate elibera – ipoteza, lucrul, întrebarea, căutarea, soluţia, aporia, joc între formă şi conţinut, între esenţă şi fenomen, între semn şi lucru, între parent şi real, între iluzie şi dezamăgire, între scop şi ideal, totul stăpânit de jocul scristerios al apariţiei şi dispariţiei. Gânditorul autonom se înşală în relaţia dintre esenţă ţi fenomen sau dintre «lucrul în sine» Kant) şi fenomen, «în şinele lucrurilor» fiind incognoscibil. Discuţiile despre esenţă şi lucrul în sine sunt oţioase, într-o materialitate globală a lumii şi vieţii, misterioasă pentru căutător ca şi formele şi treptele ei. Vedem cum sunt şi cum se manifestă lucrurile, dar de ce există în formele lor, adică aplicarea cauzalităţii a părăsit ştiinţa modernă, omul

de ştiinţă mulţumindu-se să constate inexplicativ, să soluţioneze util, să formuleze ipoteze şi să întrebe aporetic.

În complexul raţional rămân pentru cercetător: constatarea şi descrierea condiţiilor fenomenului studiat Verworn), experimentul, raţionamentul şi soluţia utilă, ipoteza sau eroarea. Există *p* singură explicaţie: cauza unică transcendentă a lui Malebranche. Termenii de mai sus sunt inexplicabili şi inexplicativi, psihologici şi gnoseologici ai omului presupus autonom, care nu poate depăşi jocul dintre logic şi empiric, dintre utilul banal şi paradox. În triunghiul Dumnezeu – om – lume îşi au sediul cele două lumi, revelaţia, adevărul, libertatea şi nemurirea. Principiul explicativ în acest triunghi este Dumnezeu. Omul autonom se bucură stupid de nimereală şi de ßuziile progresului şi este neconsolat de stadiile istorice, de biologia vârstelor, de mărginire şi de moarte. Ne aflăm în umanismul care îmbracă formele: mitică, magică şi raţională. În formele globale ale culturii acestea sunt împreună. Niciuna din ele nu duce la adevăr. Când gândim omul autonom putem fixa genealogia spiritului său: miticul, magicul, tehnicul, artisticul, filosoficul şi ştiinţificul. Umanism.

Adevărul este rezervat misticului rugător, aşteptător şi primitor.

Limbajul

Limbajul, acest mister, ca şi lucrurile apropiate sau depărtate care ne sunt exterioare, este format din: semne, culori, sunete şi gesturi, este chemat să exprime gândirea, sentimentele, reacţiile şi atitudinile noastre, adică să servească comunitatea plastică sau simbolicneevocatoare. Omul vrea să cunoască unitatea întregului cosmic, lucrurile din univers, cât şi lumea lui interioară, jocul dintre lumea lui interioară şi cea exterioară constituind limitele capacităţii lui gnoseologice autonome, acestea nefiind definitorii pentru adevăr, religios în esenţă. Din jocul dintre unitate şi multiplicitate privit la scara Lui, a omului, nu rezultă unităţi reale, ci forme logice deschise

relativ utile sau comode. Când se pronunţă asupra Transcendenţei, adică atunci când vrea să cuprindă cele două lumi – aici şi dincolo – extrapolează ilegitim. Limbajul poate fi împărţit între sacru şi profan. Întrucât limbajul sacru aparţine teologiei, numai teologia cuprinde cele două lumi şi jocul dintre unitate şi multiplicitate, fiindcă cele două lumi definitorii pentru adevăr, în ierarhia lor sunt create de Divinitatea atotcuprinzătoare, iar cunoaşterea unităţii absolute cât şi a unităţilor desprinse din ea nu pot fi cunoscute decât de aleşi, prin har

Limbajul teologic cuprinde lucrurile şi desfăşurările petrecute în cele două cetăţi augustiniene. Numai modurile lor ne explică sacrul şi profanul. La scara omului întrebător şi căutător nu întâlnim niciodată explicaţia legată de Adevăr, de Divinitate ca principiu unic al tuturor lucrurilor de aici şi de dincolo. Niciodată, omul autonom, de la apariţia lui în sofistica greacă şi până azi, nu s-a putut autocunoaşte şi nici cunoaşte pe deplin, cu toate explorările lui în lumea exterioară şi interioară. Desigur, raţionalitatea logicitatea – a operat util, comod, plăcut, gratuit şi eronat, succesele obţinute prin» căutările lui dându-i iluzia că poate avea singur acces la adevăr. Ironia mefistofelică de la sfârşitul vieţii lui Faust ne arată micimea omului modem de la Renaştere încoace. Antropocentrism ros de timp sau, mai precis, de perspectiva infinitului şi morţii.

Căutarea adevărului şi libertăţii în cimitirul antic, în «întâmplarea oarbă a prezentului, noua Divinitate» De Sanctis), în experienţa deschisă şi-n raţiunea scormonitoare în ea şi lume i-au produs o ştiinţă, o artă şi o tehnică limitate şi i-au topii orgoliul de cuceritor şi de stăpân. Depărtarea de Dumnezeu a dus la căderea măştii săk divine din momentul creaţiei lui şi l-a transformat în «animal raţional, muritor şi singură creatură bolnavă în creaţie» Sf. Augustin, cât, de W. Sombart în *«Vom Menschen»)* topit prin individuaţie în seria infinită a creaturilor. Existenţi nonexistenţă, nonsens, termeni definitorii pentru această poziţie a lui, de atunci pini azi.

Ce poate obţine omul din jocul dintre «meditaţie şi acţiune, dintre proces? invarianţă formală, dintre fapt şi interpretare, dintre semne şi lucruri, dintre formă şi inform, dintre norme şi dogme» în această dialectică absurdă a eului şi noneului, a acestor factori corupţi de la păcatul originar şi până azi? Omul modern trăind în afara redempţiunii, neatingând adevărul şi libertatea prin căutările lui, rămâne neconsolat de jocul, inexplicabil pentru el, al apariţiei şi dispariţiei.

Eternitatea este trăită de credinciosul creştin, necredinciosul este stăpânit de timp – de ziua biopsihică a muncii, veghii şi somnului – faustica zi pământeană –, de ideal, de acest înlocuitor iluzoriu al Absolutului divin, şi de infinit, forme iluzorii ak spiritului omului întrebător, căutător şi măsurător, cu conţinut aleatoriu, invariais înşelător, în fond goale de sens. Aşadar, n-are acces la acel «prezent pur» goethean, la o amiază atemporală, fiind aici şi mişcându-se «preaomenesc», când afirmativ, când negativ, când pseudomistic «da şi nu» Jakob Böhme), când contradictoriuda sau nu, – fiind aici între mitul iluzoriu şi «conceptul deschis» Schopenhauer) între norme şi dogme, între necesitate şi întâmplare, între adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi uril sacru şi satanic, sincronic şi diacronic, între apariţie şi dispariţie, singura certitudine fiind conştiinţa morţii, în acest context se situează limbajul profan, cu conţinui aleatoriu, invariant – înşelător, relativ – util, plăcut, gratuit aporetic, paradoxal şi eronat. Este scara omului autonom care nu depăşeşte imaginea, semnul, conceptul norma, mitul şi paradoxul.

Prin limbajul profan omul autonom arată că «ştie neştiind, află neaflând, vorbind socratic. Absolutizează din nevoia de certitudine sau pentru a decide tiranic deşi este «căzut în timpul ireversibil» E. Ciorară). Orice sistem de semne este în limbaj. Un semn este un fenomen sensibil asociat la un alt fenomen şi destinat să-l evoce. Când aceeaşi asociaţie (de semne) există în spirite diferite semnul poate servi k comunicarea gândirii. «Un limbaj este un sistem de semne» Goblot, *Signe).* «Se disting

limbaje naturale, în care legătura semnului la idee n-a fost stabilită prin nici e convenţie expresă: ex, mimica, jocurile fizionomiei, mimica vocală sau onomatopeea, interjecţia; şi limbaje convenţionale sau artificiale, ca notaţie algebrică şi toş algoritmii. Limbajul articulat ţine deopotrivă de limbajul natural şi de limbajoß convenţional» Goblot, «*Langage*»). Limbajul profan vehiculează conţinuturi imanent ale diversităţii lucrurilor şi extrapolări ilegitime în Transcendenţă ale omului presupus autonom. Azi? Serveşte pe *homo faber* condus de *homo stultus*, cum am mai spus.

fetrivit cu regimul injust egalitarei democraţii burghezo-proletare. Limbajul sacru «chiculează adevărul transcendent în esenţă. Sediul lui? Teologia creştină. Cel profan aparţine mitologiei, filosofiei, ştiinţei, artei şi tehnicilor. Este lumea miturilor, conceptelor, normelor, paradoxelor, aporiilor, opusă lumii dogmelor, cum am mai spus, tomului care întreabă şi caută, opus şi acesta celui ce primeşte prin har.

limbi

În general limbile se disting în:

— Limbă primitivă, despre care se presupune că nu a fost formată din niciuna.

— Limbi sacre: ebraica, greaca, latina, pentru creştini.

— Limbi vernaculare.

— Limbi universale Littré).

Distincţia între limbajul sacru şi profan conferă fiecărei limbi caracter sacru şi profan. Această distincţie este determinată de formă şi conţinut. Deci toate limbile au caracteristicile respective. Ce sunt însă ele?

Prin origine ele sunt mistere Dubois – Raymond), ca omul, materia, spiritul, mişcarea, gândirea, sensul existenţei, al vieţii şi lumii, al libertăţii Dubois – Raymond). Indescifrabilul la scara omului, la care putem adăuga: biologia vârstelor, regnurile şi relaţiile dintre ele, bolile, finalitatea ultimă sau niciuna, inegalitatea globală, ordinea, ierarhia, moartea, înnoirea. Toate sunt chemate să

vehiculeze sacrul şi profanul, mai precis, adevărul religios şi profanul util, plăcut, comod, gratuit, aporetic şi paradoxal, cândintrebătorul şi căutătorul nu rătăcesc. Unitatea lumii nu este materială, ci transcendentă ca unităţile dinlăuntrul ei. Generalul, particularul, individualul sunt forme logice, izvorâte din jocul dintre ontic şi logic, având caracter formal, nu real, omul nefiind în stare să creeze unităţi reale. Limbajul sacru, fiind determinat de Adevărul unic, de Real, este simplu şi unificator al raselor, neamurilor, stărilor sociale şi indivizilor. Cel profan se distinge prin complexitate, precizie, nuanţare, utililate şi comoditate mintală, prin depărtare de concretul opac, explorat şi stăpânit raţional dinafara lui, cum ne arată sofistica raţionamentului şi a experimentului. Prin el se ierarhizează culturile şi civilizaţiile. În el se manifestă rezultatele «căilor omului» Bossuet), filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica. Este vorbirea curentă. Termenii lui: ipoteză, fapt, metodă, interpretare, soluţii, paradox, aporie, eroare. Aceştia exprimă de obicei jocul dialectic dintre eul întrebător şi noneu Fichte) sau extrapolează ilegitim în transcendenţă.

Limbajul sacru aparţine teologiei. Termenii: problemă, cercetare, metodă, interpretare, soluţie, concept, categorie, arhetip, subiect – obiect, definiţie, punct de vedere, doctrină, sistem, ideologie, valoare, comportament, intenţie, descoperire, folos, curiozitate, mirare, sincroniediacronie, formă şi inform, umanism, spre ex., n-au rost în teologie. Sacerdotul creştin nu procedează mistagogic, ci comunică ritualic Adevărul Unic revelat, oficiază nu iniţiază misterele sacre, depăşind raţiunea umană. Repet: mitologia, arta, magia şi ştiinţele naturii nu duc la adevăr, bine, frumos şi sacru, fiindcă cuprinsul lor rezultă din explorările şi meditaţiile omului, nefiind revelate. Constatarea, descripţia şi utilitatea aparţin omului întrebător şi căutător, care gândeşte la nivel logic şi chiar dacă este religios rămâne exterior limbajului canonic. Modelele logice, chiar utile sau comode, nu au caracter dogmatic pentru că sunt formale şi nu scot omul

din sfera constatărilor şi a opţiunilor.

Astfel, ţin să subliniez că ritualul propriu-zis aparţine serviciului divin. Iar aşa-zisa logică pură este rezultatul deciziei, intuiţiei, presupus pure, absolutizate. «No există pur la scară umană, apoi, dacă logicul este mişcat între just şi injust, înseamnă ci implică elemente axiologice care-l depărtează de puritate» Othmar Spann). Logica este considerată sediul criteriilor formale ale adevărului. Nu există însă adevăr la nivri logic şi nici la nivel metafizic, acesta fiind religios în esenţă, cum am mai spus. Daci însă în limbajul profan, prin care ne aflăm aici, se afirmă inegalitatea raselor, neamurilor, stărilor sociale şi a indivizilor, acest limbaj este constatator sub aces: raport, dar inexplicabil. Lui îi aparţine celebra lucrare: *Essai sur l'inégalité des races humaines* a lui Gobineau.

Repet: a căuta adevărul în om şi în univers înseamnă a nu-l afla niciodată. Asta nu înseamnă că omul în explorările lui în lumea interioară şi exterioară nu poate obţine utilităţi şi comodităţi, dar trebuie evitată dubla înşelare şi anume că tot ce se obţine raţional în explorarea celor două lumi este adevărat şi ignorarea faptului că omul este predeterminat, autonomia lui fiind iluzorie. Se poate trăi aici sofistic-profan, în afara justului şi rigorii morale, termeni acoperiţi de succesele logic empirice ale explorărilor «autonome» ale onticului şi de trăirea înşelătoare a plăcerii, până-n momentul morţii trezitoare a mărginirii. Atunci apare în conştiinţă veracitatea formulei socraticoaugustiniene: omul singur «ştie neştiind şi deci află neaflând», şi vidul formulei hegeliene «cunoşti cunoscând», înecul în perspectiva morţii şi infinitului. Cele două lumi, aici şi dincolo, definitorii pentru adevăr, aparţin limbajului sacru creştin, canonic, al nemuririi, libertăţii şi mântuirii, cum am mai spus. «Miticul, magicul şi raţionalul autonom» situează omul în sfera profană a existenţei. Lumea interioară şi exterioară, adică eul şi cosmosul, ca termeni ai imanenţei, se opun neconsolator misticului creştin eliberaţor. Aici? Lumea goală de unităţi reale. Joc înşelător de forme şi imagini în lumea lucrurilor care tac.

Misticul ne situează în sfera necondiţionatului care aparţine credinţei, nu ştiinţei Hamilton, cât, de Goblot şi H. Schmidt). Hippolyte Taine, cu tot pozitivismul lui, a afirmat, – după cât mi-amintesc – că «dacă un extraterestru ar coborî aici, prima întrebare pusă pământenilor ar fi aceasta: în ce credeţi voi?». Întrebarea implică adevărul *secundum fidem,* nu *secundum rationem* Subterfugiul dialectic al valabilităţii ambelor a fost folosit de liberi-cugetători medievali pentru a detaşa filosofia de tutela teologiei. Acelei artificiu a fost fölösit şi de gânditori moderni ca Pomponazzi, Duns Scotus, Bacon şi Hobbes, mai nou de Windelband. Ce a obţinut spiritul autonom de la sofiştii greci până azi? Filosofic, utilitate şi comoditate logică, iar metafizic, negarea valorii ştiinţifice a metafizicii obiectele extrapolării ei: Dumnezeu, libertatea, nemurirea, binele suprem şi cele două lumi fiind considerate de Kant *als ob waren-ca* şi cum ar fi – adică ficţiuni. Ştiinţa kantiană este dominant logică, redusă la doi termeni: *mundus intelligibilis* şi *mundus sensibilis*. Chiar dacă arta îşi afirmă superioritatea prin puterea închipuirii, – pe care Goethe o consideră ca forţă importantă a creaţiei ştiinţifice – cei doi termeni kantieni stăpânesc filosofia, ştiinţa, arta şi religia. Fiindcă de ei se leagă adevărul, aparţinând celor două lumi de mai sus, dincolo de natură existând, pentru Kant, spaţiul vid.

Orice limbaj fără conţinut evocator, sugestiv sau abstract, examinat în el însuşi este nesemnificativ. Oferă morfologic elemente grafice sau incantaţii sonore. Ca-n arta fiierară ermetică sau în arta plastică nefigurativă, care n-au niciun mesaj. Oferă semne, lorbe sau gestică goale de conţinut.

Există, gândind creştin, aceste momente biblice: creaţia, – începutul – păcatul originar, pierderea paradisului – a nemuririii, libertăţii, drumul spre pomul vieţii şi începutul istoriei profane, adijă desfăşurarea omului damnat sub semnul neîmplinirii, al întrebării şi căutării nesfirşite, botezul, poarta prin care apare noul Adam Sf. Ap. Pavel), şi finalitatea ultimă. A gândi creştin

înseamnă a te situa între Facere şi Judecata de apoi. După cât mi-amintesc, Sf. Ap. Pavel explică moartea după învierea Mântuitorului ca rest de păcat originar. În istoria sacră n-au loc nostalgia paradisului şi pokatastasisul lui Origen, creştinul privind înainte. Numai Dumnezeu este creator *exmihilo.* Creatura predeterminată poate imita cuviincios sau practică orgoliul demiurgie, rătăcind. Falsele speculaţii metafizice şi mitologice ca şi conştrucţiile imaginaţiei artistice n-au ce căuta în lumea misterelor eliberatoare din mărginirea eului şiclănţuirea cosmică. Acestea nu se interpretează, ci se comunică ritualic. Interpretarea lor le degradează la nivelul raţional sau magic al scării omului. Omul, aşa-zis autonom, se mişcă raţionai sau prin închipuire între concretul opac şi fantasticul nerevelator. Istoria poate fi just gândită numai înăuntrul celor două cetăţi augustiniene şi lupta dintre ele, cu triumful cetăţii divine, ca-n Apocalips. Altfel gândită, istoria cu toate dezastrele şi rătăcirile ei, poate fi considerată, dacă ieşim din ordinea misticii biblice, ca «O poveste scrisă de un idiot» Shakespeare, *Macbeth*

Când un mare artist şi un mare filosof sunt pesimişti, sunt neliniştiţi de însingurarea fără ieşire produsă de preaomeneasca existenţă a eului concret, fiind prea ei – înşişi, de acel «doi» supărător de care a vorbit şi Nietzsche, care-i depărtează de cui etern purtător de Dumnezeu – de purul real – trăit de sfânt prin graţia divină – de perspectiva infinitului şi morţii – de mărginire – adică de «căderea în timp» E. Cioran). Geniul este istoric, Sfântul este etern, model îmbărbătător şi consolator pentru orice credincios trăitor al eliberatoarei «robii divine» *Imitatio Christi).*

Această depăşire a eului concret, de aici, chinuit de neliniştile din faustica zi pământeană, este singura cale eliberatoare. Noul om, care l-a înlăturat pe cel vechi, – Noul Adam de care vorbeşte Sf. Ap. Pavelse situează peste timpul purtător al meditaţiilor şi acţiunilor sale schimbătoare. «Altul divin din el» i-arată limitele căutărilor sale autonome. Istoria profană îndreptăţeşte pesimismul

filosofului, savantului şi artistului. Dar există şi istoria sacră, în luptă cu cea profană din care creştinul crede în biruinţa celei sacre. Acesta este conţinutul real al istoriei Sf. Augustin).

Adevărul? Transcendenţa în esenţă, adică «Adevărul unic ca principiu unic al tuturor lucrurilor». Cele două lumi de aici: cea interioară şi cea exterioară, nu sunt izvoarele lui. Utilul smuls aparent din ele este destinat aleşilor binefăcători, fruct al graţiei şi revelaţiei, de care Pascal leagă cunoaşterea, şi pe care aleşii îl comunică semenilor lor. Fără har lucrurile tac şi vorbesc la porunca Creatorilor lor. Acordul lumii interioare cu cea exterioară şi dintre cea de aici şi cea de dincolo se realizează prin hac. Fără har lucrurile nu răspund la întrebările căutătorului. În istorie aşa zişii descoperitocr ai legilor naturii şi legiuitorii înţelepţi sunt naturi harismatice E. Troelstch şi Mjs Weber). Eu nu extrapolez harisma în imanenţă, fiindcă o înţeleg în felul misticilor. *Um* moment trezitor leibnizian, în perechea acestor contrarii: virtutea şi viciul. Leibniz spus că virtutea nu poate fi înţeleasă fără existenţa viciului. S-ar putea acorda aceea p funcţiune trezitoare a adevărului religios şi istoriei profane. Acest fenomen s-a-ntâmplat în timp. Apoi, iluminarea. Tot istorie.

Există indivizi geneticirecuperabili, adică deşeuri biosociale, cum a spus V, Pareto? Nu discut în acest context deficienţele înclinărilor naturale şi influee» mediului. Adică climatul social: climă, societatesistem social, obiceiurişi fesa orânduitoare a religiei în luptă cu răul. În fond, omul religios nu se nelinişteşte de jocfl inexplicabil al aparenţei şi dispariţiei şi nu se simte singur nici în pustiu. Mode?? Sfântul, în timp ce necredinciosul este însingurat oriunde, prin trăirea tulburătoare în relaţiei dintre eul mărginit şi universul absorbitor. Sub acest raport, nici geniul nu face excepţie.

Arp spus mâi înainte că arhetipul şi idealul sunt produse ale imaginaţi» filosofice neconcludente. Sacrul nu poate fi gândit hierofanic – ascensional, culminM în Christos arhetip, cum a făcut Mircea Eliade în *Istoria*

religiilor. Interpretarea: dialectică a simbolurilor sub forma hierofaniilor gândite ascensional şi culrninând în hierofania totală a lui Christos ne arată că morfologia sacrului sub forma Istoria religiilor nu poate scoate omul din istorie, fiindcă el gândind autonom dichtomia saca – profan şi-nchipuie că este creator, acest preaomenesc despărţindu-l de religie. Sacnü constant nu se obţine hermeneutic. Fără Dumnezeu, graţie şi revelaţie, sacrul au înseamnă nimic, rămânând doar o simplă nelinişte metafizică. Istoria religiilor este a aventură a spiritului uman întrebător şi căutător şi e contraindicată religiozităţii adevărate. Prin natura ei nu este în stare să ierarhizeze religiile şi să ducă la primaail uneia dintre ele. Pentru credinciosul creştin nu există religii, ci religia creştină.

Credinţa nu implică diversitatea credinţelor religioase. Apoi, mitologia nu este religie, miturile fiind false citiri şi personificări ale fenomenelor lumii interioare 9 exterioare Ottfried Müller şi Nillson). Trebuie menţinută distincţia între limbajul sacm ritualic sacerdotal, purtător al adevărului unic, canonic, şi cel profan: util, plăciae comod, paradoxal, aporetic sau eronat. Istoria religiilor este istorie pur şi simpk, fiindcă sacrul nu poate fi citit hermeneutic de un cercetător care nu poate evita prim actul interpretării termenii: ipoteză, problemă, căutare şi soluţie, care n-au ninac comun cu lumea misterelor. Încă o dată, terfhenii religioşi creştini: Dumnezeu. – adevărul unic, trinitar, care luminează viaţa, lumea, binele, frumosul şi sacrul, unitatea reală, ca izvor al tuturor unităţilor; virtuţile: iubirea, credinţa, speranţa, dreptatea, puterea, înţelepciunea, virtuţi împreună cu libertatea reală, nemurirea integraft, eternitatea, ordinea, ierarhia, sensul, mântuirea. Aceşti termeni ai limbajului saca creştin scot omul din neliniştea produsă de: biologia vârstelor, mărginire, boaH, inegalitate, moarte şi infinit.

Omul religios creştin este Omul etern. Nu există om religios etern în afară àà cel ritualic determinat. Am mai spus că miticul, magicul şi raţionalul autonom situeaai

omul în afara adevărului, frumosului, binelui şi sacrului, izvoilte din Dumnezeu. Fad ritual creştin cu conţinutul canonic al comunicării nu se poate vorbi de saca

Canceptele, definiţiile, sistemele, organismele, viul şi entropia, rămân în posesiunea «anului întrebător, căutător şi rătăcitor.

În concluzie: mitologia, filosofia religiei, istoria religiilor, sociologia şi fonologia lor, precum şi extrapolările eticii umane în transcendenţă sunt domenii ale «lului întrebător şi căutător care nu numai că nu revelează nimic, dar degradează «nocştiinţa reigioasă şi trebuie cercetate în mod atent, fiindcă eu cred că până la Biblie în există nicio religie adevărată, ci mitologii şi practici magice în care omul a fost arfinit de Max Scheller ca *Gottsucher*. Or, religia adevărată, biblică, e revelată nu fiutată.

ÎNCHEIERE

Dacă vrem să depăşim folosul şi să situăm în lumea transcendentă a adevărului, admitem două tipuri de scepticism: pascalian şi phyronian. În ceea ce priveşte scepticismul lui Pascal, constatăm că este motivat mistic, acest gânditor fiind jeăpânit de natura religioasă a adevărului, adică de «certitudinile credinţei care depăşesc părerile trecătoare ale filosofilor şi oamenilor de ştiinţă», chiar dacă acestea sunt utile sau comode. În scepticismul pascalian, adică în pasiunea adevărului, este exclusă orice oocivitate, omul religios, din cetatea augustiniană, împletindu-şi mersul istoric, aici, cu *homo sapiens* al cărui intelect explorează lumea interioară şi exterioară la nesfârşit, neconsolat şi frământat de absurde ipoteze ale descendenţei şi de asemănări cu aiaimuţa, bucurându-se stupid de descoperirea legăturii acestor specii prin *homo primigenius*specia de Neanderthal. Nici ipoteza ascendenţei comune nu spune nimic. Gândit biblic însă, este creat ca o încheiere a Facerii şi nu seamănă cu nimeni, doar cu Dumnezeu, care l-a făcut după chipul şi asemănarea sa.

În pyrrhonism se caută «fericirea terestră prin ataraxie», prin această rsetulburare iluzorie, ca şi fericirea

aici. Privite sub raportul veracităţii: conceptul, judecata, sistemul şi punctul de vedere par iluzorii. Înlăturarea lor arbitrară este naivă, omul neputându-se stinge până la abolirea utilului. În ceea ce priveşte imposibilitatea pyrhoniană putem spune că şi ea este iluzorie, cu excepţia unor indivizi atinşi sufleteşte prin indiferenţă Scepticul Emil Cioran, după cât îmi amintesc, vorbind despre fericire, citează un filosof chinez – nu mi-l amintesc – care spune: «a fi fericit, înseamnă a nu adera la nimic». Ceea ce este un fapt asemănător cu ataraxia. Cioran însă răspunde: *«Juste mais impossible».*

Ne aflăm în lumea problemelor, adică a întrebărilor nesfârşite impuse de: mirare, curiozitate şi de utilul permanent înşelător. În lumea de aici putem consemna, simplificând, două tipuri fundamentale umane: *credinciosul*, care coboară prin trăire imposibilul în sufletul lui şi *căutătorul*, adică omul întrebător, care întreabă şi se întreabă, scormonind lumea interioară şi exterioară, desfăşurându-se în experienţă deschisă, sau, mai precis, sub semnul dialectic al neîmplinirii.

Aici consemnez trei ipostaze – potrivite cu lumea întrebărilor – ale jocului vieţii şi al morţii, gândite eminescian: 1) *Eternitatea*, care proiectează timpul şi-l absoarbe; 2) *Infinitul* care proiectează finitul – existenţialist, finitudineaşi-l absoarbe;

3) *Substanţa,* care proiectează modurile sale şi le absoarbe. Fără prezenţa divinităţii însi rămânem aici, iar cele trei ipostaze ale jocului vieţii şi morţii, ca tot ce este simbolicuman, devin, şi prin faptul devenirii, sunt iluzorii. Joc lumesc, prealumesc, în luma amăgirilor în care omul întrebător se desfăşoară permanent înşelat între mişcare şi tăcere. Joc între semne, utilevocatoare, şi imagine, între a nu fi şi a dori să fie Creatura nu este creator, cum am mai spus, fiind predeterminată vocaţionai da primordii. Astfel, întrebătorul se află permanent în anticamera vieţii şi a cunoaşterii. O poate fi prins în formula lui N. Cusanus, *«docta ignorantia»*, ignorând prin damnaţk adevărul şi calea către viaţa veşnică.

Rickert a fixat în anticamera cunoaşterii, *trăirea.* După cât îmi amintesc este vorba de o trăire laică, gândită filosofic de subiectul gnoseologic, presupus pur. Dar şi speculaţiile raţionale ale acestui subiect, lipsit de har, rămân în anticamera vieţii *şi* cunoaşterii. Însă există şi un alt fel de a trăi: este trăirea mistică, aceea care scoate omt*à* din anticamera vieţii şi a cunoaşterii, prin credinţă coborând imposibilul în omul religios. Acesta este sensul trăirismului lui Nae Ionescu, trăirism care poate fi gândit teologic nu filosofic. Este ştiut că filosofia a dizolvat mituirile, ca fabule fără acoperiredar n-a dus omul la adevăr, Situându-l în pustiul raţiunii sicative. Desigur, nu se poate face teologie fără raţiune, numai că, în această manifestare a spiritului uman, raţiune este un vehicul al transcendenţei, un instrument purtător dogmatic al adevărul» revelat, păstrat în istoria şi tradiţia sacră.

SISTEMELE

sau

CARTEA ÎNTREGURILOR LOGICE, AUTONOM-MATEMATICE, PARALELE CU ÎNTREGURI ONTICE

PREZENTARE

Ce este un sistem? Deocamdată, o construcţie raţională, sau un întreg logic paralel cu un întreg ontic.

Există gândire sistematică, autonomă, sau şi acest mod spiritual este primit ca un iar de Sus, imperfect oglindit în omul păcătos, ros de timp şi de îndoieli.

Există sisteme materiale având un caracter reflectoriu, adică înregistrate de o conştiinţă teoretică autonomă? Raţiunea omului neinspirat şi monodimensionat aici basculează între gândirea sistemică şi aspectul pasiv reflectoriu al sistemului, sau corelează ambiguu aspectul presupus autonom al gândirii cu aspectul eteronom al berurilor lumii interioare şi exterioare, care tac. Nimic explicativ în această formulare, acputându-se vorbi de explicaţie la scara umană şi naturală şi mai ales în ambiguitate.

Mistica cunoaşterii legată de har este singurul mod care depăşeşte tensiunea polară subiect-obiect. Trebuie

înţeles jocul spiritual între har – chemare – şi căutare, între întrebător, permanent neliniştit de căutare şi primitor. Istoria ne arată că certitudinea are sediul în mistică.

De la început trebuie subliniat că triumful logicului, adică explorarea metodei raţionale, a onticului este aparent sofistică, manifestare a omului presupus autonom, «căzut în timp” Cioran), prin păcatul originar. Acest om istoric, care aproximează înreguri, părţi şi lucruri izolate, cu rezultate relativ-utile, sau relativ-comode, se închipule derniurg, punctarea sacră a timpului şi spaţiului, inspiraţia – vocaţia arătându-ne că la nivelul utilului, plăcutului şi comodului nu-şi aparţine şi deci nu poate cunoaşte şi decide. Astfel, gândirea sistemică, în general logică, este aparent autonomă, în fond are caracter vocaţional.

A priori, a posteriori, fapte, intuiţie, reflecţie, analiză, sinteză, descripţie, concept, categorie, definiţie, sistem, doctrină? Funcţiuni ca forme primite, coborâte la scară umană, procesul generalizării, adică inducţia, neputând explica formele logice ale gândirii, aşa cum deducţia nu poate explica conceptele matematice. Extragerea formelor logice din fapte este iluzorie. Fiindcă lumea faptelor interioare şi a celei exterioare tace. Este greu de demonstrat natura reflectorie a formelor conştiinţei teoretice, ca unităţi logice şi-n consecinţă şi a sistemului şi unităţii sistemice. Limbajul convenţional – teoretic – este paralel cu întregurile ontice. Relaţia semn-lucru constituie o nelinişte gnoseologică a omului întrebător şi căutător în el însuşi şi-n afara lui, în concepte, definiţii, legi, norme sau sisteme.

De altfel, nici structurile nu au caracter reflectoriu într-o lume în care lucrurile tac. În expunerea referitoare la suflet, am constatat, că fără suflet real, ca substanţă simplă nu se pot înţelege aceste aspecte ale vieţii interioare: relaţia suflet-corp, unitatea psihosomatică, gândirea, conştiinţa religioasă, morala teoretică, capacitatea – vocaţia – artistică, tehnică; faptele sufleteşti, nu fenomene psihologice, perceptibile şi măsurabile, ci

lucruri invizibile; imateriale şi imperceptibile pot fi înţelese numai ca manifestări ale sufletului real. Aceste psihologii: psihologia ca metafizică a sufletului, psihologia raţională, psihologia ca ştiinţă naturală – „experimentală” – Wundt), „psihofizia Fechner), psihologia ca ştiinţă a spiritului, analitică şi descriptivă Dilthey), n-au aer la lucruri invizibile, imateriale – imperceptibile – care nu intră în câmpul măsurării – aiil cantitativizării. Până aici am vorbit despre limitele psihologiei sufletului normal. Cerne poate spune despre psihopatologie?

Este sufletul bolnav, sau corpul care reflectă acest corp, care meditează asufte lui şi soluţionează problemele legate de relaţia dintre ei? Repet: Categoria, concep»! judecata, raţionamentul, demonstraţia, definiţia, ipoteza, legea, norma, sistemul sus termeni legaţi de sufletul real, ca orice fapt cognitiv, afectiv şi volitiv. Toate fonn vieţii spirituale a omului autonom, gândite a priori şi a posteriori sunt simple ficţiuni, à nici acestea nu-i aparţin, fiind păcătos. Deci, utilul şi comodul logic ţin de inspiraţie.

Revelaţia Realului este o favoare divină a alesului. Niciodată un întreg ontic noţ arătat observatorului sistemul, acest întreg abstract alcătuit din concepte, element componente, fie identice, fie deosebite şi relaţiile dintre ele şi întreg, dintre fiecare în întreg, aceste elemente şi relaţii îmbrăcând forme conceptuale, fiind detaşate de aspecând lor empirice în concret. Este greu de stabilit o corelaţie între concretul reflectoriu în gândirea care prelucrează datele existenţei.

Kant numeşte dualismul cartezian *grob* – grosolan, deşi, vrând-nevrând, aces, există aici, deoarece în actele cunoaşterii, în actele religioase şi-n cele morale, t\ acţiunea este hotărâtoare, cum şi Kant constată, fiindcă există lucruri invizibil imateriale, adică imperceptibile, care determină acţiunile umane. Această constata dualistă presupune existenţa a două substanţe, a sufletului gânditor şi a corpului, priiou nefiind extins, adică fenomen, şi corpul fiind extins, adică fenomen. Această constatai ne arată că psihologia experimentală – empirică – şi

psihometria sunt iluzorii, fiindt: lucrurile invizibile şi imperceptibile nu sunt măsurabile.

Psihologii care fac din psihologie ştiinţă naturală, îneacă sufletul în corp, şi fac psihologie ca ştiinţă a sufletului, ci fiziologie, citoşi histochimie. Dacă fac. Dar ni acest chimism material nu e detectabil în procesele intime, iar un medic german afinii într-o lucrare, *Medicină şi Magie*, că această dificultate trebuie gândită magic. Gândia, relaţia dintré reflectare şi gândire constatăm că momentul reflectoriu reprezintă un porci trezitor, nesemnificativ sub raportul cunoaşterii. Se pune întrebarea: Există sistem, materiale?

În dualismul lui Leibniz, în dualismul lui Descartes, al lui Fechner şi al altora exprimă un paralelism psihofizic. Cei doi termeni, sufletul şi corpul, nu sunt corelativ fund de natură diferită, iar gândind spiritualist, sufletul este suveran şi acţioneaa nemijlocit asupra corpului.

Dacă nu se poate stabili o corelaţie. Între suflet şi corp, mai putem afirm dualismul sau spiritualismul; adică este greu de acceptat, în absenţa corelaţiei autonomie eteronomie şi deci între lumea interioară şi cea exterioară, care nu se întrepătrund fiia de natură diferită. Apoi este marea dificultate a tăcerii lumii interioare şi exterioare r faţa căreia se află deopotrivă şi subiectul căutător şi cei inspirat. Căutătorul nu poate d. socoteală de lucrurile invizibile şi imperceptibile ale lumii interioare şi nici 4 capacitatea acesteia de a cunoaşte logic cele două lumi imanente.

Căutătorul nu poate afla concepte, definiţii, legi, norme, sisteme, iar inspirata aşteaptă, după rugăciune, să i se reveleze unităţile reale ale vieţii şi lumii, sau, fiin: pământean şi captiv al plasei simţurilor, să transforme, coborând revelaţia în forme logic conceptuale sau sistemice, relativ închise, relativ utile, sau ipotetic comode. De altfel «oaterea omului din fluviul istoric al „iluziilor progresului” G. Sorel) nu aparţine filosofiei, metafizicii, gnoseologiei, logicii, psihologiei, ci misticii cunoaşterii.

Apoi, natura, această vorbă goală, ca cuprins al

tuturor fenomenelor, cum o mumeşte Kant, deşi pentru el unitatea lumii e ficţiunea Dumnezeu, a înghiţit filosofia, tanţa, arta şi tehnica; deci natura nu e de găsit nicăieri. Polaritatea fundamentală a «Haoaşterii între mistic şi raţional este înlocuită cu polaritatea raţional-absurd. În jocul Jetre vizibil şi invizibil se instalează două poziţii fundamentale ale spiritului: agnoza iecratică şi „graţia şi revelaţia” afirmate gnoseologic de Pascal.

Revelaţia în termenii mistici ai cunoaşterii cuprinde tot, sau, dacă o deosebim de inspiraţie – revelaţia fiind acţiunea directă a Divinităţii – inspiraţia provine tot de la IDtvânitate, ca har, dar fără prezenţa ei.

Adică raţiunea devine vehicul al Adevărului şi exclude din actele cunoaşterii «icul, magicul şi raţionalul autonom. Limbajul nu este un instrument al cunoaşterii, ci «chicul. Rătăceşte când este profan, sau ajută nimereala căutătorului şi exprimă Adevărul, râd acesta este sacru. În contextul creştin logica este încorporată în mistica cunoaşterii. DQci sufletul gânditor platonico-aristotelic, nici gândirea formală kantiană, nici conştiinţa et formă a tuturor formelor, goale de conţinut real şi de conţinut empiric, nu sunt definitorii pentru Adevăr.

Întrucât sufletul este real, toate actele cunoaşterii adevărate, relativ utile, sau carnode, sunt primiri, prin har, ale sufletelor aleşilor, ale căror oglindiri imperfecte sunt îißorate captivităţii sufletelor lor în corp, cum au gândit orficii. Cert este că sistemele sunt tareguri logice şi ca atare exclud prin natura lor sistemele materiale.

Natura formală a sistemelor este legată de aspectul lor aleatoriu. Chiar sistemele ariomatice sunt limite ale inteligenţei care stă comod în ele şi nu în adevărul cuprins, cum jt afirma Pascal, în aceste alcătuiri, ci incapacitatea raţiunii umane de a le demonstra. 10.7, nici demonstraţia, nicio judecată apodictică nu privesc decât limitele omului. Apodicticul, asertoricul, problematicul, ca şi problema – întrebarea – soluţia şi aporia, naate sunt legate de omul păcătos şi mărginit.

Încă o dată, nici gândirea autonomă – sistemică – nici

paralelismul logico-ontic,» ci corelaţia între concretul multiform înregistrat prin percepţii şi reprezentări şi reflecţii prelucrătoare ale gândirii având ca scop: conceptul, definiţia, legea, norma, soluţia şi «temui, ci inspiraţia sau harul Divin care leagă nu numai cele două lumi, cea interioară? cea exterioară, adică eul şi noneul aici, ci lumea de aici cu cea de dincolo, văzute ierarhic. Istoria, în care ancorează toţi care absolutizează devenirea, atestă că Adevărul este transcendent în esenţă şi nu are izvorul în om şi-n natură.

— Schema, sau lista termenilor care urmează foloseşte la identificarea sistemelor jă la rezolvarea problemei, dacă există sisteme ca întreguri logice sau sisteme materiale oglindite în cele logice, adică dacă există corelaţie între reflectare – momentul uman firflectoriu şi gândire – reflecţie, cu toate distincţiile, căile şi termenii adecvaţi sistemului ca atare.

Sistemele sau Cartea întregurilor logice

Notă: Repet: Mai înainte de a arăta termenii necesari în cercetarea sistemului ca atare, afirm că; filosofia, ştiinţa, arta şi toate tehnicile existenţei nu pot înlocui mis» cunoaşterii, când omul este stăpânit de Adevărul unic, transcendent în esenţă, revelai vehiculat dogmatic. Faptul – lucrul –, meditaţia, generalizarea, conceptul, definip, norma şi sistemul, dacă situăm aceşti termeni în „calea omului”, sunt inexplicabili f capătă un rost dacă-i situăm în „calea Domnului” Bossuet), Bineînţeles, în acest ca: obţinându-se o ordine aproximativă prin oglindirea lor imperfectă aici, chiar de ales, acesta fiind mărginit aici. Termenii: „Existenţă şi timp” Heidegger) şi „căderea în timp sunt expresii ale pesimismului produs de temporalitatea mărginită a existenţei umane.

Termenii: pesimism, scepticism, optimism, nu privesc omul religios creştin, car „cât respiră, aspiră”» calea lui spre absolut nefiind decisă de facultăţile lui: imaginaţie intelect şi intuiţie. Omul religios creştin este pur şi simplu. Acest este a fost înlăturai à omul teoretic – filosof sau om de ştiinţă. În general, omul teoretic actual nu este nelinişti,

de neant, decât în momentul morţii pe care o crede absolută.

1. Intuiţie sensibilă sau presupus-pură; este sistemul, acest întreg logic, intiÄ

Nu cred.

2. Metoda: deducţie, inducţie, reducţie, inferenţă; este sistemul proda metodologic? Pentru a admite acest lucru trebuie admisă gândirea sistemică. În contexta mistic de aici, nu este admisă această gândire sistemică, fiind umană, şi vagă, făcâni inexplicabilă vocaţia – chemarea – alesului.

3. Analiză şi sinteză: este posibilă o „logică a faptelor”, adică legităţi empiria ale fenomenelor, constatate de om în etape, descompuse, recompuse, determinate cauzar observaţie. Cauzalitatea naturală este negată de Hume şi nu poate în loca cauza unică «mistică a lui Malebranche; de succesiune inexplicativă a fenomenelor o timp şi-n spaţiu, evident fiind apoi că lumea interioară şi cea exterioară, adică faptele dk ele, tac şi nu pot fi întrebate.

Kant a afirmat că natura poate fi întrebată.

Mircea Eliade a afirmat că natura vorbeşte. În aceste condiţii nu văd cum se pai extrage legităţi din lumea tăcerii, deşi aceasta este stăpânită de legi, cum au nimeri „aleşii” în istoria omului şi naturii.

4. Inspiraţia-Harul: adică vocaţia aleşilor în aflarea legităţilor lumii interioaie şi exterioare, cum ne arată istoria spiritului uman, poate fi întinsă şi la sistem. Istorii spiritului fiind punctată de sacru, adică de „calea Domnului”.

Dar cum am mai spus, inspiraţia nu se confundă cu revelaţia, adică cu prezent activă a Divinităţii, cum a afirmat teologul Crişan de la Vatican, invocând un teoleg ortodox.

Şi totuşi şi inspiraţia are rădăcină transcendentă. Atunci cum expli că, imperfecţiunile în oglindirea ei: aproximaţia „variabilitatea şi incomplitudinea Gode!) Omul este captiv aici, fără acces la „lucrurile invizibile şi

purtător al unui rest de păcat originar” Sf. Ap. Pavel). În acest context şi geniul este mărginit, adică nedeplin. Joai dintre constanţa formală, spre ex.: „sistemul axiomatic” Hilbert) şi variabilitate, ne araö buvitatea social-istorică a punctelor de vedere, dacă ne gândim la Adevăr şi nu ne ÎKcăm în util şi comod.

Astfel, ne aflăm în opoziţia dintre omul religios-creştin, adică omul etern şi omul «Doric. Omul etern trăieşte în lumea dogmelor şi cel istoric în lumea stilurilor, ciclurilor «petabile, după Vico, irepetabile, după Spranger, şi al părerilor. Se observă apoi că omul iaoric mai adaugă şi neliniştea mărginirii, adică a legii entropiei. Simbolica variabilă – limbajul profan, – evolutiv situează omul întrebător şi căutător în lumea ficţiunilor utile, această lume a realului” Vaihinger) şi „comodităţii mintale” Poincaré), a aporiilor şi sorilor.

5. Există sisteme reale? Şa. Există sisteme concrete? Nu.

Fiindcă, în acest context, Legicul nu coincide nici cu Realul nici cu concretul – aparentul.

6. Necesitatea logică este un concept al categoriei modalităţii opus întâmplării. Cţwziţia este iluzorie, ca întreg apriorismul kantian; ca şi opoziţia cauzalităţii a acestui Beudodeterminism imanent” şi libertăţii, nici această libertate nefiind nici ea posibilă îi imanenţă.

7. Gândirea se poate gândi pe sine – logica generală şi logica transcendentă, aşa de-a doua având aspect critic de gnoseologie a limitelor cunoaşterii; idealism lanscendental, critic Kant).

Există vreun adevăr în cele două logici, adică poate acest „subiect gnoseologic” flKckert) atinge adevărul? Nu. Meditaţiile, privind lumea interioară şi exterioară, adică teospecţia, autoobservaţia, şi observaţia lumii exterioare sunt tot atât de neconcludente fdvind lumea de aici şi pe cea de dincolo. Oamenii, aici, se luptă, se înţeleg, se «anpatizează, se urăsc, sunt mişcaţi de idealuri diferite şi rareori de un singur ideal. Nu se *px* autocunoaşte şi cunoaşte deplin, şi totuşi se mişcă între necesitatea

colaborării şi aaarhiei. Un francez, al cărui nume nu-l reţin, a formulat în doi termeni tirania care este mhia canaliei de sus, iar anarhia, tirania canaliei de jos.

8. Logica generală s-a dovedit utilă şi comodă.

Este opusă, prin natura ei imanentă, transcendenţei Adevărului unic, vehiculat Jbgmatic. Spiritul critic modem se mişcă neliniştit, aici, între mărginire şi nicăieri.

9. Omul crede că Logicul aparţine subiectului gânditor şi volitiv. Am afirmat mai teinte că metodologia reprezintă căile iluzorii ale omului întrebător şi căutător. Am zut însă că atât lumea interioară, cât şi cea exterioară, adică eul şi noneul, tac, şi că o teică a faptelor celor două lumi nu este posibilă.

Dacă nu este posibil logicul autonom, adică formalul, cu atât mai mult nu este posibil purul, Care mistic este Realul. Se vorbeşte în mod obişnuit de „logică pură, etică fără, estetică pură”, Cohen), „drept pur” Picard), dar purul propriu-zis nu este posibil la sară umană, cum la aceeaşi scară nu este posibil nici eul pur. Eul pur, distinct de eul temal, sau empiric, este eul real, adică omul creştin integral muritor. Altfel, purul n-are aost aici.

10. În afară de gândirea sistemică, care n-are sens în acest context, trebuie gândiţi aastic, adică lucid, termenii:

A. Sistemul ca atare;

B. Sistemele;

C. Unitatea sistemică;

— Sistem şi structură;

— Sistem opus agregatului.

11. Informul – starea de fapt, adică „facticitatea opusă logicităţii”;

Logocraţia ca izvor al rătăcirilor

12. Dogma gândită arhetipal, opusă conceptului, legii naturale şi normei;

13. A priori şi a posteriori;

14. Meditaţia;

15. Motivaţia – idei şi afecte care determină atitudini şi acţiuni;

16. Metoda

Subliniez că n-am spus mai înainte nimic despre metodă. Pentru Kant însă fu este metodă şi măsurare. A gândit bine Kant, sau mai precis a caracterizat bine conştie teoretică a omului modern, determinând această conştiinţă prin metodă şi cantitativiz» Se pare că în lumea fenomenelor celor două lumi: ale lumii interioare, în care fapte sufleteşti sunt coborâte calitativ la nivelul fenomenelor lumii exterioare, nu se poate iar, ştiinţă propriu-zisă decât matematizând.

Opoziţia dintre ştiinţa vie şi ştiinţa moartă a lui Othmar Spann este opozi dintre pseudoştiinţa metafizică şi ştiinţa reală, ştiut fiind că metafizica, pentru Kant este ştiinţă, având ca obiecte: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea, Sunt de acord ci metafizica nu este şi nu poate fi ştiinţă, dar cei trei termeni – obiecte ale ei, constituie extrapolare ilegitimă în transcendenţă.

Aceste trei obiecte aparţin misticii cunoaşterii şi nu sunt funcţiuni, ca la Kanu i legătură cu metoda, consider că formele şi principiile care o stăpânesc nu duc la Adevi Nu duc nici măcar la sistem ca întreg logic. Cum nu duc cele trei facultăţi ale omul a imaginaţia, intelectul şi intuiţia. Nu trebuie uitat, conştiinţa noastră face neces existenţa Divinităţii, desăvârşirea – completitudinea – neexistând în om şi-n nati Deosebirea între geniu şi omul obişnuit este aceasta: „geniul este un pelerin se Absolut” Leon Blois vorbind despre Beethoven, după cât îmi amintesc).

Omul obişnuit poate cel mult să primească prin credinţă, nu prin ştiinţă, există „Absolutului divin”, cum a afirmat Natorp despre stăpânirea acestui principiu unic & tuturor lucrurilor în conştiinţa lui Socrate. A trebuit să recunoască natura religioasă a L Socrate, cu tot imanentismul lui neokantian, 19. Impasul-Aporetica

Repet: Omul este o fiinţă care se întreabă indiferent dacă poate da un răsptf întrebării. Se întreabă chiar asupra unor lucruri imposibil de a fi atinse de spiritul şi mărginit.

N. Hartmann a considerat aporetica, adică sfera

întrebărilor fără răspia posibil, „ca ştiinţă a problemelor”. Problema – în acest sens întrebarea fără răspur posibil – chiar dacă nu duc la adevăr, poate avea urtefect trezitor, ca-n maieutica k Socrate.

20. Eroarea

Kant a afirmat că simţurile nu greşesc, fiindcă nu gândesc. Aşadar eroarea în caracter raţional, apărând sub forma judecăţii. Se pare că a greşit, fiindcă pentru Descartes raţiunea cenzurează şi plăsmuirile imaginaţiei şi simţurile.

Ochiul, acest organ principal prin care omul crede că universul intră în el, înşală. Contemplă cerul. Observă un astru. Cine stabileşte: poziţia acestui astr dimensiunile lui, natura lui, mişcările sale eventuale, dacă le face, şi distanţa dinr observator şi el? Ochiul? Nici nu răspunde, fiind evidentă observaţia că orice act et cunoaştere fără jocul ipotezelor, sau fără inspiraţie nu duce la o cunoaştere real… Spinoza, în determinismul lui radical, consideră eroarea minuscunoaştere, fiindcă întrmr ifcerminism strict, eroarea n-are sens. S-a afirmat că determinismul imanent nu este o case spre adevăr, ci un postulat necesar din cauza nevoii omului de certitudine.

Victor Brochard, în lucrarea sa *Despre eroare* susţine că eroarea nu e un minus aff cunoaşterii, ci un fapt psihologic pozitiv, definit ca un influx afectiv în formele gbdirii. Să ne gândim că Zina din „Visul unei nopţi de vară” s-a înamorat de un măgar ale cărui răgete erau muzicale. Când s-a trezit, a constatat că era măgar. Anton Pann apune: „dacă vrei să faci prostie, cere sfat de la mânie”.

21. Relaţia subiect-obiect

Apare în mod inevitabil în jocul dintre autonomie şi eteronomie.

În acest joc, sau subiectul este autonom şi obiectul construcţie raţională a sa, can ne arată idealismul numit impropriu de Kant, dogmatic, dogma fiind un vehicul oeligios al adevărului, neaparţinând gândirii profane, ca-n idealismul transcendental al Lui, *mi* obiectul premerge

subiectul cunoscător considerând acest aspect reflectoriu al cunoaşterii, ca fiind necesar.

Relaţia subiect-obiect este o fatalitate gnoseologică, care nu poate fi depăşită decât de spiritul mistic, fiindcă la scară umană, nu se poate determina cu precizie dacă obiectul construieşte ştiinţa, sau dacă lucrurile lumii interioare şi exterioare au un rol determinant în actele cunoaşterii. Faţă de afirmaţia materialiştilor, că realitatea socială determină conştiinţa socială, se poate afirma că din informul faptic., social, nu se poate aaşte ordinea, ordinea socială neputând fi gândită socio-genetic, ci psihogenetic.

În viziunea lui Stamler, în lucrarea *Economie şi drept* apare prioritatea raţională is construcţia normelor de drept, adică societatea este creaţie raţională sub forma dormelor de drept şi nu drept izvorât din nevoi sociale. Jering face o afirmaţie: dreptul» tisface nevoile masei, iar aceasta nu-l înţelege. Nu este deloc cert, chiar la scară umană, ci momentul reflectoriu nu joacă un rol gnoseologic, ci un rol tranzitor al obiectelor femii interioare şi exterioare, în care omul explorează ipotetic sau inspirat. Acesta este aportul pe care ni-l arată istoria spiritului uman, trăitor în cele două lumi de aici care tac. Este raportul dintre reflectare şi reflecţie, reflecţia fiind determinată, dacă rămânem la relaţia subiect-obiect şi nu introducem în actele cunoaşterii misterul inspiraţiei.

Două poziţii: Realism şi Imanentism – imanentismul se depărtează gnoseologic le Real şi îmbracă forma nominalismului, din cearta universaliile.

Omul teoretic ancorat aici, crede că a triumfat teoretic – explicativ – tehnic – configurativ – şi practic – normativ. Aşa pare, dacă eliminăm misterul vocaţiei – inspiraţiei – sau al revelaţiei, adică prezenţa activă a Divinităţii în orice act al cunoaşterii Crişan, teolog catolic, care citează un teolog ortodox cu privire la distincţia între revelaţie şi inspiraţie).

Care sunt termenii realismului gnoseologic şi practic?

Triunghiul: EHvinitatea, lumea – concretul multiform

– şi omul; înăuntrul lui se află raporturile omului cu: Divinitatea, creatoare, stăpânitoare, inspiratoare sau prezentă în actele cunoaşterii şi acţiunii – revelatoare cu lumea, cu comunitatea şi cu sine însuşi.

Care sunt termenii poziţiei gnoseologice imanentiste?

Eul şi noneul, limbajul – semnele şi lucrurile. Se crede în genere în eficienţa limbajului convenţional, iar lucrurile se mişcă între „reism, concretism T. Kotarbinski) şi obiectul construit raţional al lui Meinong”. Limbajul şi lucrurile, logic şi ontic – nu logic şi empiric – fiindcă logic şi ontic exprimă relaţia concretă dintre eu şi noneu, iar aermenul empiric exprimă percepţiile şi reprezentările, deci un moment senzorial subiectiv, adică experienţa subiectului cercetător. Abstract şi concret, potenţă şi act Aristotel), reflectare şi reflecţie, posibilitate şi imposibilitate – nu realitate, fiinxfl autonomia căutătorului se mişcă între posibil şi imposibil» nu între posibil şi rdK autonomialui neatingând Realul.

— Întrebare – problemă – şi căutare, soluţie şi aporie, mărginire şi nemărginsn satisfacţie şi nelinişte fără ieşire.

Am vorbit în alt context de conceptele pe care Kant le situează sub categod modalităţii; posibilitate şi imposibilitate, existenţă şi nonexistenţă, necesitate întâmplare. Conceptele posibilitate, imposibilitate, nonexistenţă şi existenţă limitată, ca; întâmplarea, sunt termeni – concepte – care exprimă scara omului, dar necesitatea logicinon contradicţia şi cea naturală nu-i aparţin omului, cum nu-i aparţine nici libertaam reală, aceasta contopindu-se în Divinitate, cum spune Spinoza, în legătură cu sistemul se pun două probleme: are sistemul caracter reflectodij adică subiectul care gândeşte sistemic îl primeşte din afară, sau sistemul este o construcţii logică al unei presupuse autonomii mintale?

Adică, există sistem material reflectat, sau acest întreg are caracter reflexiv, *cm* gândit, adică are caracter logic?

Reflectarea reprezintă un singur fapt senzorial care anunţă prezenţa obiecuüa concret de cercetat, fiindcă

lucrurile în mijlocul cărora trăieşte omul, deci lui ca exterioară, ca şi cele din lumea interioară, tac. Nu pot fi întrebate, ci explorate metexiş volitiv, omul fiind silit să le cunoască, desigur nu în natura lor, ci-n concreteţea lor utili Deocamdată, putem afirma că sistemul este un întreg logic paralel cu un inöq ontic şi care depăşeşte aspectul ipotetic, prin verificare dovedindu-şi eficienţa.

Subliniez din nou că o ştiinţă vie, cum dorea Othmar Spann, opusă ştiinţa moarte, a măsurării, a cantitivizării – este imposibilă. Din imanentismul kantian rdja aceşti doi termeni ai ştiinţei pozitive: metodă şi măsurare. Acest matematism poate I exprimat terminologic astfel: subiect, obiect, metodă şi măsurare. În acest stil imanenâi s-ar putea afirma triumful sofisticii.

Realismul gnoseologic se naşte din pasiunea adevărului, iar nominalişti sofistic din curiozitatea, mărirea, nevoia şi finalitatea mărginită a omului captiv aici.

Am afirmat în alt context că sofiştii îşi aparţin aparent, că biruinţele la pedagogice, teoretice, tehnice şi practice sunt forme ale vocaţiei ale acestui mister trăit Ai aleşi, mister care scapă căutătorului comun, lipsit de luciditate, aceasta netrebuind să fie confundată cu raţionalitatea.

Geneza şi natura sistemelor

Mai întâi ce este un sistem? Eu consider că sistemul este un întreg logic în alcătuire paralelă la un întreg ontic. În această formulate nu se poate vorbi de sistem ci alcătuire materială fiindcă în acest caz înseamnă că acest mod al gândirii umane – modal sistemic – are caracter reflectoriu, gândirea umană înregistrându-l pur şi simplu. În fapt «s-a întâmplat aşa, gândirea presupus-autonomă procedând logic – constructiv. Un sista» coerent şi necontradictoriu este alcătuit din concepte. Punctele de vedere sunt comentale sau poziţii faţă de sistem, exterioare lui, motivate fiind de eficienţa sau ineficienţa *lui im* citatele ce urmează sistemul nu este o construcţie logică, ci un obiect complex.

„Un sistem este un obiect ale cărui părţi sunt solidare şi formează un tot unic. *Ut* ex.: sistemul planetar etc. Un sistem de genuri şi specii este rezultatul unei clasificări. Sr zice a determina poziţia sistemică a unei specii animale sau vegetale (în aceasÄ prezentare intervine un element raţional sistematic, opus obiectului material complex de *mm* sus (n.n.).

Un sistem al organelor este ansamblul tuturor elementelor de aceeaşi natură care în întâlnesc într-un organism: sistemul nervos, sistemul vascular, sistemul osos etc. Un vat, dimpotrivă, este un ansamblu de organe de natură diferită care cooperează la JBD ca şi funcţiune: aparat digestiv, respirator, urinar etc... Se opune uneori sistemului «miei. Un sistem este un ansamblu de concepţii coerente, dar neverificare sau chiar «damnate de experienţă; o teorie este un ansamblu doctrinar confirmat de fapte, sau cel prin potrivindu-se destul de bine cu faptele cunoscute pentru a fi provizoriu admis.

Un sistem filosofic este un ansamblu complex de idei coordonate şi reduse la un mâc număr de principii şi putându-se extinde la toate problemele filosofice” Goblot). În Mi această prezentare a ideii de” sistem, reflectarea, adică materialitatea sistemului gândit în conştiinţă, se împleteşte cu construcţia raţională. În această ambiguitate ZBgurul lucru care trebuie subliniat este distincţia dintre sistem şi aparat (n.n.).

În citatul următor, în care nu se defineşte sistemul în sens constructiv, logic, ci în material, acesta are o formulă opusă lui Goblot care se apropie de aparat. „Sistemul me o ordine a unor elemente diferite într-un întreg bine structurat în care fiecare element ocupă un loc potrivit în raport cu întregul şi cu restul părţilor componente. O maşină, un «ţanism, un stat sunt sau ar trebui să fie conform ideii de sistem tot aşa de bine ca şi Hregul ordonat după principii ale cunoaşterii. Vezi natura”. H. Schmidt).

Aici sistemul este un întreg de elemente diferite, gândit tot ambiguu, ca al lui Goblot, când material, ca-n

exemplele citate, când construit, ca-n cunoaşterea după pândpii. Citatele nu oferă decât indicaţii neconcludente şi nu definiţii propriu-zise ale Saemului, fiindcă natura, omul şi comunitatea umană nu au, vorbind gnoseologic, caracter reflectoriu, adică subiectul cunoscător, chiar dacă este precedat de obiectul ce ftebule cunoscut, nu-şi pierde autonomia cognitivă. Sub acest raport idealismul este mai aproape de natura cunoaşterii umane decât materialismul, care pleacă de la obiectul «neret, acesta tăcând şi trebuind să fie explorat metodologic, în jocul ipotezelor, care nu dtoin la observaţie şi mirare.

Nu se poate concepe cunoaşterea fără termenii: subiect, obiect, întrebare, işoteză, căutare, metodă, curiozitate cognitivă şi nevoie. Nu se poate vorbi gnoseologic, êt lucru şi om, de semn – limbaj, soluţie, folos, sau comoditate mintală. Fie că gândim atomic, fie nesistemic.

Aşadar, sistemul poate fi gândit: logic, matematic, adică dedus şi logic, empiric, acă indus. Empiric, adică reflectat. Ne aflăm astfel, prin ideea de sistem ca şi prin poblemă – care poate fi gândită şi nesistemic – la scara omului. Este scara relativităţii «noaşterii, cum ne arată încercările sistemelor globale, ca şi cele filosofice sau sistemele dherite, legate de domenii specifice, a căror variabilitate în timp ne arată relativitatea lor.

În sfârşit, există inspiraţia aleşilor, ca mod generic al gândirii sistemice. Singura xală, imperfect oglindită de conştiinţa teoretică, primitoare, a omului, a acestei creaturi Amnate să se desfăşoare istoric, adică permanent neîmplinit; astfel istoria ne apare ca 3 fcăcire Heidegger). Omul autonom, întrebător şi căutător este gândit istoric ca individ y-n formele vieţii comunitare. În fond, este istorie Dilthey).

El însă nu poate să înlăture singur neliniştile produse de jocul apariţiei şi dispariţiei, a morţii şi condiţiile nemuririi pure, adevărul şi eroarea, necesitatea şi idmplarea, timpul, eternitatea şi infinitul, conştiinţa purtătoare a acestor termeni polari «când o singură ieşire

– credinţa purtătoare de har. Omul care caută adevărul, binele, frumosul, sacrul şi libertatea reală nu află aceşti termeni în forma lor absolută. Şi p & mm că ne aflăm în relaţia dintre real şi aparent, ştiut fiind că gândirea sistemică a ancoeii aparenţă, în care sunt prinse cu sau fără voie: filosofia, ştiinţa, arta şi tehnicile exister se pune problema dacă sistemul legat de lumea de aici şi opusul lumii dogmelor esteaţ singur tot. Cum am văzut însă mai înainte, pentru ca sistemul să existe ca întreg coen şi necontradictoriu trebuie să exprime o unitate reală. Or, la nivel sistemic nu exal unităţi reale. Dacă ar exista, atunci ar trebui alcătuit un sistem absolut, adică invariatf privind viaţa şi universul. Aşa că nu există, fiindcă Realul este extramundan cuprine cele ce nu se văd, cele în care a crezut Sf. Ap. Pavel, opuse celor ce se văd pe care le considera trecătoare.

De altfel, ansamblele formulate logic de gândirea umană, nu sunt unităţi reale, ai sunt ca o perdea care împiedică întrebătorul, căutătorul şi presupus – constructor le sisteme, să aibă acces la Realul transcendent în esenţă.

Termenii Real şi Sistemic sunt polari.

Creaţia – situează formele cunoaşterii creaturii: subiect constructiv, obieai reflectat, interacţiune subiect – obiect – corelaţia autonomie – heteronomie, aici, în aflam Adevărului, sau în iluzoria autonomie imperfect oglinditoare. Situez „în orizonafi misterului” Blaga): biologia vârstelor, jocul apariţiei şi al dispariţiei, al morţii nemuririi, perechile contrare: bine şi rău, just şi injust, magic şi mistic, sacru şi satana considerând Adevărul ca fiind primit prin har. Sau mai simplu, păstrând existenţi învăluitor: transcendent şi imanent. De fapt, în afara revelaţiei, nu există un adevfesistemic sau nesistemic, fiindcă gândirea sistemică, sau nesistemică, aparent autonorafe nu duce la Adevăr, ci cel mult la util şi paradox. Am afirmat în alt context, că pasiuna Adevărului, de care a vorbit de Broglie, nu duce la Adevăr, fiindcă ştiinţa nu depăşeşfe: jocul aparenţelor în care Maurras a situat arta,

ambele manifestări spirituale neaviat acces la transcendent, orice încercare a savantului şi artistului de a depăşi lumea vizifâl constituind o extrapolare ilegitimă. În *Invitaţio Christi* se afirmă că: „Cunoaşterea tuturor lucrurilor din univers este o zădărnicie”. Sunt limitele de netrecut ale ştiinţei şi filosofici ale gândirii sistemice şi nesistemice, opusă Adevărului Unic Dumnezeu). Şi moralistul şi metafizicianul Cioran are această poziţie gnoseologică: „Când omul va ajunge k marginea lumii, va rămâne cu Dumnezeu şi neantul”.

Desigur, orice creatură mărginită şi înfumurată, în absenţa inspiraţia, îndrăzneşte nelimitat, folosind nelegitim roadele explorărilor sale din lumea lucrurilor de aici, care tac, pentru explicarea celor invizibile. Există o singură îndrăzneală legitimăm omului aici, cea a omului religios care gândeşte sub har. Religiosul se roagă, crede şi speră, iar nereligiosul se întreabă, caută, nimereşte sau rătăceşte. Niciodată ca acum n-a apărut, cu evidenţa de azi, deosebirea, sub raportul veracităţii, între religie şi ştiinţă. Căik acestor două moduri ale existenţei umane nu se pot intxlni niciodată într-o sintezi unificatoare cum au gândit unii teologi T. d Aquino), fiindcă religia ancorată b transcendenţă, în „cele ce nu se văd” Sf. Ap. Pavel) nu are nevoie de ştiinţă, mai ales ci ştiinţa, ancorată aici, în jocul aparenţelor, nu ajunge niciodată la Adevăr, acesta fiind transcendent în esenţă. Când însă ştiinţa îşi întinde uneltele şi speculaţiile în lumea de dincolo, nu numai că extrapolează ilegitim, dar îndoielile ei, privind existenţa acesteia.

ve în mod infantil peste arătările sale care n-au lipsit. Omul, presupus autonom, podeşte nesistemic, problemic, constrâns de nevoi imediate, şi sistemic încercând să axK5 truiască logic întreguri (ansambluri) pentru raţiuni teoretice şi practice. În sfera «oală istoria înregistrează sisteme morale, sociale, politice şi economice, sisteme «agogice, variabile şi relativ-eficiente alternând cu stări de fapt haotice – aşa-zise «soluţii, răscoale şi lovituri politice – acest jos istoric permanent deschis, neputând fi aspiieat

decât prin păcatul primei perechi de strămoşi care au pierdut cunoaşterea fcievărului, pe care-l caută în aproximările din timp, paradisul şi nemurirea. Nu există atô explicaţie a devenirii şi iluziilor progresului decât păcatul originar. „Cauzalitatea morală a devenit o simplă obişnuinţă izvorâtă din succesiunea aparentă a fenomenelor”) Şi Hume), iar punctele de vedereişa-zisele acte interpretative, se îneacă descriptiv, prolicativ şi fără sens.

Desigur, nu poate fi împiedicat omul aşa-zis autonom să caute, mereu rătăcitor, œa ce a pierdut: fericirea paradiziacă, libertatea şi nemurirea – aceasta din urmă nu în & una iluzorie a gloriei, ci reală şi aici, cum a visat-o Bergson, ca un salt iraţional ce s-ar îea petrece într-o bună dimineaţă a istoriei. Aceste aspiraţii şi căutări pot fi integrate în mememil atotcuprinzător al *iluziilor progresului* G. Sorel).

ŞTIINŢA

Deşi ştiinţa – adică ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului – în care gândirea umană în mişcă între aceste regnuri: regnul mineral, vegetal şi regnul animal Teilhard de Oardin) şi noosfera, fie speculativ, în formele limbajului comun, fie matematizam, după un volum, al patrulea din această antropologie, găsesc necesar să anticipez în «3 âiţă câteva consideraţii asupra ştiinţei, având în vedere că este legată de ideea de sistem. Vdumul IV va fi mult mai cuprinzător.

Ştiinţa specială, sau ştiinţele speciale legate de domenii diferite, adică de jètecte metodologic stabilite. O ştiinţă specială, spre exemplu fizica, are ca obiect fenomenele fizice, conceptual alcătuite, adică sistemic.

O ştiinţă este un sistem de adevăruri generale. O ştiinţă nu se compune decât din pe poziţii adevărate. Totuşi verosimilităţi, probabilităţi, ipoteze pot fi primite în mod jacvizoriu de savant, cu condiţia de a se face rezervele necesare şi de a nu se confunda desa ce este demonstrat cu ceea ce nu este. În al doilea rând, adevărurile ştiinţifice sunt loerale, fiindcă nu există ştiinţă a individului. În

sfârşit, orice adevăr general este ştiinţă, der adevărurile nu formează o ştiinţă decât dacă formează un sistem şi se raportează la acelaşi obiect. Obiectul unei ştiinţe nu este concret, ci abstract: acesta nu este nicio eestenţă, nicio specie de existenţă, ci un punct de vedere în care se consideră tot ceea ce poate fi considerat din acest punct de vedere Goblot).

Omul de ştiinţă se mişcă în lumea faptelor, iar punctul lui de vedere teoretic este ksat de aceşti doi termeni: realitate (aparenţa considerată de ştiinţă ca stare) şi adevăr.

Adevăr şi realitate, titlul lucrării lui Heinreh Meyer, exprimă aceşti termeni ai aiK>aşterii ştiinţifice. Omul de ştiinţă operează sub forma abstracţiei, abstracţiei rolatoare Carl Menger) în lumea fenomenelor. Deci, fenomenul izolat metodologic e Rectul cercetării ştiinţifice, căruia îi urmează punctul de vedere teoretic. A gândi ştiinţa sunai prin aşa-zisele ei adevăruri înseamnă a o constitui logic – pur, adică a o deduce din concepte pure. Ştiinţa dedusă din concepte pure este numită de Kant ontologisij adică pseudoştiinţă. Numai matematica este dedusă şi de aceea este limbaj, adică vehiai al fenomenelor în ştiinţele naturii. Apoi, punctul de vedere nu are caracter general, fi*wă* expresie subiectivă a spiritului întrebător şi căutător, proiectat asupra lucrărilor întâlnite Mai adaug, cum am mai spus în alt context, că nu poate fi vorba de adevăr în ştiinf acesta fiind transcendent în esenţă şi neîntâlnit în istoria ştiinţelor, ci comunicat teologrf prin har… De altfel, am mai spus, religia este sediul adevărului, ştiinţa este sedd folosului, iar arta sediul plăcerii, în care nu este situat spiritul dantesc.

Ştiinţa ca atare

Ştiinţa ca atare înseamnă totalitatea cunoştinţelor umane la un moment ex, cuprinzând toate ştiinţele. Filosofia tinde să le cuprindă. Desigur, în stadiul actual à cunoaşterii umane această poziţie este greu de realizat, o sinteză în principii ignorai! conţinutul complet al ştiinţelor particulare. Gândirea filosofică şi enciclopedismul nu p &

acoperi, cu precizia necesară, cunoştinţele disciplinelor minţii umane.

Specializarea, adică defalcarea produsă în lumea sensibilă – în viaţă şi universacea abstracţie izolatoare de care a vorbit Menger, conferă fiecărei discipline precizie terminologică, utilitate tehnică şi practică, greu însă de obţinut în spirit filosofic enciclopedic.

Este un sens al dezvoltării omului care nu poate cuprinde tot, fiind parte ciaaj întreg, cum spune Pascal, şi fiind astfel obligat să cunoască cu folos numai defalcâiâel Cunoaşterea în principii şi inventarierea enciclopedică a cunoştinţelor nu pot ope» eficient în concret.

Omul de ştiinţă este captivul lumii vizibile pe care nu o poate aborda în totalitatea ei. Deci nu trebuie confundată totalitatea, adică onticul dat, cu generalitate» care reprezintă aspectul logic ai cunoaşterii. După cât îmi amintesc, Heraclit a confunda totalitatea cu generalitatea şi de aceea a fost numit Heraclit obscurul. Sigur, la aceas & obscuritate a participat ansamblul operei lui cu toate contradicţiile sale. Dacă fieca» ştiinţă poate îmbrăca forma unui sistem şi toate ştiinţele au făcut obiectul gândiri sistemice. Singurul *mod* util, în cunoaşterea vieţii şi lumii îl constituie cercetaree interdisciplinară. Această cercetare nu este o sinteză, ci un concurs de discipline van pentru o mai precisă determinare a unui obiect cercetat.

Ştiinţa este ansamblul tuturor ştiinţelor. Se opune uneori ştiinţa filosofiei p ştiinţa pozitivă, adică totdeauna verificabilă, metafizicii. Se opune de asemenea ştiinţa artei şi tehnicii (tehnica este o cunoaştere care nu este considerată din punct de vedere logic, fiindcă verificarea e presupusă făcută, din punct de vedere al aplicării sale la un scop determinat practic Goblot).

Acest autor face distincţie între tehnica unei ştiinţe şi metodă. Tehnica unei ştiinţe este arta de a face operaţii manuale pe care le cer metodele: metoda, dimpotrivă, este un ansamblu de operaţii logice… artele sunt aplicaţii ale ştiinţelor, dar nu ştiinţă aplicată. Ştiinţele pure au ca obiect legi, adică ordinea abstractă a fenomenelor:

ştiinţele aplicare dau socoteală de ordinea concretă a fenomenelor prin legile ştiinţelor pure ştiinţele practice sau artele nu conţin niciun adevăr propriu; o artă este un ansamblu de cunoştinţe teoretice care se unesc pentru ca să poată, toate împreună să concureze la dirijarea unei anumite epoci de întreprindere practică.

Astfel, agricultura este ansamblul tuturor cunoştinţelor: chimice, botanica economice etc., utile pentru a obţine din pământ un randament maxim Goblot).

Nu cred că există o ştiinţă pură, fiindcă nu există pur la scară umană. Eu am împărţit artele în utile şi frumoase. Ambele nu au un obiect, ci un rezultat, ca un concurs 1 de discipline varii. Artele utile, ca tehnice ale existenţei, se pot constata în foloasele xzultate din aplicarea lor, iar artele frumoase în elevaţia spirituală şi plăcerea produsă Menţionat de creatorii lor, intrând ca forme necesare alături de ştiinţa presupusă pură, în Ara culturii, în timp ce artele utile alcătuiesc conţinutul civilizaţiei. Dacă artele utile Beneficiază de datele teoretice ale ştiinţei şi de cele tehnice, artele frumoase nu posedă Ifarţa de stăpânire a concretului, ca cele utile.

Care sunt mijloacele unui artist în artele frumoase?

Informaţia, care, legând artistul de datele conştiinţei teoretice, este pândită de «duratate. Lalo, esteticianul francez, după cât îmi amintesc, a constatat caducitatea lui 2 ola când ancorează în datele ştiinţedin veacul al XIX-lea, ereditate, mediu social etc. Al doilea instrument al artistului în artele frumoase este intuiţia, adică înecul în concretul observat, nu explorat. Al treilea instrument este imaginaţia, adică forţa mitică ltapletită, cu cunoaşterea izvorâtă din observaţia concretului uman şi natural, adică stilul tanerid. Desigur, se vorbeşte de acest moment inexplicabil în plăsmuirile artistice, de aspiraţie, ca şi-n ştiinţă. Inspiraţia este gândită nietzschean: / Se aude, nu se întreabă cine dfe un gând luminează ca un fulger vaste spaţii şi timpuri. N-am decis niciodată. /, adică Jmtesc, ca-n *Divina Comedie*. Am afirmat că fiecare ştiinţă, cât şi ansamblul ştiinţei, sunt rfcătuite sistemic în sensul lui

Kant; ştiinţa este metodă şi măsurare. Complet & id această xak a omului, adică metoda şi măsurarea, adică cantitativizarea, în ştiinţă se poate completa formula lui în aceşti termeni: subiect, obiect, metodă, măsurare, soluţie, aporie jă rătăcire. Dar ştiinţa este numai cantitativizantă; sau este mult mai complexă cuprinzând mă tabela categoriilor din Logica Transcendentală a lui Kant. *Critica Raţiunii Pure):* «ntitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea. Othmar Spann a vorbit despre ştiinţa vie şi jmnţa moartă. Ştiinţa moartă ar fi cantitativizantă.

Nu există astfel de ştiinţă dacă încorporează categoriile stabilite de Kant. Deşi anul de ştiinţă, ancorat aici, este obligat să gândească cantitativ, calitativ, raţional şi nodal. Este însă obligat să considere lucrurile întâlnite în jocul categorial complex, chiar dbcă nu meditează filosofic. Filosoful, omul de ştiinţă, artistul şi tehnicianul nu pot qpora momentul completitudinar al existenţei.

Şi ei seamănă tot cu omul religios care nu parentezează niciun aspect al «dstenţei. Aspectele categoriale pe care nu le poate ignora omul de ştiinţă, arătate mai ac, stăpânesc şi gândirea sistemică, fiindcă sistemul, cum l-am definit, ca întreg logic ete paralel cu un întreg ontic. Repet, religia este sediul adevărului, ştiinţa este sediul Mlului şi arta este sediul plăcerii. Aceste distincţii depărtează omul întreg de *homo ftber*, înecat tehnicilor existenţei.

SISTEMELE

Continui lumea întrebărilor, căilor, predicaţiei, substantivizăriiBBpredicaţiei-materialităţii, relaţiei, modalităţii, finalităţii, fiindcă ne aflăm în „Calea Ctaului” Bossuet) om care, în jocul iluzoriu dintre cantitate şi calitate, dintre fenomen şi esenţă, intuieşte şi măsoară, captiv al eului – al formelor lumii interioare – şi al lucrurilor cse tac – al formelor lumii exterioare – silindu-se să le supună prin ipoteză, experiment & calcul. Orice soluţie aparţine „lumii ireale, afecţiunilor utile” Vaihinger). În acest context, imaterialitatea şi esenţa au rost, fiind umane. În relaţia dintre finit şi infinit finitul exprimă

caracterul limitat al vieţii şi lumii, aşa apărând spaţial-temporal, viaţa şi lumea în conştiinţa teoretică a observatorului. „Infinitul gândit” însă, fie cantitativ, aq calitativ, nelinişteşte, prin mărginirea lui neputând cuprinde totalitatea existenţei neputând înlocui Absolutul divin, atotcuprinzător, omul fiind incapabil să creeze o onfar şi o unitate reală a vieţii şi lumii. Astfel, omul se mişcă gnoseologic, dacă se integreee ca parte a lumii, între „fmitudine, concept existenţialist al morţii, şi infinitul gol”. În coo» ce priveşte vidul, îl las în seama dialecticienilor materialişti şi idealişti. Când totul este creat – predeterminat – termenii: posibil, probabil, imposibil, real, jocul dintre necesiur şi întâmplare, dintre apariţie şi dispariţie – existenţa şi nonexistenţă – şi neantul sunt în de adevăr, fiindcă omul nu poate gândi relaţia dintre transcendenţă şi imanesjjj definitorie pentru adevăr, fie că gândeşte sistemic, fie nesistemic. El nu poate depăşi jocit dintre logic şi ontic şi nici utilul şi paradoxul, limbajul lui neconcludent menţinându-l în marginile lumii de aici. Este perpetuu limitat, neliniştit de perspectiva morţii şi infinituiau şi înşelat de iluziile progresului. Cum am mai spus, „Creatura, redusă în limitercapacităţii” ei, nu poate înţelege şi cuprinde neschimbarea mântuitoare, ci neschimbat aspectelor absurde şi neliniştitoare, ale existenţei de aici. Trăirea „bărbătese-panteistidi a existenţei de aici, preconizată de Nietzsche, este simplă literatură biologici neconsolatoare, bărbăţie greu de acceptat în genere chiar de către aleşii marilor energi morale. Putem considera ipocrit un om care acceptă principiul morţii absolute şi a conit valoare devenirii iluzorii. Concretul – viul şi neviul –, forma, conţinutul, sensul, crea», imitaţia, scopul, idealul sunt termeni care pot fi arbitrar definiţi sau descrişi; aparţină! însă limbajului omului mărginit, sunt inexplicativi, fiindcă omul nu poate ajunge b „cauza reală, unică a tuturor lucrurilor” Malebranche), „mulţumindu-se cu descriem fenomenelor intfinite” Verworn).

Ce este un sistem? Pentru alcătuirea lui sunt necesari

termenii: subiect – iniţiatorul care a intuit sau imaginat ansamblul de fenomene (elemente), singur, sau ajuta de un grup, cercetarea având caracter interdisciplinar, obiect – ansamblul de fenomene (elemente) diferite, gândite relaţional; discipline – care intră în sistem, alcătui» conceptual-logic, conceptul fiind definit, definiţia fiind formularea logică a conceptuiia în mod logic; limbaj – normativ sau logic-simbolic în ştiinţele sociale şi limbaj comun, în ştiinţele naturii; forma – Aristotel a distins primul, în toate lucrurile, forma, sau caua formală, *(te ei dos)* de materie. Într-o statuie forma e chipul pe care i-l dă sculptorul materia este marmora sau bronzul. Materia unei judecăţi sunt termenii sau noţiuni asupra cărora se judecă; forma sa este relaţia dintre subiect şi atribut Goblot); Sistem „orândulrea multiplului într-un întreg unitar şi bine rânduit, în care elementul are, k raport cu întregul şi cu celelalte părţi, o poziţie potrivită lui...” Holbach este autorul urni „sistem al naturii sau al legilor lumii” fizice. El înlocuieşte în ordinea morală religia e ştiinţele naturii, în care spiritul uman este ferit de er-pri; prin aceste ştiinţe, definindu-se spiritul uman, după natura, originile şi viitorul lui (cât, de H. Schmidt). Materialism operează deci binefăcător. Şi H. Schmidt ilustrează ideea de sistem: „O maşină, în organism, un stat sunt sisteme. Un sistem este un obiect ale cărui părţi sunt solidare şi formează un tot unic... un sistem de organe este ansamblul tuturor elementelor de aceeaşi natură care se întâlnesc într-un viu: sistem nervos, sistem vascular, sistem osos etc. Ui aparat? dimpotrivă, este un ansamblu de organe de natură diferită concurând la aceea? funcţie: aparatul digestiv, respirator, urinar etc”.

„Un sistem filosofic este un ansamblu complex de idei coordonate şi reduse la un număr de principii, întinzându-se la toate problemele filosofice. Uneori se spune sistemul teoriei. Un sistem este un ansamblu de concepţii coerente, dar neverificate, sax

Acar infirmate de experienţă; o teorie este un ansamblu doctrinal confirmat de faptul sau ei puţin

cadrând cu faptele cunoscute pentru a fi provizoriu admise” Goblot).

Sistemul este definibil, inexplicativ, relativ util şi orientator comod, ca orice Aătuire umană. Întrucât în omul modern s-a stins credinţa, el restrângând obiectele jrbdirii: lucrul, existenţa, adevărul, binele, frumosul, aici, se impune determinarea relaţiei Jetre realitate şi aparenţă, adică dintre transcendenţă şi imanenţă, această determinare fiind necesară, fiindcă sistemul nu depăşeşte jocul aparenţelor, rămânând aici împreună cu «ele şi tehnicile existenţei.

Realitatea „Realul se opune posibilului. Realitate, posibilitate, necesitate sunt, *àtcă* Kant, cei trei termeni ai categoriei modalităţilor” Goblot).

La categoria modalităţii, la Kant, nu se află termenul realitate, ci: „posibilitate, «posibilitate, existenţă, nonexistenţă, necesitate şi întâmplare”. Termenul realitate se sub categoria calităţii: „realitate, negaţie, limitare” *Critica Raţiunii Pure*, tabla «egoriilor). Şi dacă *Dasein*, existenţă, şi *Realität*, realitate se află în tabla categoriilor, şi *ÊÊCà Das Ding an sich* – lucrul în sine este presupus a fi, atingând sensibilitatea umană şi opărind doar ca fenomen incognoscibil, atunci Kant este antirealist şi, deşi constructivist, în mod bizar şi antiidealist. El reprezintă „triumful aparenţei” Alain). Nu are însă ànic comun cu Realul transcendent în esenţă, fiind captiv al acestor două vorbe goale afe filosofiei vechi şi noi; substanţa şi materia, la care se adaugă apriorismul categorial fezoriu, care condiţionează experienţa posibilă. În fond, cunoaşterea kantiană se reduce kdoi termeni: *Verstand* – intelect şi *Erfahrung* – experienţă.

Aparenţa. „Realitatea se opune aparenţei. Substanţa este, în anumite şcoli, amită realitate, în timp ce fenomenul este aparenţă; realitatea este ceea ce este, dincolo mu dedesubtul fenomenelor, ceea ce se ascunde sub ele sau se revelează prin ele. La care fenomenismul răspunde că nu există altă realitate decât fenomenul însuşi” Goblot).

„Real, adevărat, obiectiv, nefiind decât în gândire concept, este opus idealului” 0H Schmidt). Acest real-obiectiv este iluzoriu ca şi idealul, termenii care-l definesc fiind m-am (nu). „Reale, numeşte Herhart, principiile simple, imateriale şi indestructibile ale édstentei” (cât, de H. Schmidt). Principiile, în acest sens sunt reale, nu materiale. Icrmenul imaterial, este nepotrivit, contradictoriu (n.n.). Tot ce spun filosofii şi jdinţificii” despre Real este neconcludent, constituind o extrapolare ilegitimă în «înscendenţă. Ce este, în final, aparenţa? „Ceea ce se vede”. Ce este realul? „Ceea ce nu în vede” Sf. Ap. Pavel). Astfel, nu există concept real, nefiind o unitate reală, nici definiţie reală şi nici sistem real. Unitatea şi coerenţa sistemului şi a întregului ontic prezentat, corelaţia părţilor-elementelor lor, conceptele sau materialele au caracterul famal al deciziei. Omul nu poate plăsmui unităţi materiale fiindcă este creatură, nu «cator, întreg limbajul lui teoretic fiind fictiv şi termenii fiind gândiţi *Als ob Waren* (ca şi *mm*n ar fi), tot aşa cum şi Kant defineşte termenii: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Tot ficţiune ar fi considerat şi lucrul în sine, iar Fichte, după cât îmi amintesc, l-a considerat o prtăciune. Imaginaţia, intelectul şi intuiţia omului autonom, care rămâne aici, nu depăşeşte relaţia dintre logic şi empiric, dintre concret şi fantastic, neputând depăşi utilul, pradoxul, şi „comodul mintal” Poincaré).

Sub acest aspect (al sistemului) spiritul uman (respectiv omul) trebuie prevenit în «cfeţiile lui cu totalitatea fenomenelor lumii exterioare şi interioare. Această totalitate e «oipusă din întregurile: cosmic, comunitar şi psiho-somatic, lucruri, fiinţe, forme, «» ţinuturi, ordinea, adică întregul prezentat coerent, sistemic, ca unităţi logice, nu reale. Ceerenţa? „Se spune despre idei care se acordă logic între ele; un sistem coerent este un sistem de idei care nu prezintă nici contradicţie, nici hiatus între părţile sale Stuart Mâl spune că logica formală este teoria coerenţei)” Goblot). Cum se poate gândi sistematic? Goblot defineşte sistemul în aceşti

termeni: „Un sistem este un obiect ale cărui părţi sunt solidare şi formează un tot unic: un sistem de puncte, un sistem de forţe, de exemplu elementul planetar etc”. Goblot). El distinge „sistemul – care este format din elemente de aceeaşi natură, ex.: sistem nervos, vascular, osos etc. – de aparat, care este în ansamblu de organe diferite, concurând la aceeaşi funcţiune: aparat digestiv, respirata, urinar etc”. Goblot).

Indiferent de natura sistemului, fie el format din aceleaşi elemente, fie ca unit» interdisciplinară, spre ex.: sistem filosofic, social, ştiinţific, acestea trebuie considerate cz unităţi logice-formale, supraordonate părţilor lor, patalele cu întregurile reprezentate» logicul neexprimind exhaustiv onticul, el reducându-se la aspectele conceptuale ak gândirii. Omul poate îndrăzni să plăsmuiască logic universul, poate spera să-l cunoască fără rest, trebuind însă să aibă conştiinţa că cercetarea determinată de relaţii subiect-obiect, sau eu şi lume, nu duce la adevărata logică, acoperind înşelător lumeţ părerilor.

Sistemul este o alcătuire de concepte care nu atinge justul propriu-zis, „logic fiind expresia unui joc axiologic între just şi injust” Othmar Spann). Astfel, formalul logic nu depăşeşte jocul opţiunilor. Repet: nu se poate vorbi de sistem real. Realul fiini transcendent în esenţă, gândirea omului autonom mişcându-se între legic şi empiric Sistemul rămâne în jocul aparenţelor, şi acestea fiind însă exprimate aproximativ. Daci acceptăm ideea *Idealitäts-Philosophie,* iată cum gnoseologic în timp, istoria ne arată că raţiunea umană nu a putut cuprinde nici Realul, nici aparentul întreg. Este falsd gnoseologic hegelian, spinozint şi al tuturor panteiştilor. Folosul uman poate fi, în moi paradoxal, acoperit de un paralogism. De altfel, din această poziţie izvorăsc necesarmente paralogisme. În orice cercetare nu se poate ignora relaţia subiect-obiect şi tensiunea polară dintre cei doi termeni fundamentali ai cunoaşterii. Aşa-zisele biruise ale intelectului sunt aleatorii, iar invarianţele, simple comodităţi mintale. Omul,

în mersafi său istoric nu à puţul evita cascada erorilor. Intuiţionalismul a căutat să depăşească perechile contrare, adică tensiunea polară subiect-obiect, sperând să înlăţure erorile, deşi acestea apar ca momente reale ale conştiinţei teoretice, aşa cum greşelile sunt momeiac ale conştiinţei morale.

În filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, nu se poate vorbi de eroare ca mira» cunoaştere punctând desfăşurarea omului în timp şi-n spaţiu. Cum am mai spus, „pasiunea adevărului” (de Broglie) nu duce la Adevăr, drumul întrebător şi căutător fiină permanent mărginit, neavând acces la Adevăr. În acest context, în care este vorba dr gândirea sistemică a omului autonom, sensul existenţei şi Adevărul nu apar. Aşa x întâmplă cu omul în natura considerată ca singura putere atotcuprinzătoare. Om şi ştiinţă? Nonsens şi finitudine.

Nu există sistem religios biblic, fiindcă obiectul sacru al acestei cărţi inspire este Dumnezeu, teologia având ca obiect sacru Realul, adică pe Dumnezeu, care eÄ Adevărul unic. Niciun teolog nu poate gândi sistemic fiindcă obiectul disciplinei sale *în* este multiform ca universul, comunitatea credincioşilor – biserica – şi credincioşi fcerdoţiul biblic oglindeşte aceste obiecte sacre în mod ritualic, sau prin rugăciuni fepreună cu credincioşii, A gândi sistemic Realul înseamnă să-l coborî la nivelul logic, wm ontic, – ca în panteism, fiindcă Adevărul este Dumnezeu, neputând fi definit şi Absolutul nefiind concept.

Mulţimea sistemelor indică natura lor umană şi relativ gnoseologică. Sistemul care un întreg logic paralel cu un întreg ontic, fie construcţie logică a spiritului autonom, arind întâietate a priori faţă de obiectul ontic, fie combinat cu prioritatea reflectoare a afttectului. Se poate vorbi de sisteme mecanice, unde domină forţa constructivă a «ligenţei, despre care Bergson spune: *L’intéligence vise d’abord à fabriquer.* Dar nu se poate vorbi de sisteme organice unde cercetătorul constată, întregul cercetat rămânând paralel cu el şi viul exterior lui, corespondenţele dintre logic şi ontic – dintre subiect şi obiect – menţinându-

se la nivelul constatărilor relativ utile, orientatoare, aporetice sau «ouate. Gândirea omului autonom se mişcă în mijlocul lucrurilor care tac şi care răspund prin inspiraţie sau la jocul închipuit al ipotezelor, sau al experimentelor pornite şi ele din ara lucrurilor. Idealiştii îşi închipuie că construiesc viaţa şi lumea, iar materialiştii le «Docep ca date reflectorii, imaginar gândite. Acest joc gnoseologic este atitudinal sofistic, «nul autonom, deşi predestinat somato-psihic şi vocaţional, îşi imaginează că se poate «ocunoaşte şi cunoaşte mişcându-se între lumea interioară şi exterioară, înşelat fiind ÎEA de succesele aparente şi de invariantele care nu-i aparţin. Aceşti termeni: miticul, tdmicul, esteticul, raţionalul, eticul şi erosul îl însoţesc în marşul lui istoric fără să-l aducă la adevăr.

Neadevărul uman se cheamă absenţa unităţii reale în actele cunoaşterii. Omul «ngur nu depăşeşte aşadar conceptul deschis şi sistemul alcătuit din astfel de concepte. Kant defineşte ştiinţa prin metodă şi măsurare. Măsurarea aparţine însă neviului, iar Itr-o viziune globală, materială a vieţii şi lumii, raporturile de interdependenţă şi natura acgnurilor, cu toate unităţile explorărilor la aceste niveluri, dimpreună cu viul şi neviul, mecanicul, organicul şi sensul existenţei globale, toate rămân mistere care depăşesc capacitatea cognitivă a omului autonom. Logocrat sau empiric, măsurând sau intuind, «nul singur nu află în calea lui niciun adevăr, fie că gândeşte sistemic, fie că gândeşte peoblematizând. Trăim astăzi continuarea relaţionalismului sofistic al Renaşterii, a cărei jremisă este iluzia autocunoaşterii.

Omul autonom îşi închipuie că face şi desface, gândirea fiind una, reală şi dată. Aşa gândeşte misticul, nefizicalizând, fiindcă materialitatea spiritului, a cărei prezenţă este evidentă, depăşeşte facultăţile cognitive ale omului (imaginaţia, intelectul şi intuiţia), aşa cum depăşeşte integrarea lui desfăşurarea istorică a actelor cunoaşterii, inexplicativă şi ea la scară umană, singura sa explicaţie posibilă fiind istoricitatea, adică citirea în etape

a legilor vieţii şi lumii ca rezultat al păcatului originar. Filosoful şi omul de ştiinţă nu pot întâlni concludent cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea, fiindcă aceste forme ale existenţei globale nu pot fi prinse convingător nici a priori nici a posteori. Să luăm un fragment dintr-un sistem şi să examinăm dacă aşa cum este formulat, poate sau nu opera în existenţa multiformă. Cităm tabela categoriilor din cartea *Critica Raţiunii Pure.* Aceste concepte ale intelectului – presupuneri aparţinând aşa-zisei logici transcendentale. Este oţios să discutăm geneza categoriilor, fiindcă omul este exterior genezei, formelor şi lucrurilor, judecăţile sintetice a priori nesupunând nimic, ca şi intelectul pur, care în presupus a cuprinde a priori aceste categorii. Acest mod de a gândi autonom seamănă în orgolioasa formulă a lui Protagoras, precum că „omul este măsura tuturor lucrurilor”.

Cantitatea

Unitate Multiplicitate Totalitate

Calităţi Relaţie

Realitate Inerenţă (substantia et accident)

Negaţie Cauzalitate şi Dependenţă (cauză şi efect)

Limitate Comunitate (interacţiune între activ şi pa

Modalitate

Posibilitate – Imposibilitate Existenţă – nonexistenţă Necesitate – întâmplare

Acest apriorism kantian este un intelectualism de tip sofistic, care, prin simpli lui natură transcendentală ne obligă să presupunem că aceste forme logice ale intelectul» presupus pur, având corespondenţe cu aspecte globale ale existenţei, nu pot fi construcp ale subiectului gnoseologic pur, ci trebuie încadrate, ca engramele lui Richard Semon, în existenţa umană ele neputând fi presupus ca izvorind din intelectul subiectulul pur *cm* numai din existenţa lui, ci, cum s-a mai presupus, din existenţă în general. În fond, şti mp kantiană are doi termeni fundamentali: intelec (*Verstand)* şi experienţă. Categoria? kantiene mai sus arătate nu numai că organizează experienţa dar o şi fac posibilă. *Aşi* cum este

orândult tabelul, poate opera asupra fenomenelor intünite. Fizicienii, care iac cercetări asupra aparenţei multiforme, în special asupra nivelului, nu cred că pot face în metodologic de această tabelă ca atare. Este evident că aceste concepte-fundamemaie cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea, precum şi termenii de sub ele, există în viaţă ţt în lume, dar explorările cantitative, calitative, raţionale şi modale au nevoie ăt instrumente metodologice mai complicare decât acest tabel, instrumente impuse de fizicalizare-materializare privind neviul, metodele respective fiind aparent umane, fiinfl în fond inexplicabile, ca şi conştiinţa viului. Când omul orgolios explorează viaţa ţi universul, închipuindu-şi că e autonom el ignoră existenţa adevărului legiuitor 9 inexplicaţia proceselor spirituale şi materiale, la scara lui fugind absurd de transcenda îl fac să o mute pe aceasta în magie.

Ne aflăm încă la jocul dintre real şi limbaj. Desigur, când Realul se află în rapoc cu aparentul şi logicul, cum am să arăt la cearta universaliilor, nu se poate gândi sistemk. Fiindcă, în viziunea mistică Realul este Unul; iar Adevărul Unic nu poate fi privit ontologic-metafizic-gnoseologic, logic sau axiologic, deoarece nu este posibilă filosofie a Realului – obiect al teologiei – şi nicio ştiinţă a Realului, prin natue extraumană şi extramundană a acestuia. Materia ca atare este iluzorie, deoarece „noi oamenii, nu avem decât intuiţia fenomenelor” H. Schmidt). „Materia ca atare nu poate sesizată de spirit” Goblot).

Or, dacă nu sesizăm formele diferite sub care apare materia, cum gândeşte Goblot, atunci înseamnă că şi acest termen global, care acoperă lucruri sensibil diferite, cse iluzoriu, sau, întrebuinţind formula iconică a lui Simmel, materia, fiind insesizabilă Truitiv, este „noua divinitate, care a luat atributele celei vechi”. Pentru marxişti, ea este Xategorie filosofică desemnând realitatea obiectivă, existenţa, independent de conştiinţă şi reflectată de aceasta. Materia, după cum spune Marx, este conţinutul tuturor schimbărilor din lumea înconjurătoare. Ea este necreată şi indestructibilă, infinită în «ţiu şi timp, cât şi

sub raportul însuşirilor şi al formelor de manifestare. În filosofia marxistă şi nemarxistă, ea a fost confundată în mod eronat, cu una1 din formele ei articulare de manifestare ca apa, aerul, focul, atomii, substanţa solidă. „Categoria Sosofică de materie conţine dear determinarea cea mai generală comună tuturor CDstenţelor concrete: obiectivitatea, independenţa faţă de spirit, de conştiinţă” *Dict, de Şosofie).* Ştiinţa care se desfăşoară între logic şi empiric, în concretul multiform, nu eştigă însă nimic prin această categorie filosofică de existenţă, presupusă bază a tuturor existenţelor, adică substrat unitar al lor. Acest mod materialist nu ajută cu nimic la determinarea poziţiei omului în raporturile lui cu Divinitatea, universul multiform, cu acrnunitatea şi cu sine însuşi. O unitate iluzorie a tuturor existenţelor având drept, scop ireaomeneasca negare a Divinităţii creatoare şi stăpânitoare extremundafn.

Materialismul este fructul conştiinţei teoretice a omului întrebător şi căutător are, nevăzându-l pe Dumnezeu în lucrurile sale, îl înlocuieşte cu altă unitate imaginară, ficind prin iraţionalitatea de neînţeles legităţile naturale şi devenirea ca urmare a» catului originar. Niciun materialist nu poate explica legile naturii şi anomia – aspectele haotice ale naturii – contradicţiile insolubile şi jocul modal dintre existenţă şi coexistenţă. El constată şi prezintă îndărătnic fenomene pe care nu le înţelege, fiind în TBcd absurd înclinat spre absolutizarea lor.

Natura. A doua iluzie umană este natura, absolut autonomă, creatoare şi e? truprinzătoare: a lucrurilor, considerată ca fiind doar în sine, dincolo de ea nefiind œtje. Din antichitate şi până la fizica actuală ea a fost considerată, de către toţi gânditorii Ittinţifici sau filosofici care au ancorat în ea, ca înglobând toate lucrurile materiale şi wocesele spirituale. Multă vreme am gândit-o sistemic şi eu, înecat în secolul luminilor, jeordând omului facultatea de a cuprinde raţional viaţa şi universul. Şi spiritul lui îl Êrdeam apoi tot cuprins în natură cu întreg omul material, cum desigur a văzut spiritul li sens

materialist şi Helvetius în lucrarea sa *De l'esprit* (1758). Şi cum să nu am teirăzneala când o personalitate ca Laplace, matematicianul şi astronomul, scriindu-şi apera sa capitală *Mécanique céleste* (1799 – 1825), întrebat de Napoleon, de ce n-a fost pomenit Dumnezeu nicio singură dată în lucrare? i-a răspuns: „Sire, n-am avut nevoie de această ipoteză". Într-o altă lucrare apoi *Exposition de systhâme du monde* (1796) există p teoria sa asupra genezei sistemului solar, pe care o are şi Kant. Teoria Kant-Laplace) ol H. Schmidt).

„Natura în general e ansamblul a tot ceea ce este, Universul şi mai ales universul nansiderat ca un tot, precum şi ceea ce face ca el să fie un întreg, cu condiţia ca acest principiu al unităţii să existe în sine. Pentru panteişti universul e forţa unică ce îKufleţeşte şi pătrunde totul (stoicii), sau fiinţa unică şi permanentă ale cărei manifestări parţiale sunt toate fiinţele. În afara oricărui sistem metafizic, natura e un sistem al legilor, ardinea necesară a faptelor. Natura devine astfel sinonimă cu determinismul, şi astfel «wne Kant libertatea naturii" Goblot).

Nu puteam să ştiu că această vorbă goală e principiul tuturor lucrurilor, când de fapt nu există acest principiu, şi că unitatea reală este extraordinară, ca şi ordinea necesară a faptelor. De asemenea, la vârsta aceea nu eram în stare să gândesc determinismul propriu-zis în spiritul lui Malebranche. Nu există un determinism *û* naturii şi nici al lucrurilor cunoscute de ştiinţa actuală, evidentă fiind natun transcendenţei şi a cauzalităţii. Este îndreptăţită astfel poziţia actuală a ştiinţei ca şi aed *regressus ad infinitum* al scepticilor, explicaţia, adică cunoaşterea cauzală a fenomenelor fiind înlocuită în ea cu constatarea. Cauzalitatea naturală este obişnuinţă izvorâtă dia succesiunea fenomenelor, cum spune David Hume. Nu mai e posibilă fericirea acelus individ care să poată cunoaşte cauzele lucrurilor, cum a gândit Vergiliu. Speculaţii filosofice au fost înlăturate din ştiinţa actuală; triumfind conştiinţa mistică a genezei lumii, vieţii şi lucrurilor, ştiinţa

actuală a confiscat obiectele filosofiei şi conceptele ei, *şi* a dus la triumful transcendent al dogmelor.

latura naturetns la Spinoza e considerată ca unitate vie sub aspectul acţiunii d creatoare. Acestea sunt modurile individuale izvorâte din ea” Spinoza, cât H. Schmidt).

Dar Spinoza nu este consecvent. *Natura naturans* este considerată Divinitatea, lucrurile fiind modificaţii ale ei. Spinoza nu se îndoieşte de existenţa Divinităţii şi nu e considerat ca un ateu manifest, deoarece el se îndoieşte de existenţa naturii, care, fără ea, ar fi iluzorie. S-au afirmat despre el aceste lucruri în loc de naturalism, practicat de stoici care apărau acosmismul, *Ratura non facit saltus.* Natura nu face salturi. Principiul continuităţii *(statigkeit),* în special formulat de Leibniz nu ca o suită de obiecte, ci ca obiec juxtapuse” Leibniz, cât, de H. Schmidt).

Întrebuinţarea termenului natură nu are niciun sens în viziunea monadolog creaţionistă a lui Leibniz. De altfel, pentru mistic, unitatea lumii şi unităţii, – din es izvorăsc din Unitatea Reală a tuturor unităţilor care este Dumnezeu, iar pentru omul de ştiinţă actual, pentru fizician şi pentru biolog, natura este o vorbă goală, nefiiaô confundabilă cu concretul multiform, ca şi materia.

„Pentru Goethe ea însă este totul. Pentru Kant natura materială este totalitate fenomenelor, întrucât acestea, conform principiului interior al cauzalităţii, se leagă unek de altele” (cit. H. Schmidt).

Concepţia kantiană implică deci ideea, de unitate; or, la nivelul lui logic, nu’s poate vorbi de unitatea reală a concretului multiform. De altfel, însuşi Kant îl foloseşte pe Dumnezeu ca ficţiune necesară la înţelegerea unităţii lumii. O inerţie spirituală obligi minţi importante să opereze cu aceşti doi termeni goi de conţinut: natura şi materia.

Pentru Heisenberg natura nu apare terminologic nici micro, nici macrofizic, ic pentru Simmel materia este noua divinitate care ar-preluat atributele celei vechi. Dad legăm apoi adevărul de existenţa celor două lumi, în acest caz

înlăturăm gnoseologic naturalismul şi acosmismul.

„Acosmismul: inexistenţa lumii”. Aşa cum numeşte Hegel, panteismul h Spinoza, întrucât pentru el Dumnezeu este universul, iar lucrurile din acesta şi modificări ale Divinităţii. Aşa numeşte şi Windelband doctrina eleată. În universul iar dispare multiplicitatea lucrurilor. Unul nu mai este, iar restul e înşelăciune şi iluzie Acosmist se poate numi şi”. idealismul extrem şi spiritualismul care neagă realitatea lună exterioare Berkeley – Fichte)” (cit. H. Schmidt).

Cearta universaliilor

S-a spus despre această ceartă dintre Realism şi Nominalism că, deşi a apărut înul mediu, ea este, prin natura ei, perpetuu umană. S-a spus acest lucru ignorându-se Écoil că Adevărul poate fi relevat şi nu căutat. Harul pune capăt oricărei certe. O teorie a acţiunilor se face din această îndoită perspectivă: noţiunea – conceptual poate fi gândită *rem* sau *post rem*. Este scara umană a apriorismului şi a empirismului. Subliniez să că termenii: subiect, obiect, eu”, Hune, natură şi om nu duc la Adevăr ci, cum am mai bus în alt context, la paradox, util, „comod mintal” Poincaré), gratuit sau eronat. De jûfel mărginirea, deschiderea şi caducitatea caracterizează conceptele şi sistemele Aătuite din ele, caracteristici ale gândirii umane autonome. Conceptele *ante rem* şi *post mm* pun problema genezei lui, adică, dacă apariţia trebuie privită de Sus în jos sau de jos fi Sus. Aşa trebuie prezentate modurile gnoseologice ale noţiunilor, ştiut fiind, că nici Metafizica cunoaşterii, nici teoria cunoaşterii – gnoseologia – şi nici logica nu pot oferi o aplicaţie a formării noţiunilor; iar psihologia descrie procese psihofiziologice care duc îi noţiuni, doar la anumiţi logicieni psihologizanţi, sau la psihologi lipsiţi de profunzime. Desigur ştiinţa este alcătuită din concepte, dar apariţia disciplinelor umane şi ordinea lor conceptuală nu depăşeşte utilul şi, pentru neliniştea produsă de veracitate, trebuie tavăluite în mister. „Misterul în ştiinţă se cheamă misticism” Goblot), şi e hulit de toţi «arginiţii.

Pentru explicitarea formării conceptelor, indic însă câteva moduri oseologice:

a) Modul mistic socrato-platonico-creştin: anterioritatea conceptului este precedată de anterioritatea ideii, de acest arhetip, singurul explicativ. Operaţiile făcute cu concepte asupra concretului multiform sunt caracterizate prin reflectarea imperfectă a ideilor în creierul uman. Ideea de om, gândită platonic exprimă omul real, ca unitate, iar conceptul de om variază de la gânditor la gânditor. Şi aceasta deoarece ideea platonică ote revelată, iar conceptul este imperfect, fiind un amestec de reflectare a ideii şi de căutare a spiritului uman rătăcitor.

b) Modul kantian: „Forţă fundamentală; Kant numeşte astfel o forţă naturală ore nu depinde de nicio alta. Nu trebuie însă imaginate forţe fundamentale, căci astfel au s-ar putea produce decât noţiuni vane, fără cea mai mică siguranţă că le-ar corespunde în obiect oarecare. Pe de altă parte, procedând astfel, raţiunea ar explica fără dificultate w ce ar vrea şi cum ar vrea” Kant, *De l'usage des principes théologiques).*

Naturalism a priori ca-n panteismul stoic în care „raţiunea umană este o parte a jaţiunii lumii”; se poate vorbi astfel la Kant, în sensul celor de mai sus, de autonomia absolută a naturii, a acestor vorbe goale, chemată să înlocuiască unitatea reală a tuturor anităţilor, pe Dumnezeu.

c) Mod aristotelic. Conceptele sunt formate de intelectul activ – *nous poetikos,* care operează asupra mozaicului de percepţii sau reprezentări.

d) Mod dialectic. Un salt calitativ situat peste mozaicul de percepţii şi reprezentări.

e) Mod ideatic. „Ideaţia este activitatea spiritului care produce idei” Goblot). Este modul autonomiei conceptuale a gândirii modeme care pretinde că simbolica ei operează autonom asupra concretulul multiform. Definiţia noţiunii ca formă logică a gândirii, cât şi clasificarea noţiunilor. Începând de la noţiunea individuală până în categorie, constituie probleme de limbaj orientator

în câmpul contradicţiilor şi M acordurilor logico-empirice.

Ceea ce a determinat consemnarea certei universaliilor a fost legătura imptsi între adevărat şi între concept şi sistem. Căutarea adevărului şi operaţiile cu noţiuni fi sisteme sunt produse ale autonomiei iluzorii a gândirii umane. Fiindcă există o singsrit autonomie, cea a absolutului divin şi o singură eteronomie, a predeterminărilor acestuia.

Idealism şi materialism

Ţin să mai prezint câteva aspecte ale teoriei noţiunilor şi gândirii sistemice care operează cu acestea. Teoria noţiunilor este raţional-autonomă şi-n orice fonm psihologică sau nominalist modernă nu poate motiva gnoseologic realitatea conceptelor prin origine şi scop şi nici nu poate explica situarea lor *ante rem* şi *post rem*. Spinal autonom se îneacă în procese psihologice sau psihofiziologice. Nici psihologia însă, nici logica şi nici fenomenologia Husserl) nu au caracter explicativ, fiind umane. Totuşi, de modurile consemnate în Cearta universaliilor, numai modul socratico-platonico-creş să poate afirma realitatea conceptelor şi situarea lor *ante rem*, deoarece numai în acest mod se poate afirma realitatea gândirii. Spiritul modern este dominant critic. Nu însă în acest fel, ci mistic, voi prezenta cearta şi oarecum împăcarea dintre materialism şi idéalisa. Justeţea cunoaşterii mistice este oglindită în natura ei atemporală. Ea ne permite gândim adecvat prin natura lor imanent relativistă aceste două sisteme. Le-am consemne; aici, lângă cearta universaliilor pentru opoziţia lor neconcludentă, fiindcă cean» universaliilor, opoziţia între realism şi nominalism, nu e o opoziţie între două sisteme, ar dacă nominalismul poate fi gândit conceptual şi sistemic, realismul nu, neputând cobeo Realul la nivel logic. Desigur există opoziţii şi între alte sisteme filosofice, dar acesta n-au caracterul fundamental, neavând caracterul opoziţiei dintre materialism şi idéalisât Cele două opoziţii din cearta universaliilor şi cea dintre idealism şi materialism, să suficiente pentru a fixa sediul Adevărului

transcendent în esenţă şi dogmatic teologal în formulare. Dacă acest Adevăr apoi s-a putut afirma în teologie, el nu poate fi sliş adecvat de Realismul din cearta universaliilor, dată fiind natura uman speculativă acestuia. Orice ceartă filosofică nu duce la Adevăr.

„Idealismul: cuvânt foarte vag, pe care nu trebuie să-l întrebuinţăm fără a-l explica. El se opune în toate sensurile realismului. Ale nota că teoria ideilor lui Platon *şi* doctrina acelor scolastici, care se inspiră din Platon, nu se cheamă idealism, ci realisnf Goblot).

O primă notă însă a idealismului: este opus realismului. S-au consemnat crai forme: Idealism subiectiv, centrat pe subiectul cunoscător care neagă existenţa omului recunoscând ca unică realitate senzaţiile, percepţiile, reprezentările şi conştiinţ» individuală, 3 erkeley, Hume, Mach, *Neopozitivismul şi variantele sale*" *(cit. Dict, de filosofie*); Idealismul absolut, *doctrină* filosofică a lui Hegel, care? i-a caracteriza propriul sistem ca idealism absolut, şi Idealismul transcendental, „idealismul care permite ca obiectele intuiţiei sensibile să fie intuite în spaţiu ca reale, iar în timp toaar transformările aşa cum ele apar în conştiinţă" Kant, cât, de R.V.), Nu mai consemnez decât cu numele, idealismul fizic şi fiziologic consemnat de acţionarul filosofic. În esenţă, în jocul dintre subiect şi obiect, fundamental în «onoaşterea umană, orice sistem idealist este subiectiv şi poate fi prins în termenii: *Weltbildung als Wertordnung.* Acest constructivism constituie însă o extrapolare ieşiţimă în transcendenţă, deoarece creatura nu-l poate înlocui pe Creator în facerea şi ordinea lumii.

Opus idealismului, ître vfhod neconcludent, este şi materialismul. Acest sistem este întemeiat pe conceptul materiei. Pentru cine consideră însă omul o creatură, nu se pune problema originalităţii, adică acea înfumurare – omul presupus autonom, creator de valori – ci a vocaţiei care priveşte şi geniul. Totuşi se impune uneori stabilirea genealogiei spiritului căutător, fiindcă întâlnim în istorie înfumurarea de mai sus care nu aoate fi înlăturată decât

fie prin instrumentul priorităţii, fie că insul a cunoscut un aaoment al cunoaşterii, sau, cum se spune în glumă, că a descoperit America a doua oară. Aşa s-a întâmplat şi cu aceşti doi termeni goi de conţinut: materia şi substanţa, fiind pricina cărora, de obicei, materialismul se confundă cu substanţialismul. Ambii termeni se pot identifica cu hyletika aristotelic*ă. JHyle* = materie. Concept aristotelic născut din analiza schimbării; desemnează substratul schimbării – metabole = schimbare, transformare. La Aristotel este termenul cel mai general pentru trecerea de la o stare la alta. Cazurile particulare fiind *genesis*, când este vorba de substanţe, sau *Jdnesia,* când este orba de schimbări calitative, cantitative sau de poziţie; ceea ce rămâne constant în orice schimbare se numeşte *hyle Dict, de filosofie*). „Categoria filosofică de materie conţine doar determinarea cea mai generală, comună tuturor existenţelor concrete”: biectivitatea, independenţa faţă de spirit, de conştiinţă – obiectivitatea nu e» dependentă faţă de spirit, potrivit formulării este un punct de vedere general acceptat pentru precizia formulării şi utilitate şi nu trebuie confundată cu obiecticitatea, aceasta putând fi gândită numai mistic, adică dincolo de scara omului (n.n.) – categoria filosofică de materie nu trebuie confundată cu reprezentările ştiinţelor particulare despre însuşirile sau structura materiei; aceste reprezentări se schimbă permanent odată cu dezvoltarea ştiinţei, în timp ce definiţia materiei, ca realitate obiectivă rămâne neschimbată, ea exprimând ceea ce este cel mai general la lucruri, în lumea infinită a obiectelor şi fenomenelor… Din chiar definiţia materiei rezultă că materia „ca atare”, independentă de formele ei concrete de manifestare, nu există, raportul dintre materie şi formele ei concrete de existenţă fiind un raport între general şi individual… Aceste forme de organizare ale materiei şi formele de mişcare care le corespund, trec unele în altele, ceea ce dovedeşte unitatea materiei în infinita diversitate a formelor ei. În dezvoltarea ei materia trece de la forme simple de organizare la forme tot mai complexe, diferitele

nivele de organizare ale materiei deosebindu-se calitativ unele de altele şi mijlocind astfel instituirea unor forme specifice de mişcare, începând cu mişcarea la nivelul particulelor elementare şi terminând cu mişcarea socială, în cadrul căreia, ca un domeniu aparte se constituie şi mişcarea ideilor” Marasm).

În locul acestui stil apodictic s-ar fi cuvenit o formulare aporetică, fiindcă la nivel logic nu sunt posibile unităţi reale şi cu atât mai mult o unitate globală a vieţii şi a lumii. Această unitate iluzorie se cheamă materie, cu care omul căutător şi rătăcitor I-a înlocuit pe Dumnezeu ca principiu unic al tuturor lucrurilor, fără raţiunea lui nefiind explicabile legităţile din univers.

Materia, noua divinitate, care a preluat atributele celei vechi Simmel) nu sarătat niciodată. Momentul teofanic al existenţei înlătură ipoteze de lucru ale omului căutător. Dacă materia „ca atare” nu existănefiind posibilă desprinderea ei de formele concrete de manifestate, şi dacă relaţia dintre materie şi aceste forme e asemănată cu relaţia general – individual, atunci orice formă de materialism e aporetică în esenţă. Nu există unităţi căutate, ci revelate. Relaţia dintre aşa-zisa materie – inexistentă ca atare – *ş.* formele ei concrete de manifestare este tot atât de ambiguă ca şi „concretul logic care cuprinde concretul senzorial, cât şi abstractul”: un fel de echivoc care înlătură paralelismul dintre logic şi empiric. Ce diferenţă între conştiinţa teoretică a lui Platon, din dialogul *Parmenide*, unde se arată imposibilitatea rezolvării logice a relaţiei dintre unitate şi multiplicitate, şi materialism? Nu triumfă în această aporie platonică idealismul filosofic, ci realismul, adică nu logica şi teoria cunoaşterii duc la unitatea reală, ca adevăr determinant în descifrarea lucrurilor, ci mistica cunoaşterii, adică revelaţia.

„Să spunem deci că după cât se pare, fie că unul există, sau nu există, el şi alte lucruri raportate la ele însele, sunt absolut totul sau nu sunt, ori par şi nu par astfef (*parmenide*, trad. Dacier et Grou). atât despre

materie. Urmează al doilea termen gol: substanţa.

Substanţa

Hamilton reduce la două clase toate doctrinele despre lumea exterioară: i Realism sau Substanţialism; 2. Nihilism sau Nonsubstanţialism (cit. Goblot).

Omul scormonitor caută, din curiozitatea sau din nevoia de certitudine, şi explice în limbajul său imperfect, în lumea de aici, Realul, care înseamnă substratu tuturor lucrurilor, şi în acelaşi timp se îneacă, ca urmare a foloaselor descoperite la aparenţă, în jocul acesteia. Această formă de înec spiritual o găsim în „fenomenismuă pur” al lui Goethelh. Andler) afirmând că lucrurile nu au coajă şi miez, ci ce este ix coajă este şi în miez. Dar, dacă privim pragmatic – la scară umană –, se pare că îneoî este aparent şi că ne aflăm în prezenţa unei soluţii utile la jocul dintre semn şi lucra Problema se complică însă dacă cercetarea caută Adevărul şi dacă acesta se leagă de unitate, în special de unitatea tuturor unităţilor, de Dumnezeu, pe care o gândesc mistică, cărora li se revelează de Sus, sau pe care o afirmă metafizicienii fără să o poaft demonstra, neputând fi aflată ca substrat al concretului multiform. Trebuie însă afirma din nou termenii necesari în aşa-zisa căutare a Adevărului şi a folosului; subiect-obiect lucru şi semn, lume interioară şi lumea exterioară, esenţă! şi fenomen, spaţiu şi timp, cauzalitate naturală şi condiţie, finalitate şi constatare, observaţie, experiment raţionament, întreg şi parte, unitate şi multiplicitate, soluţie şi aporie. Acest limhr» menţine omul aici, într-un joc permanent în care alternează necesitatea şi întâmplarea, biruinţa aleatorie şi rătăcirea. Peste tot se aşază apoi entropia.

Ne aflăm însă în lumea aceasta, captivi ai eului şi ai lumii şi nu putem ignora ci, fără existenţa celor două lumi, nu există adevăr şi salvare. Mai repet apoi nişte terme» fundamentali ai cunoaşterii: bios, etos şi logos precum şi următorii patru prezenţi la devenire: miticul, magicul, raţionalul şi instinctul. Ultimul scoţând omul din captivitatea spaţiului şi a timpului. În fond limbajul de mai

sus serveşte la determinarea relaţiei dinar Real şi aparent, şi la aşteptarea cercetătorului religios – rugător – să i se releve

ĂJcvărul legat de existenţa celor două lumi. Realismul – Substanţialismul, de care a TCrbit Hamilton, impune determinarea realului fără majusculă (adică cel de aici, cel de la sora umană). 1) „Realul se opune posibilului. Realitate, posibilitate, necesitate sunt, după Emu cei trei termeni ai categoriei modalităţi. 2) Realitatea se opune aparenţei. Substanţa este, în anumite şcoli, numită realitate, în timp ce fenomenul este aparenţă; Realitatea esse ceea ce este dincolo şi dedesubtul fenomenelor, ceea ce ascunde sub ele sau se arvelează prin ele. La această afirmaţie fenomenul răspunde că nu există altă realitate <bdt fenomenul însuşi” (cit. Goblot).

Nu este lipsit de interes să ilustrăm mai detaliat relaţia dintre real şi aparent, aceasta fiind legată de înţelegerea adevărului ca unitate absolută a tuturor lucrurilor şi de daerminare a fiecărui lucru a cărui existenţă se cheamă unitatea lui, care trebuie relevată aşa căutată, acesta neputând fi redus la forma lui aparentă. „Realism: 1) se opune nominalismului, doctrină după care universaliile sau ideile generale există realmente în itară de lucrurile individuale ca prototipuri sau modele eterne din care lucrurile sunt unităţi temporale Triumful nominalului, al lucrurilor individuale înseamnă înlăturarea modelelor lor eterne – a arhetipurilor – făcând imposibilă înţelegerea logică şi concretul multiform, n.n.). Realismul se opune 2) idealismului: a) în estetică realismul consideră inimuseţea ca o reproducere exactă a realului, chiar în ceea ce aceasta are urtt sau espingător; b) în teoria cunoaşterii: realismul susţine că conştiinţa noastră sesizează calităţi variabile 3) dacă e vorba de percepţie, există percepţie imediată a lumii exterioare ca atare; ceea ce Hamilton numeşte realism natural: „Calităţile prime sunt percepute cum sunt în corpuri; dacă e vorba de cunoaşterea raţională, există o intuiţie irselectuală a Absolutului; dacă e vorba de cunoştinţă sensibilă sau

raţională, există o jaranţie a valorii obiective a cunoaşterii: varietate divină Descartes), viziune în Dumnezeu Malebranche), unitatea lui Dumnezeu Spinoza), armonie stabilită Leibniz)... *in re*. În realitate, opus *ia in abstracto, Universaâia in re*, formulă a (nominalismului: universaliile, adică ideile generale, nu există decât la lucruri concrete şi individuale, prin opoziţie la *Universaâia a parte rei*, formulă a realismului: universaliile cristă prin ele însele, independent de subiecţi concreţi şi individuali ale căror modele *sunt*" Goblot).

Desigur, nici intuiţia sensibilă, nici cea presupusă pură, şi nici cea intelectuală, a i seia fiind contestată de Kant, şi după cât îmi amintesc, afirmată de Descartes şi Spinoza, ru duc la Absolut. Cum privim poziţia gnoseologică a omului în lumea lucrurilor care öc, fie că aparţin lumii exterioare sau interioare?

Încerc să fixez această poziţie în următorul tabel terminologic: l) lucru; 2) tăcere; 3) prezenţă; 4) mister; 5) întrebare; 6) constatare; 7) intuiţie; 8) căutare; 9) metodă; 10) aa Asurare; 11) concept; 12) definiţie; 13) sistem; 14) acţiune; 15) folos; 16) gratuitate; 17) eroare.

La această scară terminologică a omului nu se depăşeşte, în cel mai bun caz, utilul sau paradoxul. În jocul soluţiilor şi al opţiunilor nicio cale spre Absolut. Apoi Realul, inabordabil de om, nu poate fi coborât la nivel logic sau estetic. Omul poate explora concretul multiform, util sau eronat, dar fără harul de Sus n-are acces la Adevăr, adică la Realul transcendent în esenţă.

În fond, substanţa, ca şi materia, nu există ca atare nici ca substrat al lucrurilor nici nu poate fi identificată în concretul multiform, această unitate globulă a vieţii şâs lumii neputând înlocui Divinitatea, unitatea reală a tuturor lucrurilor, creatoare a lor, psc ea nemaifiind posibilă veracitatea cunoaşterii oglindită în legităţile care le guvernează Sistemul apoi, acest întreg logic, paralel cu întregul ontic, social şi uman, trebuie înţeia ca o plăsmuire a omului, întregurile reale neputând fi confundate cu paralelismul de µm sus şi nici cunoscute direct prin

intuiţie, sau metodologic indirect, ci prin revelaţia Aşadar, termenul substanţă nu aparţine naturii lucrurilor, considerată mistic, nesemănn cu lucrul în sine kantian. Pentru ilustrare am să citez formulările câtorva autori – în definiţiile substanţei – acestea fiind imposibile la un termen considerat ca unitate a tuturor lucrurilor. De altfel, gândind scolastico-platonico-creştin, definiţia nu conţine nas un adevăr, fiind fructul unui joc între logic şi empiric. Aşadar am să citez aceşti autori gd pentru a justifica poziţia mistică faţă de substanţialism, ci pentru a arăta modul diferit aß formulării acestui termen inexplicativ. De ce insist însă asupra termenului substanţa? Pentru că acesta a fost considerat ca fiind în sine şi ca substrat al tuturor lucruriloc înîocuind astfel ideea creaţiei şi deci şi Divinitatea ca unitate a tuturor unităţilor. Daci gândira însă mistic, nu o putem accepta, iar dacă o gândim la scara omului, şi în spiritnt ştiinţei actuale, putem afirma că nu există ca atare, cum nu există nici materia cu ea» este asemănată. Deci nu poate fi contopită cu substanţele concretului multiform. Această multiformitate făcând-o ininteligibilă.

Aşadar, primul termen cu care este confundată este noţiunea de subzistenţă caic ne arată natura logică sau metafizică, nu însă şi ontică – existenţială, după cum nici mistică, realitate absolut autonomă.

Subzistenţă „A fi substanţă înseamnă existenţa prin ea însăşi” (cit. H. Schmicfci şi pentru că ne găsim în limbaj, care nu e revelator, ci vehicul mistic al Adevărului, saaţ „Logico-experimental”, al folosului şi orientării aproximative, sau al erorii, mai citez încă o formulare a aşestui termen. „Substanţă = Materie Stoff), constantul în opoziţie ca stările şi însuşirile sale variabile: ceea ce există prin sine şi în sine, nu prin altceva sau ba altceva” Cât idem). Nu găsesc însă necesar să consemnez sensul acestui substrat al tuturor lucrurilor în filosofia greacă şi scolastică, fiind suficientă polisemia prezentă pria diferiţi gânditori.

Descartes: „În afară de substanţa absolută

Dumnezeu) există încă două substanţe create: substanţa gânditoare şi cea extinsă”.

Spinoza o gândeşte în aceşti termeni: „Ceva>nu este în sine şi se înţelege prin sine, adică ceea ce nu necesită conceptul unui ält lucru pentru a fi alcătuit”. După Spinoza „există numai o substanţă infinită care se poate numi Dumnezeu sau Natură. Lucrurile particulare şi ideile sunt moduri *Modi).* Forme existenţiale ale substanţei întrucât această – substanţă – este extinsă sau gânditoare. Gândirea şi extensia sunt cele două atribute ale substanţei sub care o cunoaştem. Substanţa nu stă în dosul fenomenelor ci *Modi* ne arată substanţa numai într-o existenţă limitată. În timp ce substanţa ca atare, faţă de infinitatea modurilor ei, i se atribuie existenţă nelimitată”.

Faţă de dualismul ambiguu, cartezian, apare ambiguul panteist care are rădăcini în primul (n.n.).

Neclarităţii raţionaliste a lui Descartes şi a panteismului spinozist îi urmează prezentarea, inactuală sub raport teoretic şi neconcludentă, a idealismului transcendental fenäcism kantian). Desigur conceptul substanţei izvorăşte la Kant din „analogiile qsperienţei” care aparţine intelectului pur. El formulează astfel: „Experienţa nu e posibilă 4 bdt prin prezentarea unor legături necesare ale percepţiilor» El recunoaşte trei legi sau analogii distincte: 1) principiul permanenţei substanţei; „Substanţa persistă în mijlocul «ümbării tuturor fenomenelor şi cantitatea sa nici nu creşte nici nu scade în natură”. E pbgiul antic: *ex nihilo nihil*; 2) principiul succesiunii fenomenelor: „Toate fenomenele ar întâmplă după legea efectelor şi a cauzelor”. 3) principiul simultaneităţii pfetanţelor sau principiul comunităţii: „Toate substanţele, întrucât pot fi concepute ca Änultane în spaţiu, sunt într-o acţiune reciprocă generală” Goblot).

Schopenhauer: „Substarfţă = materie” H. Schmidt).

Haeckel: „Consideră două forme fundamentale ale substanţei sau materiei: eterul massa; le socoteşte ca izvorând din prima diviziune a muncii, a materiei. Substanţa este aritatea energiei şi materiei; Legile

conservării materiei şi energiei nu se pot cuprinde în Ifeşea substanţei, în legea constanţei substanţei, în legea fundamentală cosmologică”, (cât. & Schmidt).

Hume: „Consideră substanţa o ficţiune; ea nu e nimic mai mult decât coexistenţa ficuşirilor, este evident o falsă concepţie, căci în însuşiri e însăşi subfetanţa, în totalitatea sE în specificitatea ei; Acestea nu pot fi despărţite de substanţă, şi nu se modifică fără sabstanţa însăşi... Substanţa nu mai poate fi considerată ca constantă în schimbarea fenomenelor”. (cit. H. Schmidt).

Schlick: „Explicaţia oricărui fenomen natural, cu ajutorul unor mărimi de stare, cd renunţarea la conceptul substanţei, în favoarea conceptului de lege: această teorie a actualităţii ne arată că nicăieri nu există o substanţă în stare de repaus, ci numai admplări” (cât, idem).

Am citat câţiva autori consideraţi de H. Schmidt, pentru a arătă nu numai aspectele polisemice ale cuvântului substanţă, acest termen invariant nemaifuncţionând în ştiinţele naturii, citirea lucrurilor-fenomenelor – îmbrăcând forma conceptului de lege. Citirea ştiinţifică a lucrurilor în schimbarea lor îmbracă forma logică. Conceptul şi legea

— Definiţia – sunt suficiente conştiinţei teoretice a cercetătorului modern, iar dispariţia «bstanţei – materiei – ca unitate a tuturor fenomenelor, lasă loc liber Divinităţii, unitate ceală a tuturor lucrurilor. Dacă substanţa este materie şi dacă materia ca stare nu există, contopindu-se cu concretul multiform, atunci nici substanţa nu există. Substratul berurilor, adică unitatea lor, rămâne Divinitatea exterioară lucrurilor create.

Am examinat apoi aceşti doi termeni ai gnoseologiei imanente – materie şi substanţă – pentru a face posibilă utilitatea şi comoditatea mintală în conştiinţa teoretică a emulul modem şi distincţia între religie – ca sediu al Adevărului, transcendent în esenţă

— Şi ştiinţă ca sediu al utilităţii, comodităţii mintale, paradoxului şi rătăcirii. Dacă acceptăm substanţa – materie – ca substrat al lucrurilor sensibile şi al ideilor,

atunci şi sistemul, acest întreg logic, paralel cu un întreg ontic, ar putea fi considerat ca un epifenomen al materiei, şi nu poate fi aşa, căci nici spiritul autonom, întrebător şi căutător no poate demonstra acest lucru. Cu atât mai mult spiritul mistic, singurul în stare să primească ordinea reală – transcendentă – reflectată imperfect în ordinea imanentă.

Omul

Ne aflăm încă în limbaj. Am căutat prin termenii substanţă şi materie un substrat al tuturor lucrurilor fără să fi definit însă termenul: simplu, finit şi infinit Fiindcă substratul priveşte universul ca unitate a tuturor lucrurilor gândite la scară umană. Am constatat că unitatea materială – substanţială – a tuturor lucrurilor este iluzorie şi că lucrurile, fiecare în parte şi toate împreună, tac în ceea ce priveşte cunoaşterea umană autonomă, legată de natura lucrurilor, originea şi sensul existenţei lor. Toate cuceririle spiritului autonom, explorator al eului şi al noneului, cu toate foloasele, comodităţile şi plăcerile obţinute nu scot omul din „orizontul misterului”, vorbind în limbajul lui L. Blaga. Când ne gândim însă la substrat, constatăm că şi sistemului, această alcătuire logică, îi este dificil spiritului nostru să-i găsească un substrat. Şi dacă n-am găsit substrat, ca unitate simplă, materială şi invariabilă, a lucrurilor concrete, atunci nici sfera ideatică: concept, definiţie şi sistem nu ne situează în prezenţa substratului lor. Ne mişcăm între gândirea dogmatică, singura având un caracter explicativ şi jocul dintre constatări şi ficţiuni ale intelectului explorator. În fond, cum am mai spus în alt context, termenii cunoaşterii sunt: Realul şi aparentul (viziune paulinică), realitatea celor două lumi, (tomism), semnele şi revelaţia, această cale unică spre Adevărul transcendent în esenţă, care situează, prin har, omul peste lucruri şi semne, scoţându-l din captivitatea eului şi noneului, când este vorba de citirea fenomenelor, şi păstrând hainele creştine ca singurele forme eliberatoare din captivitatea eului şi a lumii, cât trăim aici, unde vedem totul ca-n „ghicitură şi-n oglindă”, cunoaşterea deplină aparţinând lumii de dincolo ŞI Ap.

Pavel).

Dacă delimităm apoi sfera cunoaşterii religioase, explicativă, a lucrurilor create de Dumnezeu, el fiind singura unitate reală a lor, atunci, filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica nu depăşesc utilul şi paradoxul, cum am mai spus, neavând catacter explicativ. Neliniştite gnoseologice situează dramatic omul căutător şi întrebător într-un joc nesfârşit dintre adevăr şi acţiune utilă plăcută, comodă sau gratuită. Distincţia kantiană dintre lucrul to sine şi fenomen este nérevelatoare, fiindcă la scara umană – raţională – realul şi aparentei sunt deopotrivă învăluite-n mister, omul rămânând permanent amăgit de util, paradox *şi* plăcut. – l

Ce este misterul care învăluie omul şi lucrurile în mijlocul cărora vieţuieşte! „Dogmă propusă de o autoritate credinţei credincioşilor, deşi nu este num»: indemonstrabilă, ci chiar ininteligibilă şi de neconceput... Misticismul pretinde că poas: cunoaşte şi altfel decât prin inteligenţă. Este posibil să se afirme aceasta, fără motive valabile, deoarece afirmaţia este un act şi depinde de sentiment şi de voinţă.: astfel există îl două tipuri de mistici, acei care iubesc şi acei care îşi vor credinţa, şi se poate spune caj misticismul consistă prin a trece – fie printr-un elan al iubirii, fie printr-un efort d\ voinţei, limitele în care raţiunea speculativă e constrânsă să se închidă. Misticisând constă în introducerea misterului în ştiinţă”. Goblot).

Legarea misterului de om – de natura lui afectivă şi volitivă – şi funcţia sa ea! formă spirituală, care depăşeşte raţiunea speculativă, ne arată modul de a gândi al unii = logician. Misterul – Absolutul – are caracter transcendent – ca dogmă care-l vehiculează fiind legat de Divinitate, de Marele Anonim, în viziunea lui L. Blaga – iar omul primeşt misterul indescifrabil. Blaga a intuit mai bine misterul pe care eu îl consider foie eliberatoare a omului din captivitatea eului şi a lumii, cum am mai spus. Las de o pa» J temenii cunoaşterii lui metafizice: „Criza obiectului, fanicul şi cripticul”, ca nereveiator gţcu reţin din

metafizica sa decât efortul steril al omului de descifrare a misterului. Prin firmula „omul este o existenţă în orizontul misterelor”, Blaga e mai aproape de jfeterminarea limitelor capacităţii intelectuale a omului autonom.

Omul concret, autonom „trebuie gândit psihologic, meditaţiile lui metafizice înseamnă forme de extrapolare ilegitimă în transcendenţă, fiindcă metafizica, care a fost definită ca ştiinţă a Realului, acest real metafizic, reprezintă extrapolarea de mai sus, «nul singur neavând acces la Real. Când gândeşte logic, este limitat la jocul dintre mional şi empiric, şi filtrează fluviul de imagini, adică contactul senzorial cu aparenţa, grin intelectul activ în categorie sau concept. Acest proces intelectiv l-a determinat pe Kant, care a recunoscut realitatea aristotelică a categoriilor, să-l învinuiască de empirism. Coe greu de acceptat la nivelul fenomenalismului lui, care are loc în omul psihomatic, opriorismul categorial kantian, adică intelectul presupus pur, detaşat de psihologie ca faţă spirituală, producătoare autonomă a categoriilor prin judecăţi sintetice apriori. 4-ogica transcendentală” este un joc formal, iluzoriu, întins peste toată gnoseologia, etica 9 religia kantiană. Aşa se pot înţelege: *Critica Raţiunii Pure, Critica Raţiunii Practice, Critica Puterii de Judecată* – care, după cât îmi amintesc, fiind vorba de judecăţi estetice, este deranjată de iraţionalitatea gustului, şi *Religia şi Limitele Raţiunii Pure*. Un gânditor joace mişca peste kantianism lucrarea lui: „Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile”. Un joc intelectual formal, sau relaţia dintre logic şi empiric nu duce fa Adevăr. Am spus apoi când va că psihologic este tot afară de eternitate. Acum însă corectez mistic această afirmaţie, fiindcă, gândind creştin, omul e integral nemuritor, adică chiar şi psihosomatic. Repet în completare, pentru lămurirea *Criticii Raţiunii Pure,* kantiene, că I. Kant, legând intelectul de senzorialitate, recunoaşte că nu există la scara «mană. Astfel, criticismul kantian, prin situarea omului aici, nu are sens decât prin inexistenţa purului, la el purul fiind formal şi când autonom, în ordinea morală,

când captiv gnoseologic. Aşa trebuie gândit imanentismul lui, adică ştiinţa sa, prin aceşti patru temeni: intelect, experienţă, metodă şi măsurare. Funcţiunile acordate raţiunii în realizarea unităţilor conceptuale, sunt superflue. Criticismul kantian, care deşi acordă raţiunii capacitatea de a judeca după principii, o limitează aici, suma judecăţilor kantiene, izvorâte dintr-o facultate imaginară fiind opuse dogmatismului. Dacă omul kantian rămâne aici, la întrebările lui fundamentale: Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce pot spera? răspunsul omului mărginit la el însuşi şi la lumea ce-l împresoară este simplu: utilitate, comoditate mintală, paradox, gratuitate şi eroare. Contemplând kantianismul trebuie să fim de acord cu afirmaţia lui Hegel că, filosofia este o activitate inutilă. Numai că spaţiul vid, situat de Kant dincolo de natură, adică transcendenţa, înlăturată din gândirea sa, este tocmai sediul Adevărului. În fond totul se reduce la un joc între logicul deschis şi mistic. Repet însă:,» Adevărul nu este fructul pasiunii adevărului”, cum a spus de Broglie, după câte îmi amintesc, ci este legat de vocaţie, care, văzută creştin, se cheamă har.

Continui cu reflecţiile asupra omului psihosomatic. Păstrând măsura, se poa Ar gândi poziţia acestui om în cele două lumi, în cea de aici, a problemelor şi soluţiilor spiritul lui mişcându-se în ea când iluzoriu, aprioric, în stil categorial kantian, când, la acelaşi stil gnoseologic, în jocul dintre fluviul de imagini şi reprezentări, din care intelectul extrage concepte, definiţii şi sisteme – cum l-a gândit şi Aristotel –, şi în cea de dincolo. Când este inspirat, omul psihosomatic constată şi conchide explicativ soluţiile la problemele puse de fenomenele întâlnite. Când este singur, termenii definitorii jd conştiinţei sale teoretice sunt: lucrul, problema, metoda, măsurarea şi soluţia. Daci acceptăm ipoteza kantiană, că nu există intuiţie intelectuală, atunci intulţia sensibilă se situează în jocul dintre intelect şi senzorialitate. Acest joc stăpâneşte toate disciplinei minţii umane, legate de observaţie şi inducţie. Aşadar, singur, omul psihomatic, fir resemnat, fie volitiv,

este stăpânit de maxima: „Lumea este aşa cum este, şi ca dinss suntem noi” M. Eminescu).

Astfel, deşi vrea nelimitat, se reduce la sine însuşi, captiv al eului şi al noneuiai şi, din perspectiva concreteţei chinuitoare, este silit să răspundă la întrebările izvorâte căc relaţiile cu: Divinitatea, Universul, comunitatea şi sine însuşi, deşi poartă în el înşişi ideea perfecţiunii, idee care impune necesarmente Divinitatea. După Descartes, seas autodesăvârşirii, ca şi pasiunea explorării naturii cu intenţia desăvârşirii, ţin de paradea dacă nu chiar de absurd, fiindcă în planul subiectiv al cunoaşterii, cât şi în cel obiectiv, ai cunoaşterii naturii, soluţiile sunt aleatorii. Pentru un om lucid însă dogma misticăe păcatului originar, din care se desface istoria ca damnaţiune, este singura forafi explicativă a perspectivei dialectice a vieţii şi a lumii. Tot această dogmă ne explică jocafl straniu dintre naştere şi dispariţie, biologia vârstelor, bolile şi viciile. Este istoria ce rătăcire, cum o gândeşte şi Heidegger, şi mai sunt de asemenea şi; categoriile, conceptefe definiţiile, tipurile, axiomele, sistemele, sau mai precis punctele de vedere legate de ooj, de timp şi derelaţiile variabile dintre limbaj şi lucruri. Gnoseologia umană însă, care se izvorăşte din revelaţie, nu depăşeşte soluţia, paradoxul şi rătăcirea. În ştiinţa omufeţ întemeiată pe lucrurile care tac, pe metodă şi pe măsurare, termenii: Dumnezeu, ode două lumi şi omul, nu au sens, deoarece sensul existenţei este legat de aceşti termes! Miticul, magicul, şi raţionalul sunt termeni prezenţi în treptele desfăşurării istorice, *im* miticul, fiind legat de iluminare, se situează deasupra acestor trepte, adică „deasupra istoriei”, „Căderii în timp” Cioran).

Trebuie avute în vedere permanent, în actele cunoaşterii: neantul preexistenţii existenţa în ansamblu, concretul multiform, explorarea lumii interioare şi exterioare, aâq şi extramundanul, între creaţia lumii şi viziunea eschatologică stăpânind harul. AS adevărul cât şi soluţia utilă, legată de presupusa autonomie sunt forme ierarhizate a Ac puterii de Sus.

Se pun două probleme: orientarea în timp şi în

spaţiu, atât în reflecţie cât şiiţ acţiune, şi cercetarea, adică calea spre soluţia utilă. Desigur trebuie subliniată şi repesă poziţia omului legată de cele două lumi, că dacă omul are pasiunea adevărului, istcââ *ßaää* că în cercetările sale, în cele două lumi de aici, în cea interioară şi cea exterioară, Aa ajuns la niciun adevăr. Este singurul sens al perspectivei istorice. Şi dacă acceptăm el există un singur adevăr, religios în esenţă, adică Dumnezeu, atunci observăm că istoria jRjfană a omului şi a naturii se prezintă ca un fluviu nesfârşit de foloase, relativ fenodităţi mentale şi dezastre. Cum se poate orienta însă un cercetător? Este imposibil în inventar terminologic în mulţimea disciplinelor legate fie de concretul multiform, fie db limbajul impus de jocul ipotezelor. În orice domeniu de cercetare se întâlnesc: 1) featate – expresie presupus exhaustivă a problemelor şi sistemelor unui domeniu – 2) manuale cu caracter didactic, fără aspect completitudinar – 3) sisteme şi probleme, sau, om spun simplificând introducerile în filosofie ale lui Paulsen, Kiilpe, Wundt: probleme, «fceme şi discipline.

Desigur, natura limbajului şi funcţiile lui de vehicul al termenilor oricărei fecipline şi formelor acţiunii, gândită teoretic – presupus explicativ – practic normativ – şi tehnic – configurativ – impune cercetarea şi consultarea dicţionarelor pentru precizia famulărilor şi evitarea inadvertenţei terminologice. Pentru a fi la zi, sub raportul Embajului, sunt necesare şi dicţionarele lingvistice. Când este vorba de folos şi comoditate «ntală, este necesară precizia formulărilor. Consensul general se obţine prin precizie, fiactitatea din punctul meu de vedere, este însă legată de Adevărul transcendent în esenţă. Şi totuşi este de preferat stilul logic, în care se oglindeşte acea *clarté cartezicrme,* feagismului nemijlocit al lucrurilor şi mataforismului, dacă se urmăreşte un folos şi «oeori chiar plăcerea reflectată în limbajul estetic. Există şi bucurii simple, cum spune C. JCoica într-o lucrare de tinereţe.

Bossuet distinge între *Calea Omului*, pe care o putea caracteriza în aceşti temeni; subiect, obiect, spontaneitate,

curiozitate, nevoie, dorinţă, cale – metodă, «ăsurare, atitudine axiologică şi scop. *Calea Domnului*, lucrul, misterul, – toate lucrurile are tac, atât cele ale lumii interioare cât şi cele ale lumii exterioare, sunt învăluite în mister – şi „Revelaţie”, care cuprinde normele etico-sociale, precum şi ordinea alcătuită & \ ele şi legile care stăpânesc fenomenele biologice şi fizice; atât unele cât şi altele îebuind a fi gândite mistic nu naturalist, deoarece fenomenele sociale, biologice şi fizice, öc. Subiectul cunoscător nu le poate citi ipotetic sau nemijlocit; neexistând sociologie, Kogonie şi cosmogonie imanente, înlăturarea tăcerii lucrurilor este posibilă teoretic. Numai lucizii, nu raţionalii şi empiricii, ştiu că nu se poate gândi explicativ decât mistic şi că înlăturarea tăcerii lumii interioare şi exterioare se poate obţine prin revelaţie.

Teologul Crişan, de la Vatican, afirmă, cum am mai consemnat în altă parte, că Biblia este o carte inspirată. El distinge însă, înăuntrul Sf. Scripturi, cărţi inspirate şi cărţi revelate, cele inspirate aparţinând scriitorilor sacri, iar cele revelate acţiunii directe a Divinităţii. Toată Biblia trebuie respectată, dar biserica cu autoritatea ei le arată pe cele canonice, obligatorii pentru credincioşi, ca fiind opera Divinităţii. Desigur şi inspiraţia şi revelaţia, astfel determinate, au caracter religios şi ambele trebuie gândite teologal, fiindcă Biblia cuprinde credinciosul creştin, neputându-se elimina nimic din ea. De ce am repetat însă aceste meditaţii teologice? Fiindcă se obişnuieşte din partea gânditorilor knanentişti înlăturarea revelaţiei prin inspiraţia inexplicativă.

Omul, gândit psihosomatic, nu poartă în el aspectele logice în raporturile dintre lucruri: atracţia, respingerea şi combinarea lor. Nici experienţa apoi nu-l duce la citirea logică, nici intuiţia şi căutarea, cunoaşterea lumii interioare şi exterioare aici, cât şi a lealului extramundan, fiind fructul inspiraţiei. Legile care stăpânesc onticul, viaţa şi lumea de aici, se răsfrâng, în omul psihosomatic, logic, iar Realul, dogmatic. Realul cunoscut aici se cheamă iluminare şi priveşte aleşii, pentru rest, aici „se vede ca-ß

ghicitură, ca-n oglindă, iar realul se vede deplin, dincolo”, Sf. Ap. Pavel), fiindcă, pentru mistici, adică pentru lucizi, există lumea vizibilă şi lumea invizibilă, cale două lumi fiind definitorii pentru Adevăr. Se vorbeşte despre „Mărul Lui Newton” despre caic imanentiştii susţin că atracţia acestui măr l-a dus pe Newton prin reflecţie, la descoperirea legii atracţiei. Studiind legile lui Kepler, ale mişcării planetelor în sistemul solar, el a constatat că fenomenul căderii mărului se mai repetă. Cum a ajuns însă la descoperirea forţei gravitaţiei astfel formulată: „Corpurile cereşti, se atrag direct proporţional cu masa şi invers cu pătratul distanţei”? Cum a ajuns însă Newton la formularea legii gravitaţiei universale, cândeăderea mărului, tăcerea sistemulul solat; legile lui Kepler, meditaţia şi experienţa nu l-au putut duce la citirea logică a acestui fenomen fizic – forţa gravitaţională? întrebat fiind a răspuns: „Am fost inspirat”. De altfel, în lucrarea sa fundamentală: *Principiile matematice ale filosofiei naturii,* afirmă ci gravitaţia este Dumnezeu, după cum şi mişcarea a formulat-o tot religios, sub forma una impuls iniţial divin, ca şi Aristotel de altfel, care a legat mişcarea de Nemişcatul mişcătoc Deci, nici aprioric nici reflectorii nu se cunosc legile fizice şi psihice fiindcă acestea în pot fi cunoscute de omul psihosomatic, lucrurile din cele două lumi, tăcând. Acest om, nefiind nici Divinitate, nici microcosmos, cunoaşterea logică nu are caracter urma autonom şi este primită prin har de aleşi. Istoria ne arată acest lucru evident. Istoria profană este sediul întrebăriior şi a soluţiilor presupus umane, al căror caracter aleatoria este legat de imperfecţiile acestui om psihosomatic, al cărui mers în timp începe odată ce păcatul originar. Iluziile constantelor formale, aproximaţiile şi erorile, alcătuiesc conţinutul istoriei profane, ca damnaţie şi rătăcire. Prin păcatul originar, omul perfect *şi* nemuritor a devenit muritor şi perfectibil.

Omul istoriei reflectă imperfect şi util Transcendenţa. Ieşirea omului din timp înseamnă punctarea existenţei schimbătoare cu Realul, transcendent în esenţă, relevjfe

celor aleşi, urmaţi de credincioşi. Astfel sensul existenţei îşi are sediul în Istoria sacră, fax acest mod né arată că: Adevărul, Binele, Frumosul sunt feţe ale Adevărului Unic Limbajul sacru şi limbajul profan, primul în expresie dogmatică şi al doilea în expres» logică, definesc conţinutul istoriei prin cele două cetăţi augustiniene: *Civitas Dei ei civitas terrena sive diaboli.* Când vorbesc de *civitas terrena* îmi amintesc de afirmaţia unul scriitor contemporan: „Ce mare dialectician e Diavolul!”

Inspiraţia lui Nietzsche. Pentru a înţelege ca concept, sau mai precis aceasâî stare sufletească la Nietzsche, ea trebuie gândită înăuntrul proiectelor omului ca otfi moment liric de natură cultural filosofică, şi privită înlăuntrul perspectivei estetice a viep şi a lumii. Nu poate fi vorba de laicism în viziunea inspiraţiei, cu toate că supraomul Inj „înlocultor al lui Dumnezeu”, cât şi viziunea viitorului, guvernată de regula: „Nu iubire» aproapelui, ci a depărtatului şi a vieţii umane, ca un ajfeore imens, cuprinzător pământului, cu miliarde de flori; şi această viziune apoi legată de o puternică civiliza» cuceritoare, şi înfăptuită de spirite de stăpâni, înlocuitori ai sclavilor, generoşi necruţători. Cu toate acestea, deşi a omorât credinţa şi pe Dumnezeu, aceste nelinişfij interioare nu l-au împiedicat să dedice un poem zeului necunoscut” (cit. E. Bertram şi fiu Schmidt). Din limbajul lui, liric-optimist şi din „viziunea dionisiacă a omului dezlănţim jme22 de căderea în timp, de toate calamităţile, care au infestat civilizaţia”, a fost Sfecnnsă „setea lui de creator de mituri noi şi a unei divinităţi, ca şi Renan” E. Sinizn), şi caracterizat de Gabriel Marcel, nu ca ateu, ci ca „orfan de Dumnezeu”. Aici Btrâţa omului, după el, acest stăpân al pământului, care trebuie să se bucure de roadele BdlG? înseamnă acceptarea vieţii aşa cum e, în jocul creaţiei şi nimicirii? „Acelaşi lucru far ûâmbare”, vitalism al îndrăznelii, al cuceririi şi al voinţei de putere. Psihologie de ferqptimist. În acest context trebuie încadrată concepţia inspiraţiei lui Nietzsche. „Peste BEÈES şi peste superstiţii, peste puterile supranaturale se situează

această inspiraţie, ftifrctă de revelaţie. Se depărtează de superstiţia poeţilor tradiţionali care se complăceau OLjnedii stăpânite de forţe pe care n-au ştiut să le respingă. Conceptul de revelaţie, în tesi că brusc, cu siguranţă inefabilă şi cu fineţe, apare ceva vizibil, audibil; e ceva ce màSre în profunzime, răscoleşte; acest concept de altfel descrie simplu o stare de fapt jbt jede, nu se caută, se ia, nu se întreabă cine dă, o idee luminează ca un fulger, în formă fimi-vră, fără zăbavă; n-am ales niciodată. O vrajă a cărei tensiune uneori este însoţită de in şzvoi de lacrimi, la care pasul, în mod liber, se mişcă când dezlănţuit, când domol; o «aiEeepăşire dezlănţuită, cu cea mai clară conştiinţă, a unor nenumăraţi fiori pioşi, care te tacccân cap până-n tălpi; o fericire adâncă în care tot ce e mai dureros şi mai întunecat nu V iiMLT.iză ca termeni contrarii, ci care se condiţionează reciproc, ca ceruţi, că o culoare hffintă înlăuntrul unei astfel de revărsări de lumină. Un instinct al raporturilor ritmice, Cane, cuprinde vaste spaţii şi forme. Totul se întâmplă involuntar, în cel mai înalt grad, curca un vârtej al sentimentului libertăţii, al necondiţionatului, al puterii, al divinului” *Errhomo,* fragment, cât, de H. Schimdt).

Lirism tradiţional contradictoriu şi paradoxal. Psihologie poetică. Inspiraţia, fără pncre inspiratoare a Divinităţii, este văzută ca o modalitate ininteligibilă şi inexplicabilă aiNCcdui imanent între eu şi noneu.

Disociaţii

Desigur, omul poate gândi problemic sau sistematic situându-se în cele două fa ale lumii de aici: lumea sensibilă – aparent atotcuprinzătoare, şi lumea inteligibilă – aparent autonomă. Autonomia absolută a naturii ca şi autonomia raţională a omului, aizzste două forme ale cunoaşterii umane sunt iluzorii, fiindcă legile aşa-zise naturale, ca ttjrormele, aşa-zise raţionale, fac imposibilă cunoaşterea Adevărului, care, cum ne arată acria omului şi a naturii, nu-şi au rădăcini în aceşti doi factori. Natura şi omul se gfesază în afara sferei explicaţiei, lăsată de cauza unică, de Dumnezeu, gândind în sfera Malebranche. Omul

încearcă filosofic sau ştiinţific să obţină o imagine globală a ucii. În această finalitate se mişcă nesigur, între lume şi el, înlocuind obiecticitatea cu afectivitatea – deseori confundată – obiectivitatea fiind punctul de vedere, general aireptat, pentru precizia, formularea şi utilitatea lui. Obiectivitatea a fost definită şi ca Jgga goală conştiinţă în genere, kantiană”. Când se reduc actele cunoaşterii la om şi năsră şi se raportează această reducţie la Adevăr, consideri fără voie poziţia aroseologică a vacuiştilor, ai acestor partizani ai vidului, şi cea estetică a artiştilor isurdului, ca fiind legitime. Fiindcă utilul izvorât din jocul dintre subiect şi obiect, nu ibhuie confundat cu Adevărul, aşa cum plăcerea estetică nu trebuie confundată cu frumosul, sau virtutea, gândită uman ca morală pură, sau normă de drept cu dreptul purpurul, în acest sens, depăşeşte scara omului, fiind transcendent în esenţa. În fond, puni depăşeşte ştiinţa şi arta omului, sediul lui fiind religia. Ce înseamnă conştiinţa teoretică? Mod aristotelic sau kantian de autonomie a intelectului care pune ordine în reacţiie senzoriale, organizând lumea imaginilor în concepte. Ce înseamnă conştiinţa tehnidÊ Configuraţia substanţelor întâlnite pentru acoperirea sistemului de trebuinţe individual colectiv, precum şi plăsmuirea uneltelor necesare în lupta de conservare şi adevăr.

Conştiinţa teoretică nu ajunge la Adevăr şi nici nu-i conferă omului demnitaa» ştiinţifică a lui Bacon de Verulam. Iar conştiinţa tehnică este mişcată de gestaltişti de la instinctul configurativ al maimuţei şi până la om. Nu e fals, dar nici demn. Conştiinţa practică, vorbind în limbaj kantian, este autonomia morală a omului care se considai propriul său legiuitor şi stăpân. Nici justul, nici binele, nici frumosul, considerate în suä, nu ţin de om şi de natură, care, prin pseudocuceririle sale, poate deveni satanic, ol cetăţean al acestei cetăţi augustiniene – *civitas terrena sive diaboli*. Unde putem găsi inşi libertatea şi demnitatea umană? Numai în *civitas dei*, în care jocul dintre subiect şi obiea este înlocuit de Adevăr, izvorât din Dumnezeu creator, atotcuprinzător, atotstăpânitor? eliberator.

Contemplând istoria omului şi a naturii, putem înţelege omul satanizat ca făpttei negatoare a evidenţei. Am vorbit la început despre o imagine globală a lumii, case presupune o organizare a cunoaşterii de tip sistemic. În calea unei construcţii logice a. lumii stă defalcarea ei modernă. Nu se poate face o sinteză sumativă din aceste modalitip ale gândirii: gândirea sub forma problemelor, sistemelor, disciplinelor, a punctelor de vedere, şi poziţii viciate afectiv sau axiologic, cu omul permanent nesatisfaciir mişcându-se aşa cum este, şi aşa cum nu trebuie să fie. Imperfecţiunea lui permaneai este datorată unui joc între logic şi empiric, între afectiv şi axiologic, din acest joc, ca şi din polaritatea dintre just şi injust, rezultând soluţii, produse de analiză şi sinteză, fără nkă un adevăr însă.

Am să încerc să definesc în cele ce urmează domeniile cunoaşterii: ştiinţa, ana, morala şi religi Eu urmăresc însă omul aşa-zis cuceritor, muşcat de inimă de şarpefe demiurgiei şi rătăcitor.

Omul teoretic

Despre acest om a fost vorba şi în volumul I ale acestei antropologii: *Omul Problemele sau Cartea întrebărilor.*

Mă aflu însă în lumea omului întrebător, conştiinţa lui teoretică mânuind aceşi; termeni: fenomen – lucru – lume interioară, lume exterioară, imanenţă, întrebare – problemă, ipoteză, metodă, căutare, soluţie, aporie, şi, când omul consideră dk\ adevărul, binele şi frumosul sunt aici, în funcţie de doi factori: eu şi noneu, şi crede d poate ieşi singur din lumea misterelor, ignorând funcţia lor deliberatoare, monodimensională aici, extrapolează ilegitim în transcendenţă.

Lăsând deoparte alte sisteme filosofice, pentru a gândi sistemic poziţia omului, teoretică, mai sus prezentată, pot s-o reduc la două sisteme: idealism şi materialism.

Desigur, filosofia, ca şi ştiinţa omului autonom, nu sunt sediul Adevărului. Omul fileuat în mijlocul lucrurilor,

care tac şi care nu pot fi întrebate, cum credea Kant, chemând «ura la interogator, deşi o consideră oarbă, precum experienţa, acest om se mişcă între la şi noneu, ipotetic, util, comod, gratuit aporetic, paradoxal, sau eronat; termenii «sspectivi oferindu-ne imaginea sa de om, presupus autonom.

Când O. Külpe a scris *Introducere în filosofie*, el a indicat aceşti trei termeni ai «rrcetării filosofice: gândirea de probleme, de sisteme şi de discipline filosofice. Nu consemnez însă problemele filosofice fundamentale sau secundare, nici sistemele, şi nici sfeciplinele. Aici este vorba de gândirea sistemică, fiindcă cea problemică a fost expusă în ră volum, arătat mai jos, iar disciplinele vor fi tratate în alt volum din cele ce urmează. În coturnul I al *Antropologiei*, am expus aspectul teoretic al omului întrebător, psihologia, ŞBoseologia şi logica fiind prezente în volumul îl al *Antropologiei*, unde este vorba de «laşi om teoretic. *Omul – Sistemele sau Cartea întregurilor logice*, este încercarea anului întrebător şi căutător de a cuprinde ansamble, totalităţi de elemente izolate, de acelaşi fel, mase sau grupuri umane şi alcătuiri de corpuri fizice, cu structuri diferite – «temui solar de pildă – şi orice alte întreguri biologice şi biopsihice. „Gândirea sistemică a întregurilor are două aspecte: logic – cauzal – explicativ şi psihologic – descriptiv, analitic, modul logic explicativ aparţinând ştiinţelor maturii, iar cel gshologic-descriptiv-analitic, ştiinţelor spiritului, modalitatea ştiinţelor spiritului fiind acuitivă” Dilthey). Aflându-ne în ştiinţă, această împărţire, în ştiinţe ale naturii şi ştiinţei de spiritului, este arbitrară. „Nici înţelegerea, nici psihologia descriptiv-analitică, ca sabstrat al formelor cultural-istorice”, Dilthey) nu duc la adevăr. Încercarea propusă de Dilthey, psihologic descriptivă, a complexelor cultural-istorice, am considerat-o, în alt context, mai mult artă decât ştiinţă, deoarece ştiinţa propriu-zisă procedează prin defalcare sau, cum ne spune Carl Menger, prin abstracţie izolatoare. Încercarea de a ştiinde, descriptiv, ansamblul este ininteligibilă, în ştiinţa modernă totalitatea nefiind

obiect de cercetare, iar generarea logică, pe care Heraclit obscurul o confundă cu «calitatea, are caracter sintetic-sumativ. Omul istoric al lui Dilthey, cum am mai afirmat şi în alt context, nu este purtător de adevăr, aşa cum ştiinţele naturii, opuse de Dilthey fă înţelor spiritului, nu au caracter explicativ.

Cunoaşterea

Consider patru moduri semnificative ale cunoaşterii, din care se desprind clar cele două principii, cel al autonomiei iluzorii şi al eteronomiei reale, adică, cum am mai spus, este vorba de omul căutător al adevărului şi de cel primitor, în mod cuviincios, al îni, fiindcă întrebarea şi căutarea nu duc la Adevăr, cum ne arată istoria spiritului uman.

Cunoaşterea mistică, „adică suprarațională” H. Schmidt). H. Schmidt respinge mistica bazându-se pe poziţia antimistică a lui Kant şi Goethe, aceştia fiind ancoraţi în dmpul ştiinţei aleatorii. „Misticismul constă în pretenţia de a cunoaşte altfel decât prin inteligenţă. Misticismul consistă în a introduce misterul în ştiinţă... misterul este o dogmă propusă de o autoritate a credincioşilor, cu toate că nu e numai indemonstrabil, ci şi ininteligibil şi de neconceput” Goblot).

Nu i se poate cere unui logician să-şi depăşească gnoseologic „limitele raţiunii” nici să înţeleagă funcţiile eliberatoare ale misterelor din captivitatea eului şi noneului. EL ca orice filosof şi om de ştiinţă, este stăpânit de maxima: „a vrea, a şti limitat şi a putca” De altfel filosofia, ştiinţa şi tehnica nu pot elibera omul înlănţuit, care este mereu amăgi de util şi comod. Filosofic e şi un fantast: Bergson credea că într-un viitor incert, omul va deveni nemuritor. Iraţionaliştii se amăgesc, iar raţionaliştii produc fenomene de sicaţie afectivă şi dezgust. Adevărul este revelat sufletului real al aleşilor.

Cunoaşterea psihologică. Ce este psihologia?

„Literal este ştiinţa sufletului. Dar sufletul, considerat în el însuşi, nu este obiec al ştiinţei; psihologia are ca obiect faptele psihologice, adică faptele conştiinţei,

faptek eului şi legile care-l guvernează. E o ştiinţă a observaţiei şi, în măsura posibilului, e ştiinţă experimentală. Se numeşte psihologie raţională mai puţin o parte a psihologiei, cir un mod special de a înţelege problema psihologică şi de a o rezolva. E căutare» elementelor gândirii care nu se pot explica prin experienţă şi al căror ansamblu constituie raţiunea... În această modalitate, psihologia raţională revelează o realitate interioad variabilă, întâlnindu-se cu două feluri de elemente: daturi, care sunt materia cunoaşterii, ş. forme a priori pe care nicio experienţă n-a putut să le dea. În această psihologie se affe punctul de plecare şi fundamentul oricărei metafizici. Psihologia faptelor psihologice şi legilor lor, se numeşte, câteodată, psihologie empirică" Goblot).

Termenii psihologie – fără suflet – fapte psihologice, adică cele ale conştiinţei ale eului, legile care le guvernează, ştiinţa observaţiei şi cea experimentală» psiholog raţională ca fundament metafizic, toţi ne arată scara omului autonom situat în afară de real şi inexplicativ. Omul autonom se îneacă util, gratuit sau eronat, în fapte, fenomene? limbaj. Ce sunt fenomenele? „Fenomenele se pot aranja în două mari clase: unek cunoscute prin intermediul organelor de simţ, acestea sunt faptele sensibile; şi altelesim cunoscute fără niciun intermediar, această cunoaştere imediată numindu-se conştiinţli Goblot).

Deci faptele psihologice ne arată legătura dintre eu – conştiinţa şi noneu, adkă obiectul exterior eului. Se vorbeşte filosofic şi psihologic despre conştiinţă, aici fiind vorba de „conştiinţa în psihologie". „Conştiinţa, spune Hamilton, este recunoaşterea pria spirit sau ego ale propriilor sale acte sau afecţiuni". Conştiinţa psihologică? Două vorbe şi, pentru a demonstra incapacitatea omului de a se autocunoaşte, dificultate consemnai de Tales şi de Socrate, citez din acelaşi autor un text în care conştiinţa este pulverizai reflexologic: „Stări de conştiinţă. Fenomenele noastre conştiente sunt aproape întotdeauna

simultan multiple: percepem prin mai multe simţuri deodată, judecăm, voii, dorim etc., în aceeaşi clipă. Numim stare a conştiinţei ansamblul complex al fenomenekr simultane existente la un moment dat. Este abuziv să se întrebulnţeze expresia stare conştiinţei în loc da fapt de conştiinţă; această eroare este foarte frecventă” (idem).

Ceea ce interesează în acest text este faptul pulverizării reflexologice 4 conştiinţei în actul perceperii fenomenelor conştiinţei prin mai multe simţuri deodată. Ne interesează actul complex al cunoaşterii vieţii interioare, adică fără prezenţa conştiinţe întreagă, în fiecare act ai cunoaşterii, fără acea distincţie carteziană, acest mod comples: de autocunoaştere, necomportând o metodă, în sens cartezian, ci o simplă constat inexplicativă a fenomenelor conştiente. Subliniez numai topirea conştiinţei în multipli percepţie senzorială. Atunci cunoaşterea psihologică? Fenomene prezente în jocul dina» eu şi noneu, fapte psihologice care, prin repetiţie şi întindere, duc la aşa-zisele legi psihologice. Psihologismul a fost înlocuit de logism din motivul metodologic-cartezian, ferincţiei, omul căutând în mod raţional purul şi atingând doar formalul, complexele psihologice, arătate la stările de conştiinţă, făcând imposibilă o ştiinţă precisă. Desigur, jbh Mcul şi logicul nu duc la pur, exact şi real. De altfel spiritul omului autonom se mişcă free psihologism – între procesele complexe psihologice, inexplicabile, şi logocraţia ffermală. Jocul dintre subiect şi obiect poate fi formulat kantian: „raţiunea fără experienţă e goală, iar experienţa fără raţiune e oarbă”. Între pragmatism şi raţionalismul constructiv jferide, nu adevărul, ci folosul.

Preambul

Nu se poate face ştiinţă pozitivă – naturală – decât logic. Nu se poate face acatematică decât logic deductiv. Goethe conferă imaginaţiei o pondere creatoare, iar Vaihinger consideră ficţiunile sale, aceste construcţii raţionale, ca simple închipuiri. Prin feţionalismul său Vaihinger înlătură întrebările fundamentale ale omului la care nu poate ifepunde şi circumscrie tot, ştiinţa, arta şi

religia, în limitele raţiunii, pe care o reduce la ampla funcţie de adaptare, interzicându-i speculaţiile autonome. Kaht defineşte ştiinţa «uit mai simplu. După el ştiinţa e metodă şi măsurare. Desigur, această cantitativizare neclude şi elemente calitative şi axiologice, deşi calitatea şi valoarea sunt comensurabile. Scientismul kantian este învăluit, filosofic şi speculativ. Poincaré consideră că „matematica e un sistem comod mintal, creat de savant, acest convenţionalism autonom, având caracter cognitiv şi conferind gândirii ştiinţifice o axnoditate mintală şi eficacitate”.

Vaihinger, acest ficţionalist, consideră raţiunea ca pe un singur instrument de adaptare, ipotezele ficţiunii eficace, opuse realului – aici realul este aparenţa. Ficţiunile ucupă totul: ştiinţă, artă şi religie, „Este o lume a valorilor opusă devenirii. Acea Als Ob Welt este o prelungire a iluzoriei autonomii a gândirii kantiene. Este opusă iacrului în sine, acest pseudoreal închipuit al lui Kant, cât şi Realului religios. Această *Als-ob-Welt*, este lumea irealului” (cit. H. Schmidt). Pragmatism Desigur, la scara omului se pot consemna aceşti termeni care determină actele cunoaşterii ştiinţifice: subiect, obiect, întrebare, metodă, căutare, observaţie, experiment, judecată, raţionament, măsurare, concept, definiţie, descripţie, soluţie, ipoteză, sistem, valoare, eroare posibilă şi corectarea ei. Aporiile, întrebările fără răspuns, şi extrapolări ilegitime aparţin Metafizicii. Ştiinţa, reducând termenii, este determinată de: subiect, obiect, metodă,» ăsurare, concept, definiţie.

Sofistica. Logicul, adică raţionalul, opus onticului, pe care-l explorează util.

O digresiune însă. Dilthey a defalcat conştiinţa teoretică împărţind-o între două jdinţe: cea a naturii şi cea a spiritului. Ştiinţele naturii sunt cauzal explicative – fapt îndoit inactual, cauzalitatea naturală fiind inexplicativă, de la Hume la Planck şi înlocuită de raţionament şi experiment. Termenii lui Dilthey sunt în primul rând istoria: „Ceea ce este omul, află numai prin istorie” (cit. H.

Schmidt). Apoi, „înţelegerea – intuiţia complexelor social-istorice concepute ca întreguri sau structuri sufleteşti, văzute ca elemente ale acestor întreguri”.

Totalitatea nu este obiect de cercetare ştiinţifică, în ştiinţa actuală, iar structura este intuibilă. Ea nu poate fi definită ca un concept, ci descrisă.

La nivelul ştiinţelor spiritului, structurile complexelor psihice – «fij psihologism nu are caracter teoretic, fiind extraraţional. Sensurile căutate sunt siosfe intuiţii şi este greu de definit un moment psihologic complex, ca substrat general M culturii. Nu se poate face ştiinţă intuitivă, ci logică, după cum am spus. Fără disting carteziană, şi abstracţia izolatoare, a lui Carl Menger, nu se poate face ştiinţă în genera fii nici psihologie ştiinţifică.

Repet: fenomen, întrebare, metodă, soluţie, concept, definiţie şi sistem änß termeni ai ştiinţei propriu-zise. Utilă dar inexplicativă. „Intuirea vieţii sufleteşti în \m p în grupurile sociale este tot atât de neteoretică precum căutarea sensului în istorie, aceasfi? intenţie încercând să dea sens la ceea ce nu are sens”. Am mai spus că nu se poate airâp adevărul decât prin existenţa celor două lumi. De asemenea, am mai afirmai M monodimensionarea existenţială, adică afirmarea imanentistă a lumii de aici, inseai» înec uman în aparenţă, iar trăirea excesivă numai a celei de dincolo, constituie un mistic, *casus Savonarola*, a cărui cenzură morală a fost bine gândită de Florentin, ca *imit* transcendent. Realitatea celor două lumi, cum am afirmat, fiind definitorie pentru Adrr (tomism). Aici ne aflăm în lumea omului teoretic, adică în cea de aici, cea de dincaki neputând fi gândită teoretic, nici explicativ, – metafizic – nici empiric, adică ştiinţă Cercetătorul constată că aici sunt două lumi: cea interioară – eul – şi cea exterioaii, noneul. În interpretarea oricăreia trebuie însă să ţinem seama de aceşti doi termeni opisq logicul şi onticul, adică totalitatea care este dată, şi generalitatea care este dobândită priie căutare, adică prin explorarea totalităţii. Totalitatea este un scop şi nu un obiect ül cercetării, fiindcă ea nu poate fi cercetată în spiritul

ştiinţei contemporane. Logicitatea as obţine prin defalcarea întregurilor al cărei rezultat este conceptul, iar întregul paralel aul onticul este sistemul ca întreg logic. Sistemul e o alcătuire de concepte. Nu se poate fkas psihologie integralistă. Fiindcă în spiritul ştiinţific actual, nu există suflet ca întreg, al: fiind valabil şi gândit relativist, deoarece aşa arată, schimbător dintr-un moment într-aMil în psihologia experimentală. Legile psihologice, sau mai precis regularităţile sunt sinkst sumative, adică aposteriorice. Aceeaşi poziţie teoretică şi în lumea exterioară, respect în noneu. Deci holismul este inoperant şi-n eu şi-n noneu, ceea ce denotă incapacité spiritului uman cu toate cele trei facultăţi ale lui: imaginaţie, intelect, intuiţie, de a obţm structuri ca expresie a întregurilor. Structuralismul este formal, inaderent la întregul psihice şi fizice. Desigur, nu se poate vorbi de reconstrucţia unui întreg defalcat, A părţile sale, conceptele obţinute prin căutare având tot un caracter formal, adki sinteţic-sumativ.

Pentru omul singur, întregurile, părţile lor şi relaţiile dintre ele depăşea: capacitatea lui cognitivă. Analiza întregurilor şi sinteza părţilor obţinute nu duc la Reâl ci la apatent, analiza, sinteza, ca şi evoluţia, sunt ipoteze de lucru, relativ utile, ferc sofistică, logica formală şi metodologia sunt termeni care atestă, în ştiinţă în gene., limitele capacităţilor omului întrebător şi căutător. Foloasele cercetării vieţii şi lumi: în scot omul diq „orizontul misterului” L. Blaga). Nimeni nu a descoperit până acum, unitatea reală a eului şi a noneului. Când se afirmă unitatea eului şi a noneului, ne afărc inj „lumea reală a ficţiunilor” Vaihinger).

Nu există o logică a forţelor sau fenomenelor, fiindcă niciun proces psihologia, interior sau senzorial nu poate arăta geneza conceptelor ca izvor interior în om *sunt* exterior, în lucruri. Introspecţia şi observaţia sunt inexplicative, ca de altfel toate formea? de empirism.

Pentru omul singur, eul şi noneul tac. În această tăcere se mişcă util, comod, gâtuit şi eronat „spiritul

căutător. Heidegger, cu toate elucubraţiile lui, are o afirmaţie «mnificativă: „Înţelepciunea adevărată este expresia tăcerii”. Reflecţia este exterioară conceptului în logică şi-n ştiinţă în genere. Există două poziţii fundamentale privind afcătuirea logică – sistemică a vieţii şi a lumii: conceptele şi sistemele alcătuite canceptual sunt revelate aleşilor, imperfect fiind însă oglindite în aceştia, sau în construcţiile raţionale ale eului autonom. Aşadar, fie revelate, fie căutate, conceptele şi «stemele nu izvorăsc din fapte, din fenomene sau din reflecţie. Logica, adică ordinea raţională aici, nu poate fi înţeleasă decât de mistici; aceşti lucizi considerând această ordine imanentă ca reflectare imperfectă a celei transcendente. Am afirmat în alt context şi sofiştii stau sub atotputernicia Divinităţii. Nu există o logică a Realului, transcendent în esenţă. Cunoaşterea logică este singurul mod sofistic util, sau comod aici. Este exterioară Realului, ca omul şi natura, cum se arată şi iluzoriile speculaţii metafizice. Adevărul nu poate fi imaginat, intuit sau gândit deductiv sau inductiv de către anul autonom. Natura, societatea şi gândirea sunt stăpânite de legi, dar nu sunt izvoare ale Hor. A priori şi a posteriori, prin generalitatea lor formală, fac ininteligibile vocaţia şi inspiraţia. S-a spus că normele de drept izvorăsc din necesităţi sociale prelucrate de legiuitori, iar normele morale sunt expresia ştiinţei moravurilor. Nu numai misticii acceptă această concepţie a dreptului şi moralei, ci şi raţionaliştii, care afirmă că «cietatea e construcţie raţională, ca fiind inexistentă înaintea normelor de drept şi corale. Înaintea acestor norme o stare informă de fapt. Şi am văzut mai înainte că fermele gândirii nu izvorăsc din fapte sau fenomene, fiindcă acestea nu vorbesc şi suportă» xdinea care vine din afara lor. Aşa gândeşte Stamler, care, în răfuiala cu materialismul istoric constată, critic, că nu există economie în afara ordinii raţionale care-i premerge, ic Othmar Spann inversează realitatea istorică: teoreticienii fazelor economice, construiesc istoria economiei pe etapele următoare: economia casnică închisă, orăşenească, naţională şi mondială. El, Spann,

însă, cum am mai spus, inversează această ordine spunând că la început a fost economia mondială din care s-au desfăcut fazele respective, consecvent fiind cu principiul aristotelic care spune că „întregul precede şartea”. Istorie, sociologie, sociometrie, psihologie, psihometrie, cosmologie, cosmografie, joc etern deschis între spirit şi materie. Omul istoric care se desfăşoară în amp şi-n spaţiu sub semnul neîmplinirii. El populează această *civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin.

Kant

Conştiinţa teoretică – ştiinţă şi filosofie –, practică, – etico-juridică, adică iluzoria conştiinţă normativă, autonomă –, configurativă (*homo faber*), tehnică-estetică (artă), în sens kantian, sunt forme ale spiritului omului dominant-autonom, joc între raţiune – intelect – şi simţuri, în limitele naturii atotcuprinzătoare, dincolo de natură fiind, pentru Kant, spaţiul vid. O logică generală, alta transcendentală, – sediul aprioric al categoriei lor care fac posibilă experienţa şi pun ordine în datele ei, o estetică transcendentală, ca mod de gândire a spaţiului şi timpului şi o estetică a artelor, formală

Die Kritik der Urteilskraft), şi o filosofie a religiei opusă moralei lui *Die Reli & a innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft*), toate acestea, gândite sistemic, nu depăşi necesitatea logică, utilul şi plăcutul, neconcludente însă fiind sub raportul veracităţii deci inexplicative. În fond, reflectare imperfectă a transcendenţei, pe care elnt i consideră obiect al cunoaşterii. Seamănă cu sofiştii, autonomişti şi constructivişti aidera lui. Creatura nu creează, nu inventează, nu decide, reflectă imperfect transcendenţi é participă inadecvat la ea. Zeul creează, iar omul imită (viziune socratico-platonică prelungită de creştinism). Gnoseologie creştină? „Depăşirea vizibilului trecător *ocm* invizibilului etern” Sf. Ap. Pavel), în eteronomia religioasă, creştină, omul e liber an Dumnezeu şi nu simte povara servituţilor sociale şi a calamităţilor naturii.

Reflectoriu, senzorialul şi raţionalul sunt depăşite de

misterul eliberator. Orul creştin, în schimb, e cuprins în Christos şi n-are nevoie să fie definit, fiindcă nu poate i cuprins în conceptul de om, Omul autonom (fără Dumnezeu) poate fi însă definit, fiad prins în formula sociologică banală: *Unus hommo, nullus homtno.* El este cerceii înăuntrul celor doi termeni, consideraţi corelativi: autonomie şi eteronomie. Libertar lui este iluzorie, fiindcă libertatea reală şi Adevărul sunt legate de Divinitate şi nemuri Om, natură, metodă, măsurare sunt termeni logici, definitorii pentru ştiinţă, la Kant, sas mai succint: Intelect şi experienţă. Desigur este vorba de intelectul pur, legat à senzorialitate, adică de termenii a priori şi a posteriori, nu de formele pure ale gândin: – acest a priori sau iluzorii, nici senzorialitatea care primeşte lucrurile sensibile. În acea538 *Sinn liehe Welt*, niciunul din factorii cunoaşterii, eul şi noneul nu sunt explicaţi, moaii kantian de a gândi putând duce la ştiinţă, ca sediu al utilului, dar nu la Adevăr, al că sediu, în acest context este religia, dacă acceptăm existenţa Adevărului.

Gândind dogmatic, întrebarea dacă Adevărul unic există, şi întrebarea: dadi teologia este ştiinţă, cum face Sf. Toma dăquino, n-au rost Teologia, această ştiinţî & Adevărului, exclude orice întrebare. În aceşti termeni există Adevărul *secundum* care nu este opus adevărului: *secundum rationem*, teoria dublului adevăr anu)? nd Adevărul;»

Este încercarea gânditorului autonom în Evul mediu de a scăpa de constrânger dogmatismului religios, început dialectic al dispariţiei adevărului transcendent în esen. Filosofiil german Windelband, ca un adevărat neokantian, a acceptat această şireter, raţională. De altfel, spiritul critic este imanentist, anulând dialectic Adevăr transcendent în esenţă, şi cate, prin natura lui, nu are nicio legătură cu problema – aces fruct al neliniştii metafizice, a omului întrebător – şi nici cu sistemul, cu această încerca. – t a omului întrebător şi căutător de a formula logic întreguri.

Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei

inteligibile. Aceas lucrare a lui Kant se întinde peste întreg Sistemul lui, în care sunt cuprinse logic gnoseologia, estetica, etica şi religia. Intelectul presupus pur, poate alcătui, prin judecai sintetice a priori – acest apriorism fiind greu de motivat psihologic – adică la scam omului autonom, categoriile, care fac posibilă experienţa, organizând datele simţurilor în concepte, singura aplicare legitimă a acestora, cu excluderea transcendenţei ca obiect a cunoaşterii. „Toată *Critica Raţiunii Pure* este întemeiată pe inaplicabilitatea conceptelt intelectului, presupus „pur”, în afara experienţei posibile” Goblot).

În acest context, lumea inteligibilă şi chiar cea sensibilă sunt iluzorii sub raporr J veracităţii. Se poate vorbi de „triumful aparenţei” Alain). Este adevărat că eul relata autonom – omul – şi noneul, absolut autonom cum se crede – natura – nu sunt izvoare ak Adevărului şi nu includ legităţi, acestea fiind exterioare lor. Kant distinge „Raţiunea ce faelect; prima, Raţiunea, deşi neconstitutivă, înseamnă situarea gândirii dincolo de irelectul necondiţionat, şi reprezentând întreaga capacitate (facultate) cognitivă în «condiţionat – în absolut – fiind creatoare a ideilor, principiilor şi unităţilor după care se «fiduc Raţiunea teoretică – unităţile prezente în ştiinţă – şi acţiunea – Raţiunea practică etico-juridică. Numai la nivelul Raţiunii, conceptele – aceşti termeni logici ai itfelectului – devin unităţi reale ale cunoaşterii şi norme – aceste forme ale ordinii a Aco-juridice – justificându-şi legitimitatea şi utilitatea”.

Prin trecerea de la condiţionat la necondiţionat, raţiunea realizează unitatea «efectului. Am spus în alt context că omul nu are capacitatea de a crea unităţi reale, ei. /orme mintale comode, utile sau gratuite, când nu sunt eronate”.

Cu toate că raţiunea lalflant exprimă necondiţionatul, el îşi pune la acest nivel tei întrebări fundamentale: Ce pot şti? Ce trebuie să fac? şi Ce pot spera? Nu se mai poate vorbi, la nivelul acestor întrebări, de forţa Raţiunii de a realiza „ordinea proprie ca sinteză absolută a totalităţii”.

Chiar dacă speranţa lui Kant de a cunoaşte natura fără rest, l-ar împlini, înlăturarea Transcendenţei n-ar duce la Adevăr. Emil Cioran afirmă că, la Unitele acestei cunoaşteri, omul rămâne cu Dumnezeu şi Neantul, inteligibilul şi sensibilul, în sensul celor mai înainte spuse, înseamnă teoretic, practic, estetic, tehnic şi seiigios, situarea spiritului aici şi acum, spirit imaginar, relativism sofistică. Omul lui Kant este nedeplin. Se mişcă variabil, nemişcând, şi schimbă şi se schimbă, aparent liber, căschimbându-se, şi neschimbând H, Schmidt, Goblot, şi eu).

Şi acum din nou consideraţii asupra termenilor filosofiei ai lui Kant. „Logica aplicată este, la Kant, *kathartikon.* Adică mijloc de purificare a intelectului comun”. Critica chibzuită în locul unui mare pustiu dogmatic *Critica Raţiunii Pure – Sachregister).* Această purificare însă, a intelectului comun este tot atât de departe de purificarea mistică a sufletului de impurâtăţile senzorialităţii”, care are caracter religios, ritualic, ca şi tragedia aristotelică. De altfel gândirea lui Kant, nu este forma superioară a sufletului, fiindcă, pentru Kant sufletul nu există ca atare, fiind pulverizat în clipe variabile, pe care psihologia le numeşte fapte sufleteşti, căutând legităţi pe care le stăpâneşte. Acest logos kantian, gol de suflet, ca şi de transcendenţă, înlătură Adevărul din tot filosoful kantian. Termenii: gândire-raţiune, intelect, conştiinţă n-au sens în modul kantian de a gândi…

Logism nesemnificativ sub raportul veracităţii, împreună cu *kathartikonul* logicii aplicate, kantiene, este departe de adevăr, pe cât de aproape este de existenţa sufletului şi a gândirii, ca formă superioară, la Platon. Ţin să subliniez că această antropologie este întemeiată pe Adevărul Unic ca principiu al tuturor lucrurilor şi care se numeşte Realul. Acest absolut dium-creator, atotstăpânitor şi extramundan, a fost revelat şi, împreună cu omul nemuritor – sunt termenii fundamentali ai Adevărulul. Transcendenţa a fost prefigurată de Platon prin Divinitate şi idei – arhetipuri, la care omul participă: prin vocaţie –

aleşii – şi, prin imitaţie, supuşii. În fond, imitaţia îi cuprinde pe toţi. Acesta este modul augustinian de a gândi. Dar mai există un precursor, Aristotel. Albertus Magnus, a folosit atunci lumea conceptelor aristotelice pentru vehicularea instituţională a religiei creştine şi pentru ordinea morală, adică a normelor creştine. Aşa putem explica biserica creştină ca împletire a ordinii transcendente cu ordinea imanentă. Prin Biserică înţelege» cele două lumi, fără de care Adevărul nu poate fi conceput.

Desigur genealogia spiritului creştin trebuie gândită patristic şi scolastic. Socnne. Platon şi Aristotel sunt precursorii, aşa cum Descartes, Malebranche şi Leibniz schi: gânditori moderni care se mişcă, în jocul mistic dintre autonomie şi eteronoirac, înăuntrul ordinii creştine. Şi acum termenii lui Kant, care ne arată poziţia ta imanentistă, această monodimensionare spirituală în lumea de aici neducând la Adevăr.

Imanentismul kantian însă, aici, şi acum, mai ales dacă sufletul nu există sentitate, fiind descompus în fapte sufleteşti – psihologia actuală căutând mereu legi la succesiunea acestor clipe, impropriu numite fapte psihologice – ca de altfel, în fond întreg kantianismul se întemeiază pe doi factori: eul – subiectul – care se gândeşte pe sine, şi noneul – obiectul – gândit. Ne aflăm de fapt în prezenţa unui logism global, logia stăpânind toate disciplinele minţii umane şi toate domeniile culturii, deoarece, când es aplicată, ea este un „mijloc purificator” *Katkartikori)* acest logism, sau logică aplicai fiind singura critică legitimă opusă „pustiului dogmatic” şi oferind intelectului coma» ieşirea din toate rătăcirile sale. Apoi, pentru înţelegerea globală a kantianismului, un consemnez următoarele:

— Dumnezeu nu există, este o ficţiune a raţiunii pure;

— Materia există;

— Sufletul nu există ca entitate, gândirea nefiind forma lui superioară, caplatonism, natura ei nefiind explicată genetic. Este afirmată pur şi simplu. Desigi,

simţurile nu gândesc, deci nu pot fi reprezentate reflexologic, şi atunci cine gândeşte Dacă creierul, alcătuit material, gândeşte, atunci gândeşte şi materia. Aşa cum Kaac respinge însă argumentele existenţei lui Dumnezeu, poate fi respânsă şi formula materia gânditoare.

De altfel, logismul kantian este când gol, „formar, când având un conţinu, empiric. Logica este disciplina gândirii care se gândeşte pe sine, formele ei fiind necesar fie în ele însele, fie aplicare asupra unei discipline sau domeniu, necesitatea lor neavând nevoie de vreun conţinut. Deocamdată, în kantianism logica este expresia autonomie gândirii care se gândeşte pe sine în forme necesare. Nu există o logică a Realului – a Adevărului unic, ca principiu unic al tuturor lucrurilor – Realul fiind transcendent îi esenţă. *Phaidon* nu poate fi gândit logic, ci mistic, existenţa sufletulul fiind impusăe natura transcendentă a ideilor – arhetipurilor – prin asemănarea lui cu ele. Phaidon stă. Se impune însă un examen critic al autonomiei kantiene, căreia i se acordă privilégiai construcţiei apriorice a conceptelor pure – aplicarea lor asupra obiectelor cunoaşteri, numită de Kant deducţie transcendentală – ne arată că conceptele a priori, care se apbci asupra obiectelor, nu se nasc din experienţă şi reflecţie asupra, ei, adică apriorismu kantian presupune concepte deduse nu inductive. Conceptele a priori sunt necesare, iar experienţa posibilă.

Dacă însă natura gândirii nu este determinată, este greu de conceput cum se formează aceste concepte şi constructivismul teoretic izvorât din ele. Sunt posibik judecăţi sintetice a priori, creatoare de concepte pure? Dacă gândirea autonomă nu a fofi demonstrată prin natura şi originea ei, apriorismul ne apare ambiguu. Dacă arta aplicăă conceptelor a priori asupra obiectelor cunoaşterii este greu de conceput, acest fapt se datorează naturii iluzorii a autonomiei gândirii, creatura fiind un dat primordial, sat preexistând pur şi simplu actelor gândirii.

Noţiunea de logică (despre reguli în general). „Totul în natură, atât în lumea fără wcă, cât şi în cea vie, se

petrece după reguli, chiar dacă noi nu le cunoaştem întotdeauna. Heala cade după legile gravităţii, iar deplasarea animalelor se face tot după reguli, feştele în apă, pasărea în aer se mişcă tot după reguli. În genere, întreaga natură nu este «bec altceva decât o înlănţuire de fenomene supuse regulilor şi nicăieri nu există vreo» regularitate. Când credem să fi găsit aşa ceva, atunci nu putem spune decât că regulile «spective nu ne sunt cunoscute” (*Logică generală*, trad. studiu introductiv, note şi index àz A. Surdu). Acest text al legilor naturii, care operează în viu şi neviu, ne aminteşte de jesă raţiune cosmică a stoicilor, cosmosul la aceştia identificându-se cu Dumnezeu. Ofesigur, nu-mi închipui că Immanuel Kant a gândit legităţile naturii în stil panteist stoic, fiindcă I. Kant exclude orice formă a transcendenţei, panteistă, deistă sau teistă. Întrucât aratru Kant, natura este oarbă şi trebuie întrebată, în fond explorată, nu se poate vorbi ale: de naturalism. Dar nici delbgism. Textul este ininteligibil fiindcă este greu de acceptat că natura vie şi nevie gândeşte logic. Încă un text greu de acceptat: „Chiar şi œrcitarea facultăţilor noastre se face după anumite reguli pe care le urmărim la început iaronştient, până când ajungem treptat, prin experienţă şi printr-o îndelungată aplicare a acestor facultăţi, la cunoaşterea lor, în cele din urmă ne devin atât de familiare, încât cu n-are dificultate le mai putem gândi fh *abstracto*. Aşa, de exemplu, gramatica generală e fama unui limbaj în genere. Dar vorbim fără să cunoaştem gramatica, iar celce o icrbeşte, fără să o cunoască, are totuşi o gramatică şi vorbeşte respeètând reguli de care şi este însă conştient” (trad. ibidem).

Facultăţile noastre sunt deci părţi integrante ale naturii, purtătoare de reguli care premerg conştiinţa teoretică trezită de experienţa şi de aplicarea acestor facultăţi la «xunoaşterea lor. Facultăţile noastre însă nu creează reguli, ci le descoperă prin experienţă iszitoare, zice Kant.

Or, ca şi în citatul de mai înainte, şi în acesta este

absentă autonomia logică a sădirii.

„Intelectul trebuie considerat drept sursa şi facultatea de a gândi reguli în genere. Clei aşa cum sensibilitatea este facultatea intuiţiilor, intelectul este facultatea de a gândi, adică facultatea de a ordona reprezentările simţurilor pe baza regulilor. El intenţionează deci să caute reguli şi este satisfăcut când le găseşte. Se întreabă deci, intelectul fiind sursa regulilor după ce fel de reguli procedează el însuşi? Căci nu încape nicio îndoială că nu putem gândi, sau aplica altfel intelectul, decât respectând anumite reguli. Dar aceste reguli le putem concepe, la rândul lor, pentru ele însele, adică le putem concepe independent de aplicarea lor”.

Deci regulile sunt, la Kant, când preexistente acţiunii facultăţilor noastre, ca părţi integrante, când considerate în ele însele in abstracto. Sunt aşadar gândite când ontic, când logic. Poziţie gnoseologică contradictorie.

„Toate regulile după care procedează intelectul sunt, fie necesare, fie accidentale... Regulile accidentale sunt determinate de aplicarea intelectului la un obiect determinat. De exemplu, aplicarea specială a intelectului în matematică, metafizică, morală etc. Regulile necesare pot fi gândite a priori, adică independent de obiecte, numai condiţiile aplicării, fie pure, fie empirice, ale intelectului în genere. Deci regulile universale şi necesare ale gândirii, în genere, se pot referi numai la formă, nicidecum la materia acesteia. Această ştiinţă a legilor necesare ale intelectului şi ale raţiunii în genere sau, ceea ce este acelaşi lucru, a simplei forme a gândirii în genere se numeşte logică” (ibidem).

Logica este deci ştiinţa formelor gândirii în genere, având valoare în ele înseû, fără raportare la vreun conţinut. Acum ne găsim în prezenţa logicii ca ştiinţă a gândirii care se gândeşte pe sine. Formele acesteia sunt necesare şi valabile, fără aplicarea kr asupra obiectelor cunoaşterii: Evident acest logism aprioric, care aparţine autonomia, eului gânditor, nu duce la Adevăr, fiindcă ne aflăm în kantianism, în „Calea Omulic Bossuet) în care

nimic nu este necesar, necesitatea fiind legată de Divinitate coincizând cu libertatea, cum a gândit şi Spinoza. Nimic deci necesar în cei doi facteri gnoseologici: eul – subiectul şi noneul – obiectul, ci cel mult comoditatea mintală şi utilitatea.

Gândirea logică nu poate participa la ordinea transcendentă, necesară pnc Revelaţie, nu prin întrebare şi căutare.

— Logica transcendentală

Aici este vorba de o a doua logică ale cărei forme pure trebuie să aibă a conţinut. Şi aceasta este experienţa posibilă. Cu toată natura lor apriorică însă, aceste forme ale intelectului pur nu rămân pur formale, ca-n logica generală, ci fac posibiä experienţa, ceea ce conferă acestei logici caracter gnoseologic. Aşa că numai concepteâr pure ale intelectulul sunt acelea care fac posibile criteriile adevărului. Or, logica general „face abstracţie, după câte ştim, de orice conţinut al cunoaşterii. Adică de orice relaţie acesteia cu un obiect. Şi consideră numai forma logică în raportul acestor cunoştinţe, luate unele faţă de altele. Adică forma gândirii în genere… În acest caz – al logidi transcendentale – ne găsim încă în prezenţa unei logici în care nu se face abstracţie às orice conţinut al cunoaşterii… Logica transcendentală se referă la originea cunoaşterii obiectelor pe care logica formală le exclude” *Kritik der reinen Vernunft).* Desigur p logica transcendentală, în elementele sale, este expresia funcţiunii logice a intelectulul & a judeca înainte de experienţă, şi numai prin acest moment a prioric ea seamănă o autonomia gândirii pure din logica formală de care se distinge prin conţinut empiric. Trebuie să subliniez însă că în încercarea lui Kant de a face o sinteză filosofică în raţionalism şi empirism, domină totuşi elementul raţional pur, formele lui apriorice avânt! caracterul necesar al deducţiei, în empirism dominând analogia şi inducţia, iar roadec generalizări neavând caracter general şi universal. Cercetătorul să priveai generalizarea datelor apriorice ale intuiţiei cu atenţie mărită, dată fiind natu» aproximativă a acestora.

Deci, categoriile, cu cele trei momente conceptuale cuprinse în ele, sunt roade ale funcţiei intelectului de a judeca.

„Dacă noi facem abstracţie de orice conţinut al unei judecăţi în genere, şi, dadi dăm atenţie numai formei pure a intelectului, găsim că funcţia gândirii în această formte că se poate împărţi în patru tipuri, fiecare dintre ele conţinând trei momente, reprezentaie în următoarea tablă.

I. Cantitatea judecăţilor

1. Generale Universale)

2. Speciale Particulare)

3. Particulare Singulare)

IL Calitatea judecăţilor III. Relaţia judecăţilor

1. Afirmative 1. Categorice

2. Negative 2. Ipotetice

3. Infinite 3. Disjunctive

IV. Modalitatea judecăţilor

1. Problematice

2. Asertorice

3. Apodictice

Judecăţilor mai înainte consemnate le corespunde următoarea tabelă a categoriilor:

LCantitatea

1. Unitatea

2. Multiplicitatea

3. Totalitatea

II. Calitatea m. Relaţia

1. Realitatea 1. Inerenţă şi subzistenţă

2. Negaţia Substantia et accidens)

3. Limitarea 2. Cauzalitate şi dependenţă

Cauză şi efect)

3. Comunitate

Acţiune şi reacţiune între activ şi pasiv)

IV. Modalitate

1. Posibilitate – imposibilitate

2. Existenţă – nonexistenţă

3. Necesitate – întâmplare

Aceasta este numai consemnarea tuturor conceptelor

originar pure ale sintezei pe care intelectul le conţine în sine, a priori, şi datorită cărora se poate vorbi de intelect pur. Numai prin ele se poate înţelege intuiţia multiplicităţii, se poate gândi un obiect al acesteia. Această împărţire este fructul unui principiu comun, adică al facultăţii de a judeca" Kant, *Kritik der reinen Vernunft).*

Nu discut dacă numărul categoriilor şi al conceptelor cuprinse în ele au caracterul completitudinar, nici dacă judecăţile sintetice a priori sunt posibile, fiindcă deşi apriorismul categoriilor le conferă caracter pur ele fiind antecedente oricărei existenţe, lotuşi, la scară umană totul se mişcă în existenţa acumulată a speciei, cum s-a mai spus. Nici nu discut dacă această tabelă, căreia i se dă un conţinut empiric, are vreo aplicare în ştiinţele actuale ale naturii şi în special în fizică. De asemenea este greu de admis, chiar în logica pură existenţa termenilor mistici, în esenţă: unitate, totalitate, realitate şi necesitate. Adevărul este necesar şi transcendent în esenţă. Necesitatea logică, ca şi cea ontică, sunt termeni arbitrari, fără conţinut. Fiindcă la nivel logic şi ontic, adică în om şi-n natură, nimic nu e necesar sau adevărat. Ci cel mult util sau comod mintal. Am consemnat însă cele două logici, cea generală şi cea transcendentală, nu cu intenţia de a stabili criterii materiale sau formale ale adevărului, ci pentru a arăta limitele capacităţii de a cunoaşte a omului.

În mod obişnuit logica este considerată disciplina filosofică a cărei funcţiune esr stabilirea criteriilor formale ale adevărului, iar teoria cunoaşterii priveşte critenik materiale ale adevărului. Şi, întrucât logica transcendentală, prin conţinutul formelor logice aprioriale gândirii, are un conţinut material, are catacter gnoseologic. Trebuie şi repet că, la nivel logic şi epistemologic, nu se poate vorbi de Adevăr, ci, cel mult de & şi comod. Kant rămâne aici, în jocul dintre eu şi noneu, dintre existenţă şi nonexistenţi, totul petrecându-se între marginile naturii dincolo de care, cum spune el, este spaţiul \îl Natura nu o află, fizica actuală şi în general ştiinţa, la niciun nivel al cercetătorilor ci După Kant,

„Natura este conţinutul fenomenelor, şi în niciun caz lucrul în sine”.

„Lumea se numeşte natură în măsura în care e privită ca un întreg dinamic. Şi nu este privită ca un agregat în spaţiu şi timp, ci ca o unitate în existenţa fenomenelor L *R.V. Sachregister*). De altfel Kant foloseşte ca principiu unificator al fenomenelor – existenţei multiforme – şi pe Dumnezeu, pe care-l consideră o simplă ficţiune. Am mi-a spus în alt context că omul nu are capacitate de a crea unităţi şi acestea nu apar nici am natură în mod reflectoriu. Cauzalitatea naturală, ca şi conceptul natură, sau ca aşa-zisek legi ale naturii, pe care Kant le consideră neschimbătoare, sunt simple ficţiuni, Dacă mă am acceptat că nu există necesitate logică, ci comoditate logică, nu se poate vorbi àt necesitate nici în natură. De altfel, criteriul naturii constă, pur şi simplu, în legâk experienţei posibile, căci „tot ce se întâmplă este determinat, prin cauza sa, în fenomene a priori… Natură şi generalitate strictă sunt semne certe ale unei cunoaşteri a priori şi sunt indisolubil legate” *JK.R.V.I).*

Criteriul naturii în experienţa posibilă, cauza naturală a priori, determinată xi lumea fenomenelor, legarea fenomenelor din natură de această cauzalitate, existenţa und condiţii transcendentale, ca fundament al naturii, şi confundarea generalităţii cu naturx considerarea naturii ca aparţinând categoriilor, toate acestea sunt un amestec ambiguu de logic şi ontic. Or, cum se pot atunci înţelege aceste două formulări? Pe de o parte, natua este conţinutul; fenomenelor, iar pe de altă parte a lumii categoriilor. Un joc subiect» indistinct din dkre nu se poate extrage conceptul naturii.

De altfel, apriorismul kantian este indemonstrabil. Prin acest mod de a gând L Kant conferă logicului şi onticului o necesitate de negăsit la aceste două nivele. Apoi. Dacă natura reprezintă „totalitatea fenomenelor”, în ipoteza existenţei acestei totalitär explorabile, atunci totalitatea, care este ontică, nu se confundă cu generalitatea care esr un concept logic. Confuzia dintre

fatalitate şi generalitate i-a imputat-o lui Heraclit Aristotel, iar după cât îmi amintesc, din acest motiv, el a fost numit obscurul.

Voi alege acum, din limbajul filosofic, câţiva termeni definitorii pentru poziţia lui Kant, ostilă transcendenţei, depărtat de Adevăr, pe care îl consider transcendent k esenţă, cum ne arată istoria gândirii umane, neîntrerupt limitată aici.

Voi alege termenii care ne arată poziţia lui imanentă, fără ieşire. Încep cu aceşc trei termeni, care pot fi consideraţi fundamentali pentru Adevăr, Bine, Frumos, Sacru II Satanic:

— Dumnezeu, libertate şi nemurire.

Dumnezeu neatributiv: „Eu sunt cel ce sunt” Moise). Este relevat teofanic, teandric şi trinitar.*, Jşns realismum* – nume scolastic – Argumentele pentru existenţa Lui: cosmologic Platon); teologic Socrate) şi moral Calvin şi Melanchthon)” – cât. H. Schmidt, sunt necesare, sub raport educativ, tuturor credincioşilor. Dar trebuie să «bliniez două lucruri: mai întâi constat că sunt umane şi, al doilea, existenţa globală, ordinea reală, libertatea reală şi Adevărul, nu ţin de om şi deci nu pot fi înţelese de jos în sus, ci de Sus în jos. Apoi, consolarea într-o lume haotică şi coruptă ca şi ideea de jastiţie, deşi aceasta nu e înnăscută, l-au determinat pe Voltaire să-l afirme. *Nemo contra Deum nisi Deus* Goethe către Rieme, 807) (cât, de H. Schmidt). Formula este valabilă în «oria religiilor, nu la fel stând lucrurile în Biblie. Aici este însă utilă pentru a arăta fermai natura sofistică a contraargumentelor, a acestui joc dialectic între argumentele omului şi contraargumentele lui. Joc contradictoriu al raţiunii umane, asemănător cu cel d dublului adevăr. Realul, adică divinul, impune ideea adevărului unic. Am mai spus în ak context, că istoria omului şi a naturii ne arată că există un Adevăr Unic, necesar, şi în afară de aceasta, nimic. Mai multe adevăruri, niciun adevăr.

Realul lui Kant, opus Divinulul, este iluzoriu. Este lumea fenomenelor al căror apriorism este topit în

reprezentări şi lucruri în sine, care, fiind incogniscibil, adică în äiara experienţei posibile, seamănă cu obiecte fără concept – *nihil negationum, Unding iâafel des Nichts, K.R.V.)* numai astfel putând fi situate în tabêla ceantului, sau considerate Mortăciune (de Fichte). Repet: Argumentele şi contraargurtientele existenţei lui Dumnezeu. Joc dialectic al raţiunii umane, nesemnificativ faţă de arătarea primară şi transmiterea lui. Trăirea, gândirea, imaginaţia şi intuiţia filosofilor, oamenilor de ştiinţă şi a artiştilor, precum şi a celor simpli, acel lăudat consens unanim, nu duce la Dumnezeu: a revelaţia şi primirea. Cultul unui legiuitor autonom, al unui filosof, al unui om de ştiinţă şi al unui artist, înecul în istorie şi în natură, umanismul şi concretismul, acest pseudorealism atestă o atitudine de ins stupid.

N-am să citez textele contraargumentelor kantiene privind existenţa lui Dumnezeu, ci numai cele considerate de mine semnificative. Mai înainte de textele privind existenţa lui Dumnezeu, citez însă alte două texte: omul şi metafizica:

„Omul este în sine, pe de o parte, fenomen, pe de alta, cu privire la o anumită – capacitate, un obiect pur inteligibil” *K.R.V. Sachregister).* „Metafizica este o cunoaştere raţională, izolat speculativă, care se ridică peste învăţătura experienţei, n-a putut până acum să deschidă o cale sigură; metoda ei este până azi o pură bâjbâială. A fost o vreme când era numită regina tuturor ştiinţelor. Acum moda timpului îi aduce tot dispreţul. Metafizica este o întreagă cunoaştere filosofică a raţiunii pure, organizată sistematic. Metafizica este acea filosofie care trebuie să expună o cunoaştere pură, a priori, în unitate sistematică. Ea constă într-o filosofie transcendentală şi o filosofie a raţiunii pure. Întregul sistem metafizic constă în patru linii principale: 1) Linia ontologică 2) Fiziologia raţională 3) Cosmologia raţională 4) Teologia raţională. Metafizica naturii materiale se cheamă fizică. Metafizica naturii gânditoare, psihologie” *K.R.V. Sachregister).*

Ontologia, fiziologia raţională, cosmologia raţională, fizica şi psihologia folosesc raţiunea nu în sens autonom kantian, ci ca vehicul al datelor spirituale şi materiale.

Kant însuşi se îndoieşte de această împărţire. De altfel, metafizicii nu-i acordă predicatul necesităţii şi realităţii, adică un caracter absolut. În fond el limitează conţinutul metafizicii la cele trei idei: Dumnezeu, libertate şi nemurire. Întrucât aceste trei idei aparţin metafizicii, care nu e ştiinţa Realului şi a Absolutului, cele trei idei situate arbitrar de Kant în metafizică sunt simple ficţiuni la acest nivel.

Chiar el le consideră ca atare. Într-o viziune realistă dogmatică, nu critică, sediul lor este teologia.

Prezentarea schematică a misticismului kantian, – Deşi gnoseologic, obiectul cunoaşterii – lucrul (fenomenul) premerge subiectului cunoscător, nu se poate utiliza termenul reflectoriu în actul cunoaşterii kantiene, în care autonomia raţională face categorial existenţa posibilă, şi în care pune ordine conceptuală; adică faptul că obiectul aparţine, ca unitate, intelectului, este un mod logic opus celui inductiv-aristotelic.

— Nu se poate vorbi de realitate, concept polar negativ, de unitate, concept polar opus multiplicităţii, de necesitate, opusă întâmplării, din moment ce aceşti termeni fac parte din tabela categoriilor, din această construcţie apriorică a intelectulul şi cu atât mai mult nu se poate vorbi de Absolut

— Deci ne găsim în prezenţa unui antirealism global, care priveşte gnoseologia, etica şi religia.

— Înlăturarea transcendenţei prin fixarea ordinii religioase în marginile raţiunii pure. Formalismul kantian ne îndreptăţeşte să afirmăm că acest gânditor nu şi-a pus vreodată întrebarea dacă este posibil purul la scară umană.

— Înlăturarea raţional-autonomă a neştiinţei. Aşa legitimează el natura logică a spiritului critic. Astfel, intuiţia sensibilă limiteză cunoaşterea aici, în lumea aceasta. Dar utilizarea conceptelor intelectului pur în afară

de experienţa posibilă constituie o amfibolie. Deci termenii constanţi ai cunoaşterii: intelectul şi experienţa în marginile naturii.

— „Formalism etic” Max Scheller). Autonomia gândirii morale, Kam considerându-se propriul său legiuitor şi stăpân. De altfel se poate vorbi de un materialism global: religios, etic şi gnoseologic.

— Apriorism necesar şi fenomenalism deschis.

— Substanţialism constant şi forme variabile ale acestuia.

— Ambiguităţi

„Idealismul simplu este împărţit în material în care se încearcă existenţa materiei, şi sceptic în care ea este însă sub semnul îndoielii. În acest sens această formă 1 idealismului ne arată că idealistul construieşte lumea Exterioară. Şi tot această formă 2 idealismului ne arată că idealistul construieşte şi lumea lui interioară. Kant se declari pentru idealismul transcendental. Acest idealism permite ca obiectele intuiţiei exterioare, aşa cum ele sunt intuite în spaţiu, să fie reale şi în timp. Dar fenomenele care apar în timp şi-n spaţiu nu sunt lucruri, ci reprezentări” *Critica Raţiunii Pure, Sachregister).* Daci fenomenele nu sunt lucruri, ci reprezentări, atunci realitatea lor afirmată mai dânainte este înlocuită cu reprezentările subiectului cunoscător. Este greu de distins idealismul simpla şi cel transcendental, dacă ţinem seama de termenii prezentărilor, dar în afară de aceş termeni ambele forme sunt caracterizate prin constructivism. Distincţia conceptelor, pe care Kant o subliniază prin izolarea logică a obiectelor reprezentate, nu este prezentă a formularea acestor două forme de idealism.

O altă formă a ambiguităţii o reprezintă ideea. Când este un concept pur produs 4 raţiunii pure? când are caracter transcendental. „Prima formă are caracter metafizic: Etamnezeu, libertate şi nemurire sunt concepte raţionale”. Kant afirmă: „ideile sunt tot atât de fireşti pentru raţiune cum sunt categoriile pentru intelect. Ideile transcendentale determină folosirea intelectului în întregul

experienţei după principii. Toate ideile transcendentale se împart în trei clase:

I. Unitatea absolută a subiectului gânditor H. Unitatea absolută a seriei condiţiilor fenomenului III. Unitatea absolută a condiţiilor tuturor obiectelor gândirii în genere Raţiunea urmăreşte unitatea sistematică în spirit şi caută unitatea posibilă «nrpirică pe care n-o atinge niciodată. Ideile transcendentale sunt deduse subiectiv din afiura raţiunii. Această deducţie» n-are caracter obiectiv*” Critica Raţiunii Pure, Sachregister).*

Natura deductiv-subiectivă a ideilor transcendentale gândite sistemic, ne permite să afirmăm că la nivelul acestei logici pure nu se poate vorbi de unităţi reale şi de Absolut. În fond, ce este criticismul? Este poziţia raţională a eului gânditor în marginile parurii. Joc gnoseologic între intelect şi experienţă şi iluzorie autonomie normativă în ardinea morală.

Nu se poate vorbi de un Dumnezeu adevărat în criticismul kantian. De altfel spiritul critic în genere înlătură Realul-Divinitatea – care nu poate fi gândită decât Ăagmatic. Consemnez aici că nu există dogmatism laic – filosofic – sau ştiinţific. Dogma este un mod de gândire teologal, purtător al Adevărului transcendent în esenţă. Raţiunea este limitată de axiomă, a cărei indemonstrabilitate arată limita capacităţii umane.

Ea poate fi considerată comodă mintal şi utilă, dar gândită la scară umană este adevărată fiindcă, cum am mai spus, omul şi natura nu sunt izvoare ale Adevărului. Este considerată când intuitivă când inductivă. Omul poate să-şi închipuie că este produs al imaginaţiei sale ca şi ipoteza. Bineînţeles putem vorbi de produse – creaţii – ale facultăţilor umane: imaginaţia, intelectul şi intuiţia, dacă gândim mistic – realist.

— Ordinea de aici, ca reflectare imperfectă a celei de dincolo. Mod kantian de a prezenta Divinitatea: Dumnezeu este idee, în sens metafizic, concept pur al raţiunii, nu idee transcendentală, categorie-limită, cum spune Kant, care limitează intelectul alcătuit categorial, la fenomene,

producător fiind de unităţi. Astfel, ideea Divinităţii nu se află în concret, ci corespunzându-i ideea transcendentală, această categorie limită. „Filosofia transcendentală aparţine intelectului categorial alcătuit, ancorat aici, legat de experienţa posibilă şi opus metafizicii în care îşi au sediul ideile fără conţinut empiric. Ideea metafizică şi ideea transcendentală, categoria-limită este o formulare kantiană ambiguă. Singurul lucru cert în doctrina kantiană a ideilor este calitatea lor de ficţiune lipsite de conţinut, opuse ideilor platonice, care sunt reale – arhetipuri, modele eterne ale lucrurilor sensibile – şi pe care Kant le cuprinde în termenul *Ontologismus*, adică o ştiinţă compusă din concepte pure, iluzorii, ştiinţa kantiană fiind ancorată aici şi cuprinsă în termenii: intelect, metodă şi experienţă. S-a spus despre kantianism că este triumf al aparenţei Alain). La un moment dat am acceptat această poziţie, dar acum nu mi se pare prea concludentă. Kant, în încercarea lui de a face o sinteză a raţionalismului şi a empirismului, n-a putut depăşi raţiunea, care este dominanta sa gnoseologică, experienţă fiind şi ea posibilă, iar necesitatea, permanent prezentă în alcătuirile intelectului pur, ale cărui unităţi sunt determinate tot de raţiune.

Relaţia dintre raţiune şi experienţă s-ar putea compara, vorbind categorial, cu conceptele de necesitate – aparţinând raţiunii şi de întâmplare – aparţinând experienţei Desigur nu se poate vorbi de necesitate logică, ci de comoditate mintală, necesitatea 11 inc transcendentală, legată de Divinitate în care se contopeşte cu libertatea, cum a gândit şi Spinoza. Lumea modernă ne arată un triumfal logicului în explorarea onticulul. Este urtriumf sofistic. Am spus în alt context, că Platon, prin lumea ideilor reale, este adevărat, aceste arhetipuri explicând originea transcendentă a ordinii de aici, iar Protagoras, acess creator al umanismului, prin poziţia lui antropocentrică este neadevărat, triumful logicului în explorarea onticului arătându-ni-l folositor. Bineînţeles, şi el este o făptură & lui Dumnezeu de care se îndoieşte şi

care-l reflectă imperfect. Lumea modernă filosofici şi ştiinţifică îi aparţine şi poate fi cuprinsă în aceşti doi termeni: umanismul şi relativismul.

Suntem obligaţi să gândim modern, ne obligă foloasele şi comodităţile minţii în lupta de adaptare şi-n setea de certitudine, chiar dacă nu le obţinem complet. Suntem: obligaţi din motive de precizie logică şi de utilitate să distingem conştient treptele spiritului autonom: observaţia, experimentul, judecata, raţionamentul, speculaţia, toate aceste trepte fiind adunate în meditaţie. Desigur, omul modern nu atinge nivelii meditaţiei, al reflecţiunii profunde asupra lucrurilor lumii interioare şi exterioare aici şi primirile prin har ale celei de dincolo. Am mai spus că cele două lumi sunt definitori pentru Adevăr. Omul apare şi caută aici şi se desăvârşeşte dincolo. Faţă de perfecţiune se mişcă aici asimptotic. Curăţit de prejudecăţi şi capabil prin voinţă să înlăture absolutizările, capabil să înţeleagă natura formală a invarianţelor şi certitudinee vehiculată de dogme, ei poate deveni un om conştient de limitele sale aici şi de perspectiva mistică a înlăturării mărginirii în lumea de dincolo. Filosoful, omul de ştiinţei şi artistul trebuie să cunoască, chiar dacă nu detaliat şi în principii: metafizica, teoria cunoaşterii, logica, psihologia şi istoria pentru a evita chinuitoarea „cădere în timp”, cum spunea Cioran. Majoritatea gânditorilor moderni situează teologia în trecut, înecând-o la tradiţie şi istorie, când în realitate orice instrucţie şi educaţie a omului trebuie să termine teologal. Un spirit lucid nu se opreşte la speculaţia işetafizică, care poate fi utilă; da: pentru acest spirit, speculaţia nu oferă o certitudine, ci numai gândirea dogmatică, al care sediu este teologia. Matematica şi ştiinţele naturii în care ea a pătruns în cap cu fizica, na duc la Adevăr, mai ales dacă omul cunoaşte limitele facultăţilor sale care nu-l scutesc când se vrea autonom, de neliniştile produse de întrebare, căutare, metodă, soluţii, aporie şi eroare. Aceşti termeni nu duc la Adevăr, care nu poate fi aflat în „calea omului, ci k calea Domnului” Bossuet). Adecvarea unei cunoştinţe la obiect nu poate fi

considerai! adevăr, chiar dacă e folositoare, iar inadecvarea este eroare, omul autonom, în toată istoria ştiinţei n-a reuşit să explice adecvarea şi inadecvarea. Foloasele şi insuccesele menţin în sfera constatărilor.

Relaţia dintre cele două lumi ierarhizate nu stăpâneşte în ştiinţa actuală, deşi este Itftnitorie pentru Adevăr. Această poziţie caracterizează lucizii, care „nu cad în timp”. Bs singura învăţătură esenţială a istoriei.

Toate ştiinţele naturii, în cap cu matematica, sunt monodimensionate de folos şi Jt comoditate mintală în lumea vizibilă depărtându-se de adevăr, care, este transcendent fi esenţă. Nietzsche afirma că el contemplă aceleaşi lucruri în schimbare, Luciditatea rustică, creştină, nu ignoră că lucrurile de aici, fie că sunt aparent constante, fie că se sximbă sunt trecătoare, Teologia a ancorat sub imperiul adevărului unic „în lumea fimzibilă, eternă”, Sf. Ap. Pavel). Teologia nu monodimensionează, cuprinzând cele icuă lumi: dincolo, etern şi perfect, şi aici, oglinditor imperfect şi trecător, prin păcat. Certitudinea axiomatică a gânditorului autonom nu este expresia adevărului, ci a limitei opacităţii lui reflectată în indemonstrabilitatea axiomei. Ea poate fi utilă şi comodă. A îfost considerată când deductivă, când inductivă, când intelectivă, când intuitivă. De aceea veracitatea ei stă sub semnul îndoielii, sub care nu stă dogma. Nu poate fi vorba de un Dumnezeu adevărat la Kant care îl leagă de capacitatea speculativă a raţiunii, kognoscibilitatea lucrului în sine şi înlăturarea gnoseologică a transcendenţei, redusă la ui joc ambiguu al raţiunii, metafizic, gnoseologic şi etic, caracterizează scepticismul lui Sxit, asemănător cu subiectivismul, relativismul şi scepticismului oricărui sofist sau amanist. Din el, care s-a întrebat, a căutat rătăcind în calea lui spre absolut, cum spune în *beinomii,* în care se consideră încurcat şi pentru care a întrebuinţat expresia *Als Ob* – s-a feprins „ficţionalismul lui Vaihinger”, acea *Als-Ob-Welt,* lumea irealului etic şi estetic, concretul şi Realul transcendent, mutaţii axiologice, gnoseologice şi etice în raţiunea sa ca

instrument logic al adaptării, curăţată de întrebări fundamentale insolubile. Logism pragmatic antiapolitic, antimetafizic şi antimistic, adică antirealist.

Cum se caracterizează ideea de Dumnezeu la Kant, când el afirmă că existenţa l-ai Dumnezeu nu poate fi dovedită, dar nici combătută, desprinzându-se în mod necesar An raţiune. Fiindcă este evident şi pentru intelectul comun că perfecţiunea şi absolutul pot avea sediul în gândirea umană, ca primite, nu căutate. Eul şi noneul, aceşti doi termeni fundamentali ai cunoaşterii imanentiste, nu sunt izvoare ale Adevărului absolut şi ale perfecţiunii. În materie religioasă, Kant este ambiguu, cum am mai spus.

„Dumnezeu rămâne, pentru întrebuinţarea pur speculativă a raţiunii, numai un ideal, totuşi perfect, un concept a cărui realitate obiectivă nu se poate nici dovedi, nici respinge. Concept al unei existenţe absolut necesare, concept pur al raţiunii, adică o simplă idee, a cărei realitate obiectivă, este prin aceasta că raţiunea are nevoie de ea, deşi n-a fost niciodată dovedită.

Obiectul acestei idei, nu avem niciun motiv să-l acceptăm; ideea acestuia nu vrea să spună nimic altceva decât că raţiunea porunceşte să fie considerată orice relaţie în lume după principiile unei unităţi sistematice… Dumnezeu, ca inteligenţă supremă, conceptul unei inteligenţe, este o simplă idee, o schemă despre un concept al unui lucru în genere, care serveşte numai la a menţine o unitate sistematică în folosirea empirică a raţiunii noastre, supoziţia unei inteligenţe supreme, fără să-i dăuneze vreodată. De aceea trebuie neapărat să presupunem un Creator unic, înţelept şi atotputernic al Universului. Această idee este aşadar fundată pe felul în care raţiunea concepe lumea. Conceptul unei fiinţe supreme este dintr-un anumit punct de vedere o idee foarte folositoare… eu’s numesc ideea unei inteligenţe în care voinţa morală desăvârşită, legată de suprena fericire, este cauza întregii fericiri în lume, idealul binelui suprem. Fără Dumnezeu şi *t* lume vizibilă, ideile morale nu

constimie motive ale proiectului şi executării lor. Nimeri nu se poate mândri că ştie că ar exista un Dumnezeu şi o lume viitoare. Credinţa într-ic Dumnezeu şi-ntr-o altă lume este întreţesută în conştiinţa mea morală. Dumnezeu şi aţi viaţă viitoare sunt două inseparabile supoziţii pe care ni le impune raţiunea pură” K. K *V. Sachregister*, ed. Theodor Valentiner).

Textele contradictorii, mai sus citate, sunt ilustrative pentru imperfecţiunea actului căutării în genere. Kant enumeră trei argumente ale existenţei lui Dumnezeu: l Argumentul fizico-teologic, care i se atribuie lui; 2. Ontologic Sf. Augustin şi Anseis de Canterbury); 3. Cosmologic Platon şi Aristotel).

Nu este nevoie de expus în detaliu respingerea acestor argumente. Consemna însă două lucruri: în buna filosofie transcendentală, raţiunea fără experienţă e goală experienţa fără raţiune e oarbă. Conceptul transcendental al raţiunii o determină ca să îl depăşească limitele experienţei posibile. Un concept pur raţional fiind gol de conţiraX empiric, nu îmbogăţeşte cunoaşterea umană. Dumnezeu nu există pentru că este ginoi Simplul act mintal nu constituie o dovadă a existenţei lui.

Deşi Dumnezeu în viziunea kantiană nu poate fi în niciun fel dovedit şi, deşi ideea Divinităţii este o necesitate a raţiunii pure de necombătut, utilă în ordinea morali nu ajută la dezvoltarea cunoaşterii noastre privitoare la existenţă. Cunoaşterea pozitiv kantiană leagă gândirea de existenţa posibilă. „Nu se poate trece peste această experien posibilă în actele cunoaşterii”. El îl critică pe Leibniz care n-a reuşit să demonstrez existenţa a priori a unei fiinţe ideale. N-a reuşit să demonstreze că omul s-a îmbogăţit a. adevărul prin actele cunoaşterii determinate de intelect şi experienţă şi nici necesitata motivării ordinii morale pe idei, pe aceste ficţiuni ale raţiunii speculative, fki corespondenţă în lumea concretă.

De altfel, concretul explorat util, nu duce la Adevăr. Trebuie să corectez că ti stocul ambiguităţii kantiene, formula lui Alain: „Kantianismul este triumful aparenţef

poate trezi gândirea la limitele ei, dar, paradoxal, odată trezită, face posibilă experienţa ţ pune ordine în ea. În fond, kantianismul, cu dominarea apriorică a gândirii legată àt experienţă, constituie un joc imanentist, gnoseologic, fără ieşire. Textul care urmează ac arată că ideile, acest conţinut al metafizicii, determină o morală formală, şi-n ultiol analiză aleatorie, fără a îmbogăţi însă cognitiv, omul. Trebuie însă să subliniez dinair de citat că ideile kantiene se disting de ideile platonice ale lui Platon, fiind arhetipul modele ideale ale lucrurilor sensibile imperfecte şijtrecătoare. Mai trebuie apoi sublinnc că apriorismul kantian nu este ineism de tip cartezian, această construcţie autonomă intelectului venind de nicăieri. Iar ineismul cartezian nu are caracter necesar mistic, fiias indistinct uman. Apoi, fenomenalismul kantian, acest joc al spiritului autonom diist intelect şi experienţă, este opus radical realismului care are rădăcini transcendent „Despre renumitul argument cartezian ontologic se poate spune că acest argument al una fiinţe supreme, dedusă din concepte, a însemnat pierdere de muncă şi osteneală. Şi un os) ar putea desigur să devină tot atât de puţin bogat în înţelegerea produsă de idei, ca şi ar negustor, care, voind să-şi mărească averea, ar adăuga la starea bănească a casei jur câteva zerouri”. *K.R.V. Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises).* Dumnezeu este necesar, însă în ordinea morală şi inutil gnoseologic. Kant este ateu? Nu se poxt conchide astfel din acest joc contradictoriu între construcţia moralei şi ideile ficţiunii.

ar, oaşterii pe intelect şi experienţă. Desigur este un joc al spiritului autonom, deci fără tracter transcendent. În fond, imanentism. Neliniştea acestui spirit autonom este «iindită şi-n jocul celor patru antinomii pe care le-a crezut o încurcătură a raţiunii în citarea Absolutului. Aşa că Schopenhauer a rămas singur în actul coborârii lui îtennezeu, al Marelui Evreu *Der grosse Jude),* cum l-a numit el, din „căminul său de cec, din nori”.

— Libertatea

Întreg sistemul kantian se reduce la doi termeni:

autonomia iluzorie – aşa-zisa uGune legiuitoare – şi eteronomia naturală – natura autocuprinzătoare, dincolo de care «spaţiul vid – care-l înlănţuieşte şi în care geniul este un favorit. I-ar şedea mai bine ca Tăcură harismatică. Dumnezeu, libertatea şi nemurirea – sunt termeni definitorii pentru Vsevăr. La Kant sunt idei metafizice, fără conţinut, empiric sau real. Ideile kantiene sunt a Asmuiri ale Raţiunii pure, gândite *Als Ob Wären*, ca şi cum ar fi ficţiuni. Deci, nu atestă iffmic. Sunt lucruri închipuite de raţiune. Ca şi raţiunea pură, care se foloseşte fără a i se artermina natura prin origini şi scop, ca şi purul existent la scară umană. Este greu de teles ca ideile propuse, metafizice, ale raţiunii, ca simple ficţiuni, să determine ordinea T? ală. După cum este greu de admis, ficţiunea raţiunii creatoare de unităţi, mai ales că ili există unităţi reale la scară umană.

Ideile platonice se oglindesc în concepte, fără artificii raţionale. Logic vorbind, conceptele sunt forme deductive sau inductive ale gândirii, presupus autonome. Se poate Tsorbi despre două forme ale libertăţii lui Kant: libertatea metafizică, ca idee, şi cea Tanscendentală – ca noţiune. Fie însă metafizic, fie transcendental – apriorism şi rtperienţă posibilă – nu poate fi vorba de libertate reală, care, la rându-i, nu poate fi Tizută decât trăind mistic aici şi evidentă Dincolo.

Şi acum câteva formulări kantiene de libertăţi.

„Capacitatea de a realiza o stare pur şi simplu. Libertatea transcendentală cere o independenţă a raţiunii de cauzele determinate ale lumii sensibile. Dacă fenomenele sunt t: sine, libertatea este imposibilă, apoi natura e cauza completă a oricărei întâmplări”. La Kant fenomenele sunt sau existente în sine, sau simple reprezentări. A le considera în sine e o simplă presupoziţie, pentru a determina libertatea în afara condiţiilor naturale. În îăntianism, toate lucrurile din natură nu pot fi considerate în sine, fiind simple prezentări… „Libertatea practică cere o determinare a voinţei scoasă de sub cauzele laiurale, şi anume:

determinată de o cauză raţională, libertatea transcendentală înseamnă? autonomie a raţiunii însăşi, de toate cauzele nedeterminante ale lumii sensibile. „În sensul acestei formulări, libertatea este a priori şi îmbracă forma unui concept pur… Libertatea dă legi, care sunt imperative adică legi obiective ale libertăţii şi care spun ce Trebuie să se întâmple” Această antinomie logică nu are caracter consecvent ranscendental, ci seamănă cu ideea metafizică a libertăţii. Transcendentali’s mul nu mplică concepte pure în afara experienţei posibile… „Cauzalitatea, după legile naturii, nu sste singură. Este însă necesar să privim o cauzalitate prin libertate…” O constituţie a celei mai mari libertăţi umane, conform legilor care fac ca libertatea fiecăruia să coexiste ai a altora, este o idee necesară care trebuie să stea la baza tuturor legilor. Problema rosibilităţii libertăţii o examinează într-adevăr şi psihologia, trebuie însă, întrucât ea es; e întemeiată pe argumente dialectice ale raţiunii pure, să se ocupe de ea exclusiv filosofia transcendentală. Libertatea practică poate fi dobândită prin experienţă” *K.R. Y Sachregister).*

Această formulă a libertăţii practice îi conferă caracter transcendent Autonomia logică a raţiunii exprimă un apriorism pur, adică libertatea este cândtranscendentală, deci concept verificat experimental, cândidee metafizică, după cum 22 c spus anterior.

— Nemurirea

„Predispoziţia naturală, observabilă la fiecare om, atunci când nu poate $ mulţumit de temporalitate, a generat speranţa într-o viaţa viitoare. Sarcinile inevitabik ale raţiunii pure sunt: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Intenţia finală, spre care tinde speculaţia raţiunii pure, vizează libertatea voinţei, nemurirea sufletului şi existenţa iar Dumnezeu. Metafizica are ca scop propriu al cercetării numai trei idei: Dumnezei libertatea şi nemurirea” *K.R.V. Sachregister).*

Această poziţie categorică faţă de aceste trei idei, construcţie autonomă ok raţiunii pure, fără conţinut

empiric sau real, adică necesitatea metafizică a lor, deşi *sta,* simple ficţiuni, au funcţiuni gnoseologice şi etice. Nefiind posibilă citirea unitâje materiale a lumii, în existenţa multiformă, această unitate o reprezintă Dumnezeu. *Aţa:* nu sunt posibile motivele, proiectele şi acţiunile morale, fără prezenţa Divinită Bineînţeles nu trebuie uitat că acest filosof este antimistic – antirealist şi antiidealial. Singura lume reală, în sistemul kantian este cea de aici. Idealiştii o proiectează, adică x> construiesc îndoindu-se de existenţa ei, dar nu că n-ar fi, ci că nu poate fi umsx» cunoscută. În natura atotcuprinzătoare monodimensionează gnoseologic şi construieşte şi el prin deducţie apriorică a conceptelor pure care fac posibilă experienţa, Această autonomie transcendentală se manifestă practic – etic prin ideea de datorie, reminiscesH stoică care înlocuieşte în ordinea morală înclinările naturale. Libertatea voinţei şi capacitatea normativă a omului trebuie să decidă cu rigoare în jocul opţiunilor înor datorie – *Pflicht* – şi *Neigung* – înclinarea naturală. S-a spus că rigorismul lui moral potrivit cu el. Când meditez asupra acestui rigorism, necompensatoriu, îmi amintesc, fasi să vreau, de asceza indică al cărei scop este dispariţia panteistă în zeul absorbitor. Joau perpetuu între Eul autonom şi Noneul atotcuprinzător, adică trăirea, monodimensiona A aici, constituie o poziţie imanentistă, o desfăşurare logică ale cărei satisfacţii dispar odafi cu eul purtător. Kantianismul este tot atât de neconsolator şi aporetic în probier» fundamentală a existenţei umane ca şi naturalismul epicureic şi autonomia sofisâki. Existenţa lumii viitoare nu este o speranţă umană, ci singura idee salvatoare $ consolatoare. Pentru ca omul să nu moară în mod absolut aici, Dumnezeu, libertatea *şi* viaţa viitoare sunt termenii reali ai existenţei. Ştiinţa adevărată, de care a fost cupn» marele neliniştit atenian Socrate, este legată de Dumnezeu şi nemurire, Adevărul *fă a A* posibil prin existenţa omului etern, mişcat şi afirmat de creştini, în cele douăitam ierarhizate: „Lumea vizibilă, imperfectă şi trecătoare prin păcat şi cea invizibilă, eternF. Sf. Ap.

Pavel).

— Autonomia

Orice om lucid ştie că adevărul trebuie gândit paulinic din perspectiva lumii «vizibile, adică a eternităţii. Istoria omului şi a naturii ne arată că „actualitatea heraclitică – devenirea” – şi infinitul sunt termeni umani, nume ale neliniştii căutătoare, nterioară Realului etern – Adevărului unic. Vorbind parmenideic „tot ce devine nu se”, şi Hamilton a gândit just când a definit Absolutul ca necondiţionatul limitat. În acest context privesc cei doi termeni gnoseologici ai omului: eul şi noneul, sau altfel spus, logicul şi onticul. Autonomia omului, gândită între relaţia dintre eu şi noneu ttonodimensionată aici, este iluzorie. Este un mod sofistic de a gândi. Nu discut aici «roidinea lui Socrate, Platon şi Aristotel faţă de ştiinţa aparentă a sofiştilor. De altfel, şcinţa propriu-zisă, ca şi arta seirtişcă în aparenţă, faţă de transcendenţă, extrapolând degitim. Aceşti „negustori de idei care au degradat termenul de înţelepciune, de la tţelepciunea divină la om”, cum s-a spus, au gândit istoric şi pedagogic în mod util. Şi Cisn istoria a dovedit, adevărul nu izvorăşte din om şi din natură, logicul omului explorator al onticului este permanent util. Trebuie subliniat subiectivismul lui Protagoras, „care a redus specia om la individ”, cum a afirmat Otto Apelt, citat de Wilhelm Capelle (în *Vorsokratiker*), şi care străbate istoria explorând şi cucerind lumea berurilor, când este liber. Cunoscuta maximă „Omul este măsura tuturor lucrurilor şi a aeior care sunt, fiindcă sunt şi a celor care nu sunt fiindcă nu sunt”, aparţine lui Protagoras. Este citată de Socrate lui Theaitetos W. Capelle, op. cit.).

În antropocentrismul acestui gânditor grec, întâlnim scepticism, relativism şi începuturile umanismului, cum s-a spus. În maxima de mai sus se afirmă autonomia omului, adică prima încercare de a-l scoate din constrângerile mitologice ale tradiţiei şi 2 te naturii. Istoria omului a dovedit eficacitatea acestei libertăţi închipuite. Din această autonomie protagoreică a eului nelegată de niciun obiect,

se păstrează în lumea modernă bgica formală ca ştiinţă a formelor gândirii, care se gândeşte pe sine fără niciun moment reflectoriu. Acest caracter formal al logicii nu-i interzice caracterul de propedeutică a jdinţei. „Logica pură meditează în gol”. Logica transcendenţei or, a lui Kant, cu tot apriorismul conceptelor intelectului pur, adică a conceptelor deduse, nu are caracterul acestei radicale autonomii protagoreice. Aplicarea acestor concepte asupra experienţei posibile, ca şi lucrurile, prin acest eu transcendental îi afectează puritatea. Acest nanscendentalism kantian legat de experienţă posibil ca şi lucrurile prin acest cranscendental gnoseologic, nu constituie o logică pură şi chiar el îi conferă acesteia un caracter gnoseologic. Această modalitate a idealismului transcendental – critic – este o» cercare a lui Kant de a evita „idealismul dogmatic” şi ontologismul – ştiinţa iluzorie prin concepte pure, pe care Kant o leagă de teoria ideilor platonice, fals înţeleasă, făcându-l pe Platon căpetenia ontologiştilor.

Ideile platonice nu sunt concepte produse de speculaţie, ci arhetipuri, modele ibsolute ale lucrurilor imperfecte din lumea sensibilă.

Deci, ideile platonice nu sunt creaţii ale omului, el fiind obligat să participe la satura lor de arhetipuri transcendente. De altfel, degradarea lor, la nivelul logic al conceptelor, care pot fi oglindiri ale acestor idei, a început cu Aristotel, care le-a considerat concepte hipostaziate, adică concepte cărora li se conferă caracterul perenităţii. Autonomia radicală de tip sofistic, apare în logica formală, în metafizică şi gnoseologie. Nu pot izola formal eul de obiectele lumii interioare şi exterioare. Desigur r. u se poate vorbi de o logică pură, estetică pură, sau etică pură, cum a făcut Cohen, fiindcă nu există pur la scară umană.

În alt context apare însă autonomia lui Kant, când raţiunea legiferează obiecth, când ordinea morală se crede propriul său legiuitor şi stăpân.

Este o autonomie iluzorie, fiindcă este afirmată în acelaşi timp cu „cerul înstelai care-i aminteşte că „este

înlănţuit”, mai ales dacă facultăţile sufleteşti ale acestui gânditor sunt situate în marginile naturii, dincolo de care, pentru el, există spaţiul vid. În forai constructivism iluzoriu, într-o natură atotstăpânitoare. Astăzi însă, în ştiinţa modernă, această unitate a tuturor lucrurilor este inexistentă.

De aceea, pentru a face posibilă unitatea lumii, Kant foloseşte ficţiunea Divinităţii. Şi tot el şi-a dat seama că nici unitatea materială a lumii nu e de gândii, materia existând în concretul multiform.

Nici materialismul dialectic nu afirmă existenţa materiei ca atare. Simmel considerat materia ca noua divinitate care a preluat atributele celei vechi. S-a vorbit la criticism de subiect gnoseologic pur Ricken). Transcendentalismul kantian nu poate 5 caracterizat, cum am arătat mai înainte, ca subiectivism pur, autonomia gândiri depărtându-se şi de acest subiectivism pur şi de realismul ideilor platonice. N-a fag posibilă, cum a vrut el, o sinteză a raţionalismului şi empirismului. Luat în ansamblu” Limbaj filosofic, când personal, când moştenit, cu intenţii de precizie, sau purificare, când nu este eronat sau neconcludent. Ca la toţi filosofii remarcabili, care nu depăşesc utilul comodul mintal, sau paradoxul. Un joc deschis al omului întrebător şi căutător între subiect şi obiect, care, menţinut aici, nu atinge Adevărul, iar întins în Transcendenţi constituie o extrapolare ilegitimă.

— Tipuri de eu

Există un moment reflectoriu în idealismul transcendental, adică prioritate obiectului fată de subiectul cunoscător? Nu: în cursul lui de logică generală apare în moment când fenomenele în natură sunt determinate de legi în afara subiectului căutător Aici ne aflăm în cursul lui de logică generală, care nu-i aparţine în întregime, ci la *Critica raţiunii pure.*

„Un subiect gnoseologic presupus pur” Rickert) domină actele cunoaşterii, lucrurile şi experienţa fiind posibile, prin capacitatea acestui eu, deoarece nici în lumea interioară, nici în cea exterioară nu există lucruri în

sine şi unităţi reale. O lume posibili şi cognoscibilă. Când examinez autonomia, n-o gândesc înăuntrul formulei „poziţia omului în natură” Max Scheller), pentru că natura captare, în ştiinţa actuală este o vorbi goală. Şi, cum am afirmat mai înainte, că unitatea lucrurilor lumii vizibile, a fenomenelor este Dumnezeu, natura ca atare se topeşte în concretul multiform, acest ontic explorabfl fiind construit logic. Deci eu consider că autonomia trebuie prezentată în relaţia dintre et şi noneu, între lumea vizibilă, la Kant sub aspectul cerului înstelat, care îi aminteşte ci este înlănţuit, şi cea invizibilă, eternă şi eliberatoare Sf. Ap. Pavel). Eliberarea kantiar» prin legea morală din el, care-l face să se considere propriul său legiuitor şi stăpân, es iluzorie. Prin această lege morală autonomă Kant n-a ieşit de aici. În fond aceste relaş: fundamentale sunt definitorii pentru autonomia omului: cu Dumnezeu, cu lumeţ lucrurilor, cu semenii şi cu sine însuşi.

Văzută critic, autonomia este o problemă deschisă, ca şi libertatea. Aceasta esae „calea omului” Bossuet). Văzută mistic, adică „în calea Domnului” (acelaşi) este e i? gmă. Omul care se gândeşte pe sine Kant), este un fenomen care se desfăşoară variabil 9 s spaţiu şi timp. În Kant nimic în sine, nimic real, fiindcă în câmpul cunoaşterii lui Teşeşte revelaţia. Deci nimic etern în om, nici ca întreg psihosomatic, nici ca suflet.

Doar un examen critic al autocunoaşterii şi cunoaşterii, adică al fenomenelor toţi interioare şi celei exterioare din care intelectul autonom extrage forme logice – concepte – fenomenele apărând ca reprezentări izvorâte din experienţa posibilă. Procesele a întale autonome exclud, cum am mai afirmat, orice proces reflectoriu, dar legarea conceptelor intelectului „presupus pur” de experienţa posibilă prin el, ca şi fenomenele şi fecrurile, nu atestă, la acest imanentism, o autonomie reală şi nici unităţi reale care nu izvorăsc din omul întrebător şi căutător şi nici din natură, ci forme logice deschise sau srori ştiinţifice. Omul, eul kantian devine, deci, parmenideic, nu este ca şi acea *tis-Ob-Wêlt,* lumea

ireală a ficţiunilor, plăcute sau consolatoare – religioasă – a lui Vaihingen Este un fel al omului de a apărea nefiind. Dacă se auto gândeşte astfel, la acest arvel gnoseologic, ai în sinelui incognoscibil şi al excluderii Transcendenţei din actele cunoaşterii şi autocunoaşterii, omul şi lucrurile apar nefiind. Această imperfect rranentistă autonomie constructivistă este un joc logic între subiectul presupus pur şi cnpiric, când considerat ca atare, când posibil.

v

Psihologic vorbind, omul teoretic actual nu are suflet ca atare. În relaţiile dintre ru şi noneu autonomia lui este iluzorie, aşa-zisele lui facultăţi sufleteşti „raţionale, sau Tolitive” Goblot) cărora li se conferă autonomie sunt „absorbite reflexologic” Bechterew).

În locul jocului dintre autonomie şi eteronomie, existent între relaţia dintre eu şi: seneu, sau altfel spus în fenomenele lumii interioare şi exterioare, apar mecanisme sau relaţii dintre mecanisme şi organism, „organismul având capacitatea regenerării, căutării sutriţiei şi reproducerii” G. Ostwald). Filosofia naturii, (cit. H. Schmidt) „Psihologia experimentală – filosofică” Wundt) duce la animalism şi materialism. Voluntarismul Lui Wundt, metoda inductivă, speculaţiile filosofice şi ştiinţifice ale acestuia sunt explicabile la acest nivel. Nu poate fi vorba de realism propriu-zis, şi nici de aşa-zisul realism critic. Prelegerile lui Wundt despre sufletul uman şi animalic, atestă o poziţie „manentistă inacceptabilă şi o conştiinţă teoretică ciudată. Omul real s-a mutat în religie, *ut* la nivel teoretic – filosofic şi ştiinţific – sau tehnic, întreg limbajul uman – „natural sau convenţional” – e un mister. Gândirea, această formă superioară a sufletului, este inexplicabilă la nivel filosofic şi ştiinţific. Repet: indiferent de tipurile de eu, fie că se exercită spiritul critic, fie că se absolutizează, omul real este un paralogism ca şi unitatea reală, iar nemurirea sufletului este o ficţiune. Spiritul uman şi în special cel kantian n-are acces la unităţi reale – definitorii pentru Adevăr, – mişcându-se între apriorism iluzoriu şi reprezentări în căutarea unei forme mintale –

concepte deschise, sau invariante formale – în căutarea „comodului mintal” Poincaré) şi utilului.

De altfel, subiectivismul gnoseologic sau altfel spus logismul sofistic s-a dovedit istoric util, în jocul dintre logic şi ontic deşi neadevărat. Adevărul nu poate fi gândit decât în sensul mistic socratico-platonico-creştin. Idealismul filosofic reprezintă speculaţiile filosofice ale omului presupus autonom, exterioare veracităţii, iar materialismul filosofic, dominant reflectoriu, s-a dovedit fals teoretic, practic şi tehnic, cum ne arată genealogia spiritului: mitologia – falsa citire a lumii interioare şi exterioare, „cu personificările cunoscute” Nilsson), filosofia – depăşirea intelectului comun, prin „gândirea speculativă” Kant) – ştiinţa şi tehnica – autocunoaşterea umană normală şi patologică a naturii, mai presus a concretului multiform, normal şi patologic, în etape. Astfel, istoric în actele cunoaşterii şi autocunoaşterii, nimic reflectoriu în teofanie şi în revelarea misterelor consolatoare şi eliberatoare, inexistente în om şi-n lucruri. Omul material şi lumea lucrurilor se pot cunoaşte. Subliniez din nou: Adevărul – Unic, Realul. Transcendent în esenţă – domină omul creat şi întreaga creaţie. Omul creat, care stă ca întreg psihosomatic sub semnul „Absolutului divin” poate fi descompus, nu poate 5 recompus, ceea ce ne arată că nu poate fi gândit sistemic. Cele două idei – unitatea şi identitatea n-au caracter real în variabilitatea psihică şi fizică a eului, funcţionând ca ficţiuni util-orientatoare. Ineismul, empirismul, intelectul leibnizian, apriorismul kantian – eul transcendental – alcătuire raţională a priori post-leibniziană, toate „căile omului” Bossuet) nu duc la Real.

Am mai spus în alt context şi repet, că Adevărul nu poate fi legat de om şi de natură, fiind transcendent în esenţă. Istoria omului şi a naturii atestă această poziţie gnoseologică. Socrate l-a legat de Divinitate şi de sufletul gânditor şi nemuritor. Am afirmat odată, mistic, termenii cunoaşterii: Realul şi aparentul – viziune paulinică, realitatea celor două lumi, definitoriu pentru Adevăr –

tomism – şi semnele „limbajul”: sau Dumnezeu este, eu sunt, cele două lumi de asemenea – alt mod tomist. Pentru Kaig există o singură lume, lumea vizibilă, dincolo de care e spaţiul vid. Deci, în modul lui, Adevărul trebuie căutat aici, în jocul dintre eu şi noneu, lumea vizibilă ca obiect al experienţei posibile prin intelectul structurat categorial – lumea fenomenelor, gândită matematic, incognoscibilă ca atare – în sine – fiind reală, considerată ca *wahrnehmbare Welt.* Avem doi termeni: lumea şi natura; uneori merg împreună.

Lumea înseamnă întregul matematic ai fenomenelor şi sinteza totalităţii lor îs mare şi în mic. Aceeaşi lume este numită natură, considerată ca un întreg dinamic. Lumea ca întreg însă este concept, nu intuiţie. Împărţirea lumii este lumea intelectului şi a simţurilor” AT.*R.V.).*

Aceasta este lumea posibilă a fenomenelor: Eul, „o reprezentare simplă, lipsiţi complet de conţinut, care nu poate fi niciodată concretă, ci doar o conştiinţă. Eul este conştiinţa gândirii mele. Conştiinţa mea în reprezentaita eului nu este o intuiţie, ci o simplă reprezentare intelectuală. Eul gândit de mine se deosebeşte de eul care se intuieşte pe sine” AT.*R.V.),* Eul kantian este un concept limită gol de conţinut; aşa se întâmplă când sufletà substanţial se descompune în curgerea sa continuă, admis ca *Grenzbegriff*\ concepi limită, în sine incognoscibil, situat fiind în afara experienţei posibile în care se afii materia multiform intuită, fenomenele, în lipsa sufletului gânditor este înlăturat şi eul rea ca subiect gânditor şi volitiv – liber *K.R.* K). Sufletul este *txoumenon – Verstandesbegriff.* Existenţa inteligibilă, neputând fi gândită ca subiect gânditor şa” volitiv-liber.

— Kantianism

„Omul autonom (kantian) se mişcă între intuiţie şi raţiune, între receptivitate şi spontaneitate, adică între simţurile care primesc obiectele sub forma intuiţiei multiforme fi gândirea care operează unităţi conceptuale, determinată de eul transcendental – de alegorii. Adevărul este acordul între o cunoştinţă şi obiect” *K.R.V.).* Dar, „Eul

este o «mplă reprezentare, goală, nu în concept, ci o simplă cunoştinţă” *K.R.V.).*

Obiectul este un concept care uneşte o intuiţie multiform dată… Categoriile permit – determină – gândirea unui obiect în genere prin îmbinarea multiformului într-o recepţie” *K.R.*V. – *Sachregister* – Th. Valentiner).

Apercepţia la Kant este conştiinţa, cum se ştie, (n.n.)” în afară de sensul logic al «Lui, nu avem nicio cunoştinţă despre subiectul în sine însuşi” (subiectul op. cit.). Dacă i şinele lucrurilor, natura lor adică, aici. Transcendenţa şi revelaţia sunt înlăturate, atunci eul şi noneul, aceşti doi termeni fundamentali ai cunoaşterii se situează sub raportul veracităţii în tăcere, unde îşi situează şi Heidegger înţeleptul, al cărui simbol îl reprezintă şestul regelui din templul de la Delphi, care indică cu o mână în sus indeterminat.

În ceea ce priveşte transcendenţa, lumea de dincolo, definitorie pentru Adevăr, o fcemă a înlăturării ei este tot tăcerea, acest rest post-mortem afirmat de Hamlet. Se poate wbi de forme şi substanţe şi dacă comunitatea lucrurilor exercită în mod global o acţiune reciprocă, de constanţă şi schimbare, de finit şi infinit, de părere, adevăr, eroare şi – rredinţă, de ştiinţă în jocul perpetuu dintre subiect şi obiect, dintre problemă şi soluţie, sàespre analiză şi sinteză, despre căutare şirezultat, despre relaţia dintre logic şi ontic, ünire ideal şi scop, între etern şi trecător, între perfect şi probabil, dar nu despre o ştiinţă propriu-zisă, de Adevăr în imanentismul kantian, în care eul şi noneul aparţin în parte jeelei *wahrnehmbare Welt* şi în care în şinele este înlăturat subiectiv, în care necesitatea 5 te idee – ficţiune – şi experienţă reală, în care logismul global, extrareal şi extranatural r cu ating Adevărul, iar maximele raţiunii morale, au formă logică în imperativul categoric. În acest umanism nu se poate vorbi despre Adevăr, iar omul are finalitate în el însuşi, nefiind instrumentul nimănui şi întrebându-se neconcludent: „1. Ce pot să ştiu? 2. Ce trebuie să fac? 3. Ce pot spera?” La scara lui: Foloase trecătoare, rătăcite, biologia vârstelor,

iluziile autonomiei sale, cunoaşterea limitată şi moartea.

Idealismul transcendental – critic – kantian nu exprimă o sinteză a raţionalismului şi empirismului, cum se arată lui. Această presupusă sinteză ar însemna crearea unui nou sistem. Dar ce este sistemul lui Kant? „înţeleg printr-un sistem unitatea multiplicităţii cunoştinţelor subordonate unei idei” *K.R.V. Sachregister*). Ideea kantiană aparţine metafizicii şi poate fi considerată o simplă ficţiune fără obiect, adică fără obiect, chiar ideal fiind acesta… „Sistematicul cunoaşterii înseamnă coerenţa acesteia dintr-un principiu *K.R.V.).* Dar care este principiul unificator al sistemului kantian, când ideile sunt *Grenzbegriff*, când eul este împărţit între fenomen şi obiect inteligibil, sau în două facultăţi ierarhizate: raţiunea şi intelectul. În pură logică kantiană înţeleptul trebuie să fie de acord cu el însuşi şi apoi nu există unităţi reale la nivel logic. Multiformul cunoaşterii kantiene nu duce la unitate, fiindcă nu este coerentă.

Şi acum câteva afirmaţii kantiene contradictorii:

1. „Logica este filosofie” *Logica generală,* trad. de Al. Surdu).

2. Nu există filosofie, ci filosofi, care merită acest titlu dacă sunt originali.

Atunci cum stăm cu logica definită filosofie, care este gândire ce se gândeşte pe sine şi al cărei adevăr este necesitatea legilor ei şi deci constanţa lor, precum şi acordul gândirii cu ea însăşi, acesta fiind formal?

„De la Aristotel până la Kant logica nu s-a schimbat, şi a câştigat cel mult în precizii şi subtilităţi” (op. cit.). Deci nimic necesar la scara umană, sau, folosind o formulă a lui Spinoza, necesitatea şi libertatea coincid în Divinitate. În acest context mi este vorba dacă gândirea se gândeşte exhaustiv pe sine, ci de logismul kantian, global care ne arată că logica, prin acordul intelectului cu el însuşi, atestă autonomia spirituală a lui Kant, logica stăpânind întreaga cunoaştere. Formalismul kantian, prezent prin deducţii legilor gândirii în logica generală şi prin apriorismul, tot deductiv al categoriilor din logica transcendentală, ne

arată că acest gânditor n-a fost realist, dialectic, materialist sae naturalist. În ceea ce priveşte natura, fie ca totalitate a fenomenelor, fie privită dinamic, a fost inconsecvent, fiindcă, pentru el, natura e atotcuprinzătoare, dincolo de ea, fiind spaţiu vid. Deci formalismul său logic, prin caracterul extranatural, ca şi formalismul să-i etic este inexplicabil înăuntrul acestei naturi.

Logismul global al lui Kant este suficient pentru a arăta autonomia eulia transcendental, lucrurile în sine tăcând ca şi eul în sine. Obiectul cunoaşterii fiind logic adică concept în genere, nici psihologic, nici ontic. De altfel nici eleatismul, acest logism pur, nici heraclitismul, devenirea contradictorie şi infinită, nu ating Realul, iar gândire umană este exhaustivă, completitudinal numai când primeşte prin revelaţie Realul – Mistica creştină; altfel eleatism static, heraclitism – devenire – sau iluzii dialectice. Desigur natura logicului şi a eticului kantian, adică formalismul neconcludent al acesus gânditor, centrat pe om, ar fi motive suficiente pentru a determina autonomia acesua gânditor. Continui însă prezentarea acestei autonomii pentru a ajunge la omul lui. §L deocamdată prezint domeniul filosofiei: „Domeniul filosofiei, în acest sens univers poate fi redus la următoarele întrebări:

1. Ce pot să ştiu?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce pot spera?
4. Ce este omul?

La prima întrebare răspunde metafizica, la a doua morala, la a treia religia, iar la ultima antropologia. În fond toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primek trei întrebări se raportează la ultima. Deci filosofia trebuie să poată determina: „l. Surs ştiinţei umane. 2. Sfera aplicării posibile şi utile a întregii ştiinţe şi, în fine 3. Limitek raţiunii” *Logica generală,* trad. Al. Surdu).

Metafizica este gândită de Kant negativ, ea învăţându-ne ce putem şti; mora-i formală kantiană, cu

rigorismul ei raţional, ca şi ştiinţa moravurilor, care se mişcă social-istoric, nu constituie o ordine moral reală. Fiindcă omul, comunitatea umană şi natura, nu sunt izvoare ale Adevărului şi deci nici ale unei ordini morale reale. Religial depăşind imanenţa sau precis cele două lumi ierarhizate, oferă tot. În ceea ce priveştî antropologia kantiană, vom vedea, că, în afară de antropocentrismul formal ea nu olèà un om real, sau, cum am spus în alţi termeni, omul nu poate autocunoaşte şi nici cunoaşs deplin, ci, cel mult, util şi variabil

Şi acum o altă formă a autonomiei kantiene: Imperativul categoric al lui Kant, sau imperativul moralităţii este: acţionează astfel, ca maxima voinţei tale oricând (şi în acelaşi timp) şi oriunde să poată fi considerată ca principiu al unei legiuiri (normativ).

Acest principiu nu spune nici cel mai mic lucru despre conţinutul maximei voinţei; pe acesta l-a dat Shakespeare în cuvintele: „Mai presus de orice fii-ţi tu credincios ţie însuţi, şi din aceasta urmează că, aşa cum noaptea urmează zilei, tu nu poţi fi fals faţă de nimeni”.

Goethe dă acestui principiu o formulare egoistă: „Drept este ceea ce ţi se potriveşte” (cit. H. Schmidt).

Acest antropocentrism shakesperian, kantian şi goethian este subiectivism» fistic. Socrate către Theaitetos în acest dialog al lui Platon: „Mi se pare că tu nu ai reprimat o părere rea despre natura cunoaşterii, ci aceeaşi pe care Protagoras obişnuia s-o spună”. Numai că el a expus sub altă formă aceeaşi părere. Pe undeva zice el: „Omul este jr fi) măsura tuturor lucrurilor, a celor care sunt, cum că sunt şi a celor ce nu sunt cum că xi sunt”. *Theaiteâos.* W. Capelle – *Die Vorsokratiker).* Or, Socrate, în acest context, jrată irealismul subiectivismului gnoseologic, Kant crede că-l depăşeşte prin formalismul fegic, iar Shakespeare şi Goethe sunt artişti.

Kant are mai multe imperative. Mai înainte de a prezenta însă aceste imperative, ibcerc un racourci al sistemului kantian. Termenii acestui racourci i-am mai folosit, nu Î2 să cu coerenţa şi precizia de aici.

Eul şi noneul kantian, aceşti termeni gnoseologici şi etici aparţin lumii vizibile, segura de altfel reală, împărţită în două: interioară şi exterioară. În fond, imanentism jetropocentric, prezentat fiind omul în el gnoseologic şi etic, ca fenomen şi ca obiect meligibil. Apriorismul logic global – logica generală formală – şi logica transcendentală, areia îi atribuie un caracter gnoseologic, prima fiind, ca şi a doua, autonome, adică aspecte ale gândirii care se gândeşte pe sine – îşi vădesc gnoseologismul în aplicarea vă DGceptelor pure – categoriilor – de către intelectul pur la experienţa posibilă. Totul este dominat de raţiune ca facultate integrală, supremă, a cunoaşterii, aceasta gândind în principii şi determinând unitatea intelectului şi a conceptelor pure cu care aceasta operează empiric. Este greu de înţeles împărţirea gândirii şi ierarhizarea acestor două «peste ale ei, raţiunea şi intelectul.

Cum de altfel nu poate fi acceptată, nici ideea unităţii la nivelul logicismului fcantian, unitatea reală fiind transcendentă în esenţă, ca şi Adevărul. Raţiunea speculativă d să nu priveşte numai cunoaşterea teoretică, ci şi pe cea practică în care îşi arată adevărata faţă logică a autonomiei sale. În aspectul practic transformă ideile goale de conţinut empiric în postulate – maxime comportamentale – presupoziţii devenite real – active, Kant ne pune în faţa unui eu autonom, atotcuprinzător, defalcat în fenomen şi obiect inteligibil. Desigur nimic în sine – real – în acest imanentism antropocentric. Metodologic, lumea sensibilă a fenomenelor, din care face parte şi fenomenul om, şi cea inteligibilă, a ideilor, extrareale şi extranaturale, transformate liber – volitiv în postulate, existând ca *Grenzbegriff*\ ca semne ale limitei cunoaşterii aici, cea sensibilă existând ca *wahrnehmbare Welt* (lume perceptibilă), ambele fiind însă concentrate în om, sau, cum spus despre imanentism: *das Sein în das Bewusstei Verlegt* (existenţa mutată în conştiinţă).

Deci, în imanentismul kantian nu se afirmă conştiinţa ca singură existent! admiţându-se o lume exterioară ei,

incognoscibilă în sine, prelucrată însă categorial, îi concepte, unităţi logice ale conştiinţei; în fond un joc transcendental – empiric a intelectului pur. În ceea ce priveşte lumea inteligibilă, a ideilor, acestea îmbracă formt postulatelor, a maximelor necesare, sau utile, ale unui subiect.

Metodologic: 1, lumea sensibilă: subiect, obiect, metodă, ipoteză, experienţă, raţionament, adică ştiinţă care dezvoltă cunoaşterea; 2. lumea inteligibilă: subiect, ca raţiune pură şi intelect pur, idei, ca postulate, ca maxime ale raţiunii pure, practica rigorist formal – aprioric – al acţiunilor morale ale subiecţilor raţionali. În fond oriae antropocentrism, intelectual sau senzorial – speculativ sau empiric – eul şi noneul, adică lumea vizibilă, par a fi, iar dincolo (adică în transcendenţă) Dumnezeu, Realul, nu par t fi nici atât. Nae Ionescu a afirmat: „*Critica Raţiunii Practice* este neadevărată, bună poa pentru vremea ei”, o recomandă însă a fi utilă pentru învăţarea artei de a filosof. Remarca de altfel se poate întinde peste întreg sistemul şi ea poate spune că paralogismele lui Kant au aceeaşi valoare gnoseologică precum aşa-zisul lui „adevăr\ De altfel, Troelstch îl înmormântează în aşa-zisul secol al luminilor.

— Imperativele

Am mai vorbit despre autonomia omului la Kant când am consemnat imperativ» categoric, acest pleonasm izvorât din conştiinţa umană, din care nu poate ieşi nimk necesar, acest imperativ categoric fiind tot atât de absurd ca şi conceptul necesităţii, a pereche contrară a hazardului sub categoria mortalităţii. Desigur, nu se poate vorbi de precizie terminologică în umanism. Chiar Kant, care a afirmat imperativul categoric, e expresie a conştiinţei morale, în mod inteligibil acel *das Sollen*, (trebuie moral) l-a sccs tot din natură. Şi dacă omul este un mod al substanţei, adică al materiei incognoscibile ca atare, cum poate izvorî din el, menţinut aici în marginile naturii, ceva necesar? Conştiinţa teoretică şi setea de absolut te obligă să fi antiumanist, altfel eşti un prost care speculează steril

ontologia individualului. Repet: Istoria omului şi a naturii ne arată la mod concludent că niciun adevăr nu izvorăşte din aceşti doi factori, aşa cum perspectiv infinitului nu conferă nicio speranţă. Este explicabil pesimismul existenţialistului. Es» impasul omului permanent mărginit, care se desfăşoară sub semnul neîmplinirii înăuntrul naturii, natura despre care insul gânditor nu are certitudinea existenţei ei ca unitate» tuturor lucrurilor. Conştiinţa teoretică actuală ne arată evidenţa acestei formulări: religa este sediul Adevărului, filosofia, ştiinţa şi tehnica sunt limitate în sfera utilului, iar arta la sfera plăcerii. Paradoxul, absurdul şi eroarea ţin de natura magică a omului stupid şi muritor. În afara absurdităţii imperativului categoric – a acestui formalism moral, Mai Sheller), maximă fără conţinut a cărei necesitate şi universalitate constituie termeni ai conştiinţei morale, ai raţiunii autonome şi legiuitoare a unui ins nedogmatic şi neharismatic – mai există şi alte imperative. Limbaj kantian vehiculat şi admirat de inşi din aceeaşi familie spirituală. Este stupid să presupui norme morale necesare cu rădăcini în raţiunea umană. Nivelul conştiinţei teoretice actuale te obligă să trăieşti şi să gândeşti teoretic – real explicativ – şi practic – normativ – în lumea dogmelor. Antidogmaticii se chinuiesc într-un joc plasat între logicul iluzoriu constant şi devenirea, oarbă. Când citeşc spectacolul vremii noastre, în mod lucid, nu te mai miri de ce omul actual se complace oretic în impas. În aceste condiţii *homo sâultus* este o constatare evidenta (vezi Gorbaciov, Kirn în Sen).

Şi acum iată imperativele kantiene:

„O propoziţie imperativă, o judecată imperativă, sau simplu imperativ, este o propoziţie care exprimă o determinare a voinţei, fie cu ajutorul unui verb la imperativ, fie printr-o formulă ca: tu trebuie, trebuie etc. Kant distinge: imperative ipotetice, jtbordonate unei condiţii; ele enunţă că un act este un mijloc cu privire la o anumită finalitate; sau imperative categorice, în care nicio condiţie nu este nici exprimată, nici mibinţeleasă; ele

enunţă că un act este prin el însuşi o finalitate cu o valoare intrinsecă, [imperativele ipotetice se subdivizează în problematice, dacă este vorba de o finalitate z & t se poate propune, dar care nu se propune în mod necesar – şi asertorice, dacă este» orba de o finalitate care nu e necesară, dar pe care toţi şi-o propun: fericirea.

Primele sunt reguli; observarea regulilor adevărate constituie abilitatea, şi œzultatul e succesul. Toate reţetele, toate prescripţiile tehnice sunt imperative cotetico-problematice.

Cele asertorice sunt sfaturi, căci fericirea n-ar putea reieşi din aplicarea unei legi; punerea în practică a celor mai bune mijloace de a fi fericit este înţelepciunea, sau acea prudenţă a anticilor. Imperativul categoric e apodictic; el nu e nicio regulă, niciun sfat, ci un ordin, şi ascultarea lui e virtutea, iar rezultatul un merit. Imperativul categoric e ieşea unei voinţe autonome şi principiul suprem al moralei.

Cuvintele abilitate, înţelepciune, virtute, regulă, sfat, ordine (sau legea «orală, succes, fericire, merit) luate trei câte trei, marchează destul de bine opoziţia a iei feluri de imperative kantiene” Goblot).

Repet: Realul – Absolutul – Unitatea, adevărul, binele, frumosul, sacrul, libertatea şi mântuirea n-au izvorul în raţiunea umană perpetuu mărginită, dacă nu e purtătoare de har.

Din încercarea lui Kant de a face o sinteză a raţionalismului şi empirismului, reiese că în locul acestei sinteze el ne oferă poziţia dominantă a raţiunii, a acestei facultăţi, considerată ca o facultate a principiilor şi suprema capacitate a cunoaşterii. Este \orba, în sistemul lui, de un apriorism global, gnoseologic şi etic. Nu se poate detaşa de raţiune, cum nu s-a putut detaşa întreg Secolul luminilor. Cu toată ostilitatea lui faţă de ontologismul medieval, faţă de idealismul dogmatic al lui Wolf, idealismul lui transcendental păstrează „încrederea în puterea autonomă a raţiunii”. Spiritul critic, modern n-a putut înlătura speculaţiile metafizice ale evului mediu,

bineînţeles fără puterea de a transcende animalismul acestei glorioase perioade scolastice. El nu vrea să facă ştiinţă din concepte pure, dar nici să se înece în experienţă, a cărei autonomie raţională o face posibilă. Desigur, jocul între metafizic şi logic nu scoate omul de aici, acesta mişcându-se între speculaţiile raţiunii autonome şi nesfârşita căutare. Nu este de mirare că în acest joc dintre eu şi noneu, în afară de unele foloase şi plăceri trecătoare nu se atinge Adevărul. Spiritul critic modern nu s-a putut şi nu se va putea smulge din înlănţuirea cosmică şi din finitudine. S-a afirmat odată ostentativ: „Înapoi la Kanf, tu însă afirm fără ostentaţie „înapoi la scolastică, la adevărurile credinţei, care se obţin, pe Calea Domnului, nu, pe calea omului” Bossuet). În acest context ficţiunile teoretice ale ştiinţei, produse de presupusul intelect autonom, sunt utile, iar adevărurile credinţei sârs mântuitoare. Omul etern nu poate fi înţeles aprioric, ci prin har. Etica kantiană, ca şi gnoseologia lui, caută ieşirea din înlănţuirea cosmică prin iluzoria autonomie a raţiunii. În acest sens criticismul kantian, ostil dogmatismului, este pseudodogmatism; astfel autonomia raţională este inexplicabilă. De altminteri spiritul lui Kant este plin de admiraţie şi faţă de cosmos, şi faţă de autonomia lui morală. Un spirit, chiar critic, care caută libertatea în apriorismul gnoseologic şi etic, kantian, te obligă să-l consideri stupid

„Două lucruri umplu sufletul cu veşnic nouă şi crescândă admiraţie şi veneraţie, cu atât mai des şi mai stăruitor se îndreaptă gândul către ele; Cerul înstelat deasupra me şi legea morală din mine. Pe amândouă nu trebuie să le bănuiesc doar, şi să le cair ascunse în întunecimi, sau într-un Dincolo; le văd în faţa mea şi le leg nemijlocit ce conştiinţa existenţei mele. Primul porneşte din locul ce-l ocup în lumea din afară, t simţurilor şi îmi lărgeşte legătura în care mă aflu cu necuprinsa întindere, de lumi peste lumi şi sisteme de sisteme, iar deasupra în durata fără de sfârşit a mişcării lor periodice, t începutului şi dăinuirii lor. Al doilea, porneşte din sinea-mi nevăzută,

din propria-ni personalitate şi se înfăţişează într-o lume cu adevărat nesfârşită, pe care numai inteleciu o poate simţi şi de cure mă văd legat, nu ca Dincolo, doar ca din întâmplare, ci în ehr? universal şi necesar şi, prin ea, în acelaşi timp, cu toate acele lumi văzute” *Cr. R Practice* trad. de D. Cristian Amzăr şi Răul Vişan).

Va să zică, legea morală intimă este necesară şi universală iar lumile care e înlănţuiesc stau sub semnul întâmplării. Vom vedea însă mai târziu că *das Solle*nt principiul necesităţii morale, nu există în natură. Deci nimic necesar în natură, dar lumik din afara lui îl înlănţuiesc şi atunci, cum se mai poate vorbi de autonomia sa morală Ateismul cu mănuşi al lui Spinoza, cum i-a spus Schopenhauer, este mai aproape de conceptul necesităţii pe care-l contopeşte cu libertatea în Dumnezeu şi, fără de care natura ar fi iluzorie. Acest acosmism al lui Spinoza, cum l-a numit Hegel, este, după stupidul idealist, un panteism inconsecvent, nu integral, deşi se întâlnesc as indemonstrabila filosofie a identităţii – *Identitäts-Philosophie* – în care gândirea şi existenţa sunt identice, joc între intelect şi simţuri care trebuie privit istoric, la sca. a umană, nu absolutizat. Omul autonom şi natura, vorbit eleat, devin nu sunt în sine, Aceş doi factori sunt corupţi după păcat şi de aceea devin. Nu se poate ieşi din istorie deci: escatologic. Mistica cunoaşterii ne arată imperfecţiunile criticismului kantian, adică ak spiritului critic în genere şi ale oricărui sistem filosofico-ştiinţific. Iar că omul nu se poaa autosalva, a demonstrat spiritul european şi asiatic.

Eforturile lui istorice îl duc pe un singur drum, drumul spre cimitir, de pe care nu să mă întors nimeni, niciodată, cum se spune în *Hamlet*, ignorându-se învierea Mântuitorului.

Omul modern s-a înecat în Renaştere, indiferent de imanentiştii din toate veacurile, şi deci de imprecizia istorică a definirii Renaşterii, a lui Nae Ionescu. e reproduc pentru esenţa ei mistică:

„Până la Renaştere, omul îşi cere scuze lui Dumnezeu

că există, iar de la Renaştere încoace, Dumnezeu îşi cere scuze omului”, totuşi această formulă nu explici jdtudinea lui Nae Ionescu faţă de Kant în afirmaţia din Introducere la *Critica Raţiunii Practice* (trad. Amzăr-Vişan), precum că această carte, deşi este neadevărată, sau o fi fost pe vremea ei, este totuşi utilă şi merită să fie citita pentru că ne învaţă arta de a filosofa.

— Postulatele raţiunii pure, practice în genere

Am văzut la imperativul categoric mai multe imperative. Lăsând deoparte această diversitate sub termenul imperativ, dar ceea ce este de neînţeles este constatarea necesităţii legii morale, fiindcă este evident că-n natură, şi în spiritul uman, nu e nimic necesar chiar dacă se contestă o stringenţă formală şi noncontradicţie. Necesitatea nu este manentă, dacă o gândim în mod absolut, ci transcendentă. Kant este antidogmatic. Forma clasică a necesităţii este dogma. Spiritul critic modern se mişcă între axiomă şi normă. La acest nivel logic şi etico-juridic nici urmă de Adevăr. A-i atribui legii morale caracter aecesar, înseamnă a considera produsele raţiunii autonome, comode sau eronate, ca accesare. Numai criticismul kantian explică degradarea acestor termeni fundamentali ai adevărului, transcendent în esenţă: Dumnezeu, libertate şi nemurire. Caracterizarea lui ca *Der Alles Zermalmer* – atotdistrugătorul al lui Moses Mendelssohn, după cât îmi amintesc, este adevărata întregii lui aventuri spirituale. Este mult mai primejdios vidul religios al raţiunii decât materialismul şi panteismul, acestora din urmă putându-li-se aduce corecturi mistice, în timp ce suveranitatea raţiunii aruncă omul în hău. „Ca nişte sori uscaţi cădeau în hău, încătrău? încătrău?” L. Blaga).

Ce sunt postulatele raţiunii pure, practice în genere? „Ele pleacă toate de la principiul moralităţii, care nu e un postulat, ci o lege prin care raţiunea determină nemijlocit voinţa, care e voinţă tocmai din pricină că este determinată în acest fel, şi care tre’, ca voinţă pură, aceste condiţii necesare. Aceste postulate nu sunt dogme

teoretice, ci presupoziţii, în domeniul practic, ele nu lărgesc deci cunoaşterea speculativă (ştiinţa), dar procură ideilor raţiunii speculative în genere (cu ajutorul raportului lor cu practicul) realitatea obiectivă şi dau acesteia dreptul la concepte a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme. Aceste postulate sunt: al nemuririi, al libertăţii, considerate pozitiv (ca pe cauzalitatea unei fiinţe, întrucât acestea ţin de lumea inteligibilă) şi al existenţei lui Dumnezeu. Cel dintâi izvorăşte din condiţia practic-necesară a potrivirii duratei cu împlinirea desăvârşită a legii morale, al doilea din presupoziţia necesară a neatârnării de lumea unei lumi inteligibile, adică a libertăţii; al treilea, din necesitatea condiţiei pentru astfel de lume inteligibilă: de a fi bunul suprem, prin presupoziţia bunului suprem de sine stătător, adică existenţa lui Dumnezeu" *(cit. Cr. Rat. Practice*, p. 40, ed. 1934).

Nu cred că merită comentarii un astfel de text în care Dumnezeu, libertatea şi nemurirea sunt simple postulate ale principiului moralităţii, care principiu nu e postulat, ci lege. Apoi faptul că Dumnezeu, libertatea şi nemurirea nu lărgesc cunoaşterea speculativă, ci conferă realitatea obiectivă a ideilor, acestor ficţiuni kantiene, ne arată că etica formală a lui Kant a fost caracterizată printr-un rigorism, acesta fiind dogmatic în esenţă. Desigur nu există dogme teoretice, dogmele aparţinând teologiei.

De asemenea nu există realitate obiectivă, aceasta fiind obiectică. De altfel, obiectivitatea este un concept potrivit cu sistemul kantian, necesar pentru conştiinţa în genere *Bewusstsein überhaupt.* Obiectivitatea poate fi formulată în aceşti termeni: este un punct de vedere general acceptat prin precizia formulării şi utilitatea lui ca ipoteză àt lucru. Nici limbajul comun, nici cel simbolic – al raţiunii speculative – de care Kare leagă începutul filosofiei, n-au servit în mod adecvat autonomia gândirii kantiene, fiinde monodimensionarea existenţei aici, acest imanentism radical şi limbajul legat de el. În duc la adevăr, ci par a fi. La această concluzie duce luciditatea, nu

raţiunea şi nici intuiţia. Purul, Realul şi Adevărul, aceşti termeni echipolenţi nu ţin de om şi natură.

Aufklärung Iluminism)

Oriunde apare filosofia, triumfa raţiunea dizolvantă a tradiţiei şi aspra critică t istoriei, valorile lor perene devenind prejudecăţi – superstiţii – pasiunea naturii lucrurilor fiind înniocuită cu cercetarea aparenţei lor multiforme, joc între ipotetic şi empiric Facultăţile sufletului: imaginaţia şi intelectul, se mişcă între intuiţia sensibilă – cuşca simţurilor – şi infinit. Devenirea se încatcă cu iluziile progresului, perspectiva infinitul Œ şi a morţii arătându-i însă raţiunii, care se crede eliberatoare, mărginirea. Această perspectivă a potolit zelul autonomiei omului Renaşterii. Chiar şi Kant limitează câmp cu căutărilor raţionale, cu toată iluzia autonomiei morale a raţiunii speculative, cu toi „dumnezeul” ei postulat fictiv. El consideră omul superior naturii prin conştiinp, infinitului şi autonomia lui morală. N-a fost neliniştit de conceptele lui morale a pricxr*, „Dasein* – existenţa – *nichtsein* – inexistenţa”, produse, la scara lui Kant), ale urer judecăţi apodictice. Aceste forme polare ale existenţei umane sunt considerate de gândire autonomă corelativ-necesare.

„Iluminismul este sfârşitul minoratului omului din vina lui. Minoratul este capacitatea de a se folosi de intelectul său fără conducerea altului; acest minorat e vi» proprie a omului, dacă nu lipsa intelectului este cauza, ci decizia curajului de a se folos de intelectul său fără conducerea altuia, în consecinţă: *Sapere aude*: să ai curajul de a k folosi de intelectul propriu” Kant: *Was ist Aufklärung*, cât, de H. Schmidt)... Şi acum de la robia divină a adevărului, la robia raţiunii, desfăşurată sub semnul dialectic al neîmplinirii. „Trăsăturile caracteristice ale iluminismului sunt: mândra certitudine’s. spiritului, a se elibera de aici înainte de toate servituţile tradiţiei şi a putca lua, pe viitor, soarta în propria mână; încrederea plină de bucurie în progresul nestăvilit în liberte, demnitate şi fericirea omului; conştiinţa marii răspunderi în această libea autodeterminare; curajul nestrămutat de a

supune examenului critic al raţiunii tot ce devenit istorie: stat şi societate, economie şi drept, religie şi educaţie, a le organiza dupé noile sale principii; în sfârşit credinţa fericitoare într-o solidaritate a tuturor intereselor într-o înfrăţire a omenirii pe baza acestei culturi intelectuale, care se dezvoltă neîncesa: autonom” *Überweg, Grundrisse III*, cât, idem). Raţiunea de a fi. De altfel de la dialogul dintre drac şi Eva, orgoliul raţional în mersul lui spre infinitul iluzoriu, se mişcă în ţinti şi spaţiu, sub raportul veracităţii, însă stând pe loc. Golul nesfârşit este umplui de devenire, adică de foloase şi plăceri trecătoare, de deziluzii, dezgust şi de tanatofie.

Acest reducţionism individualist (la omul autonom) nu poate înlocui bana» formulă sociologică *unus homo, nullus homo*, în care se cuprind sistemic interpsiholopt Tarde), biologia vârstelor, interdependenţa individ-societate, vocaţia, pedagogia – instrucţie, educaţie. Apoi nu trebuie absolutizate, apriorismul – imeismul – experiert devenirea. Principiul heraclitic al actualităţii, imobilitatea eleată nu pot înlătura prezentai.

war – eternitatea goethiană –, rod al harului. Este cazul înlocuirii ontologiei individualului şi a sociologismului strâmt cu mistica omului etern. Explorarea aparenţei Multiforme – fie înţeleasă prin combinarea termenilor kantieni: receptivitatea senzorială *p* spontaneitatea gândirii, fie prin îndrumarea gândirii prin har, adică ştiinţa sufletului presupus autonom, sau favorizat divin, a obiectului şi metodei – este utilă. Ontologia individului, a întregurilor naturale şi sociale este o speculaţie gratuită. În ceea ce priveşte meditaţiile filosofice, exerciţiile mintale, în dialog, ale egalilor, lor li se poate conferi wloarea unor exerciţii necesare rafinamentului mintal – cum a recomandat Parmenide, în dialogul lui Platon cu acest nume, interlocutorilor săi, Socrate şi Aristotel, când a constatat în mod aprioric incapacitatea intelectului de a rezolva relaţia dintre unitate şi nultiplicitate. Am mai spus înalt context că nu există unităţi reale la nivel logic, conceptele fiind forme

mintale deschise, opuse ideilor platonice ca unităţi reale şi active Schopenhauer). Pasiunea Adevărului ne obligă să credem că: Dumnezeu este, cele două kimi sunt, şi eu sunt Realism tomist).

Omul lui Kant I)

Experienţa posibilă, acest aspect gnoseologic fundamental la Kant nu poate alătura problemele, lumea întrebărilor, ca şi demersul său critic. Termenii: raţionalism éogmatic, criticat de el, este o absolutizare a subiectului căutător, neavând nimic comun cu gândirea dogmatică; realism critic, sunt forme (adică aceşti termeni) ale acelei *cofiâradictio în adjecto.* Nimic real la scară umană sau naturală.

Şi acum câteva întrebări privind sistemul kantian:

1. Este omul kantian real?
2. Este acest om liber?
3. Este lumea aceasta reală?
4. Există adevăr kantian?

Înainte însă de a răspunde, câteva consemnări:

— Kant este filosof;

— Filosofia se face: pe probleme, pe sisteme şi pe discipline Oswald Kiilpe). Nimic însă real – adevărat – în aceste modalităţi de facere a filosofiei.

— Kant este mort. Toma dăquino, *lebt noch* Ernst Troelstch), „încheie secolul – luminist” H. Schmidt).

Ad, 1. „Nu am nicio cunoştinţă despre mine cum sunt, ci cum îmi apar mie însumi. Omul însuşi este fenomen *K.R.V. Sachregister).* Nu se poate autocunoaşte ca existenţă, adică în sine, ci ca fenomen, iar ca fenomen, ca simplă reprezentare sau, intuitiv, ca mărime extensivă în timp.

Propoziţia *Ich denke* nu este o experienţă ci o simplă formă a apercepţiei – ipercepţia lui Kant fiind conştiinţa de sine *(n.n.) K.R.V. Sachregister).* „Omul este pe de o parte fenomen, iar pe de alta, referitor la o anumită facultate, numai un obiect inteligibil” (ibidem). Deci, ca fenomen, este o simplă reprezentare, iar ca obiect inteligibil, o idee, care în spirit kantian, este o simplă ficţiune fără

corespondenţă posibilă, forma realităţii kantiene. Voi reveni asupra acestui om defalcat ca fenomen, cuprins în lumea fenomenelor naturii şi ca obiect inteligibil sub forma raţiunii autonome, desprinsă din înlănţuirea cauzalităţii naturale.

Ad. 2. „Libertatea este pur şi simplu capacitatea de a începe o stare. Libertatea este capacitatea de a începe din tine o stare, a cărei cauzalitate nu este supusă unei legi naturale, unei alte cauze, determinate de timp, voinţa liberă, şi totuşi, în acelaşi timp, supusă necesităţii naturale. Ceea ce a pus în mare încurcătură, dintotdeauna, raţiunea speculativă în problema libertăţii voinţei, care pleacă pur şi simplu de acolo că, dacă trebuie să presupunem o capacitate, ar trebui să acceptăm o capacitate care să înceapă un şir succesiv de lucruri sau stări de sine” (op. cit.).

Dacă omul nu poate ieşi din natura atotcuprinzătoare, este de acceptat că voinţa, aşa-zis liberă, este stăpânită de necesitatea naturală. În marginile naturii nu exişti libertate, ci înlănţuire. Apoi nici formula spinozistă a libertăţii, ca stare de necesitate ridicată în planul conştiinţei, şi nici formula deterministă a lui Engels, a libertăţii ca necesitate înţeleasă, nu exprimă ideea de libertate reală. Cunoaşterea legilor naturii nu te eliberează de sub stăpânirea lor. Libertatea reală este legată de existenţa celor două lumi, adică de Divinitate şi de nemurire, de care şi Socrate a legat Adevărul. În afară de critica creştină a libertăţii, există necesitatea naturală a înlănţuirii şi a morţii, adică jocul nesfârşix al apariţiei şi dispariţiei. Dacă apoi Adevărul *(secundum fidem)* este iluzoriu, atunci omul vine de nicăieri şi se duce spre niciunde. Raţiunea nu poate fi considerată izvor al libertăţii.

Ad. 3. Este lumea lui Kant reală? „Lumea este obiectul experienţei posibile” (op. cit.). Ar trebui să mă opresc la această formulare, să consider lumea posibilă, dar nevou de a practica stilul inexplicativ al lui Kant, mă obligă să continui. „Avem doi termeni lume şi natură care

uneori se înlocuiesc unul cu celălalt. Primul termen, lumea înseamni întregul matematic al fenomenelor şi totalitatea sintezei lor, atât în mare cât şi în mic. Tocmai această lume se numeşte natură, în măsura în care e considerată ca un întreg dinamic. Lumea este conţinutul tuturor fenomenelor. Lumea nu există nici ca un întreg k sine infinit, nici ca un întreg infinit Pentru regresul empiric, ideea lumii este sau prea mare, sau prea mică.

Eu pot gândi lumea abstract, dar nu o pot intui. Nu poate fi acceptată împărţire lumii în lumea intelectului şi cea a simţurilor” (op. cit.).

Or, dacă lumea este finită sau infinită, în stadiul actual al cunoaşterii, poate să decidă, în mod ipotetic, fizica actuală, în niciun caz filosofia. De asemenea, la întrebarea: Dacă lumea are o cauză unică, adică un început legat de un creator, ca fiin supremă, nici în ceea ce priveşte substanţa şi nici ordinea, atât cât este în ea, la acest întrebări nu există nicio cale a omului, nici empirică, nici speculativă, în lumea misterelor se pătrunde prin har şi acest har nu se află nici din întâmplare în sistemul kantian. Omul presupus autonom explorează şi aproximează lumea în etape, istor căutărilor lui purtând pecetea păcatului originar. Vorbihd socratico-platonico-creştin, d poate şti util sau eronat, dar niciodată adevărat.

Kant, ca orice filosof modem, poate vorbi despre: necondiţionat – absolut – despre infinit şi finit – despre posibilitate şi imposibilitate – despre adevăr şi eroare, despre Divinitate, libertate şi nemurire, şi poate încerca o purificare raţională a limbajul» comun, în sensul teoretic. Toate demersurile lui însă, raportate la Absolutul divin, sise neconcludente. Citindu-i apoi toată opera, îţi aminteşti fără să vrei – mai ales daci cunoşti şi istoria gândirii europene – de distincţia făcută de Alkmaion din Crotont „Numai zeul poate cunoaşte începutul şi sfârşitul şi desigur şi sensul existenţei lor”. Sm acest raport omul este o creatură permanent mărginită. Să luăm de exemplu un text e & t priveşte cele trei idei fundamentale: Dumnezeu, libertate şi nemurire.

„Constituţia noastră, observabilă, a omului, această însuşire îl determină să fie «mulţumit de existenţa lui temporară şi naşte în el, în mod necesar, speranţa unei vieţi» moare. Sarcinile inevitabile ale raţiunii pure sunt: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea. Scopul final la care tinde speculaţia raţiunii, priveşte libertatea voinţei, nemurirea «fletului şi existenţa lui Dumnezeu. Metafizica are ca scop propriu al cercetării sale atmai trei idei: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea” (op. cit.). Motivaţie kantiană.

Dumnezeu este considerat ca Bine suprem – ca ideal al omului – şi cosmologic, ca unitate cosmică necesară gândirii sistematice a universului. Libertatea este încercarea «oului autonom de a ieşi din determinarea cauzelor naturale, iar nemurirea, încercarea ic a ieşi din timp.

Ad. 4. Există Adevăr în Kant? Nu! Dacă Divinitatea, libertatea şi nemurirea sunt iei metafizice sau sarcini ale raţiunii pure, atunci nu se poate vorbi de adevăr în opera ici Kant. Nivelul raţional – logic – şi ontic – existenţa – în mare şi în mic, ca experienţă ocsibilă, aceste nivele nu au nimic cu Adevărul care este legat de Dumnezeu, libertate şi memurire, calea către realitate a acestor idei fiind revelaţia, nu căutarea. Subliniez încă «iată că ideile lui Kant sunt ficţiuni – postulate ale raţiunii pure – opuse ideilor platonice ca unităţi reale şi active. Limitele apriorismului kantian sunt conceptele, roade logice ale oacelectului şi intuiţiei sensibile. Termenii intelect şi intuiţie, ai lui Kant, corespund cu crmenii aristotelici: *nous poietikos* şi *nous patetikos.* Mecanismul intelectului autonom şi îi senzorialităţii sunt constante ale omului căutător care află sau nimereşte util şi Răceşte. Dacă constatăm aceşti termeni invarianţi, se poate vorbi de iluziile progresului. Omul nu îmbogăţeşte natura, rămânând înăuntrul ei, cum a spus Schiller. Istoria, înţeleasă just, este alcătuită din cele două cetăţi augustiniene: *Civitas Dei* şi *Civitas terrena sive ziaboli.* Spectacolul vremii noastre ilustrează prezenţa acestor

două cetăţi în luptă.

Omul lui Kant II)

Am consemnat anterior o formulare a omului kantian determinat în parte ca xnomen şi pe de altă parte ca obiect inteligibil, ca urmare a unei anumite facultăţi. Acum, tot din *Critica raţiunii pure*, motivaţia acestei defalcări. Desigur, inexplicativ, cum inexplicativă este toată critica raţiunii pure, explicaţia într-o justă viziune mistică jvând caracter transcendent în esenţă, fiind legată de Divinitate, ca principiu unic al aituror lucrurilor şi care s-a arătat. Ne aflăm, de altfel, în prezenţa Realului ca Adevăr Unic, supus apriorismului conceptelor goale şi legat de empirismul pseudoreal. Nu poţi aştepta niciun adevăr din aceşti doi termeni: *Verstand* – intelect – şi *Möglicherfahrung* – experienţă posibilă – deasupra cărora se situează raţiunea speculativă, purtătoare de unităţi formale, legiuitoare moral semn al autonomiei iluzorii a omului cosmic, înlănţuit, şi acum motivaţia. „Omul este unul dintre fenomenele lumii sensibile şi în acest sens onebuie să depindă de cauzele naturale, a căror capacitate trebuie să stea sub legi empirice. Ca fenomen trebuie apoi să aibă un caracter empiric, ca toate lucrurile din natură. Observăm acest caracter prin forţele şi facultăţile pe care le manifestă în activităţile sale. În natura însufleţită sau neînsufleţită animalic, nu găsim niciun motiv să găsim altă însuşire decât condiţionată numai senzorial. Omul, care de altfel cunoaşte natura numai prin simţuri, pe sine însuşi se cunoaşte numai prin apercepţie”.

Aperccpţia la Kant este, cum am mai consemnat, conştiinţa de sine (n. n) Ş: într-adevăr, în acţiuni şi decizii interioare, pe care el în niciun caz nu le poate socoti ci impresii ale simţurilor, el fiind sieşi în parte fenomen, iar preferinţa pentru o anumită facultate, numai un obiect inteligibil, fiindcă acţiunea acestuia, în niciun caz, nu poate socotită ca receptivitate a simţurilor. Numim aceste două facultăţi: intelect şi raţiune; mai ales ultima deosebindu-se în mod special de toate forţele condiţionate empiric, întrucât ea consideră obiectele sale idei, şi

determină, în consecinţă, intelectul să facă prrr conceptele sale pure. o aplicare empirică. Că această raţiune ar avea o cauzalitate, cel puţin în măsura în care ne amputează o putem imagina – atunci ar fi clar că aceaä provine din imperative pe care noi, în sfera practică, le considerăm ca reguli izvorând din forţele exercitate. „*Das Wollen* e determinarea voinţei, sub forma unei acţiuni posibile. & cărui temei este un simplu concept; iar orice acţiune naturală trebuie să aibă, ca temei, ne fenomen” Kant, cât, de H. Schmidt)., *J3 as Sollen*, acest termen moral exprimă un fel de necesitate şi conexiune cu temeiuri care nu sunt întâlnite în întreaga natură. Intelecm cunoaşte din temeiul acestei necesităţi şi conexiuni, ceea ce este, a fost, sau va fi. Esit imposibil ca în aceste lucruri aşa ceva să fie altfel decât este în fapt în aceste relaţa temporale. *Das Sollen.* Dacă avem în vedere mersul naturii, *Sollen* nu are nici e semnificaţie. Ne putem întreba: ce trebuie să se întâmple în natură… Acest *Sollen* exprimi o acţiune posibilă al cărei temei nu este altceva decât un concept, căci din contră, când e vorba doar de o acţiune naturală, temeiul acesteia trebuie să fie oricând un fenomen” Kant, *K.R.*V.).

Astfel, indiferent de succes sau insucces, deşi *Sollen* se desfăşoară în condiţi, naturale, nu aceste condiţii îl determină. Ce se poate spune despre ordinea morala kantiană?

Scoţând-o, prin imperativele raţiunii, adică distingând datoria (*die Pflicht) (k Neigung*) înclinarea naturală, ea alcătuieşte o ordine extranaturală, necesară în marginile naturii; alcătuind astfel, prin raţiunea-cauză a acţiunilor sale morale, şi dând valoare obiectivă ideilor, mutate în experienţă, acest caracter empiric. Este foarte greu de înţeles această autonomie formală a omului în natura atotcuprinzătoare, adică în limite, câte *pot* fi ele, care le înlănţuie. Această autonomie iluzorie seamănă cu doctrina autosalvării şi ei cea a autodesăvârşirii fără să admită existenţa ca un subiect în sine. Ficţionalism de tir Vaihinger, sau sofistică modernă.

Despre suflet

„De ce sunt necesare meditaţiile despre suflet? Pentru a putea înţelege eternitaies lucrurilor invizibile aici, opuse paulinic celor trecătoare, în jocul celor două lumi, adevărului transcendent în esenţă, purtat aici în sufletul real. El nu poate fi înţeles mă psihogenetic-istoric şi individual, filogenetic şi ontogenetic – ca dezvoltare a vieţs sufleteşti individuale şi a comunităţii umane – cu ajutorul cercetării structurii creierului şi a spiritului obiectiv – social, prin aceste mijloace, limbă, scriere, cărţi, moravuri, ştiinţă, religie, artă” Jodl – cât. H. Schmidt).

Afară de religie, prin celelalte mijloace, aici, „vedem ca-n ghicitură, caoglindă” Sf. Ap. Pavel). Natura sufletului – e privită prin harul aleşilor, care comunici credincioşilor geneza reală, mistică a sufletului şi eternitatea lui prin aceasta origine vină; nicio iniţiere ritual ic-păgână nu dezvoltă misterul psihogenezei, misterul Jepăşind raţiunea. Am mai spus, de altfel, într-un alt context, că preotul păgân e mistagog şi n-a fost greu pentru el să descifreze pseudomistere mitogene. Ce mister se descifra în amplul de la Eleusis? în această falsă citire a ritmicii anotimpurilor, justă a fost decizia Împăratului Theodor cel Mare, când a desfiinţat respectivul templu. Preotul creştin nu e mistagog, ci teolog, misterele fiind indescifrabile, şi prin simpla lor prezenţă ritualică iiiberând omul din înlănţuirea cosmică. Când un filosof constată imaterialitatea, imperceptibilitatea lucrurilor invizibile, această constatare e inexplicativă chiar la Platonla *Phaidon*, unde Socrate nu reuşeşte să înlăture raţional, cu toată subtilitatea lui dialectică, îndoielile celor doi interlocutori: Simmias şi Cebes.

Niciun filosof de geniu nu poate justifica nici misterul psihogenezei şi nici pe cel al destinului sufletului etern post mortem, fiindcă demonstraţia este raţional mărginită şi nu trebuie confundată cu explicaţia, pe care alesul o primeşte prin har.

Am văzut că omul lui Kant nu este real. Ca fenomen este supus legilor naturii, 3 uşcându-se în jocul apariţiei şi dispariţiei, iar ca obiect inteligibil este determinat de

Cuzoria autonomie a raţiunii, plăsmuitoare de idei – care motivează ordinea morală – şi le unităţi conceptuale, aplicare empiric de intelectul subordonat ficţiunii Vaihinger); e făptura murătoare înlănţuită în univers în lumi nesfârşite. Nici ofnul lui Platon din *Phaidon* nu este real, deşi alcătuit din suflet şi corp. Care sunt elementele acestui dialog? le primul rând aspectul vizibil al omului – corpul care se descompune, fiind trecător – şi cel invizibil, sufletul, care este nepieritor; eternitatea sufletulul simplu, care nu este gândit psihogenetic, deşi natura lui este divină; metempsihozeorfic – pitagoreică, anamnesisul şi anamnesia pentru a motiva preştiinţa ideilor adusă de suflet din altă existenţă; funcţiunile trezitoare ale percepţiilor, ale esenţei lucrurilor vizibile; concepţia inductiv incompletă a misologiei şi a mizantropiei ca fructe ale deziluziei produsă de cunoaşterea incompletă a oamenilor, care nu sunt totuşi inteligenţi şi buni, după cum nici toţi proşti şi răi; funcţia purificatoare a filosofiei, a sufletului captiv în corpul purtător de pasiuni, dorinţe, plăceri, vicii şi de erorile simţurilor – la Kant simţurile sunt facultăţi ale cunoaşterii şi ele nu greşesc fiindcă nu gândesc; filosofia este alcătuită din meditaţii asupra morţii, poarta prin care se intră în lumea zeilor, filosoful care dispreţuieşte corpul iese din imperfecta încărcată de suferinţă, lumea vizibilă; aspectul raţional-dialectic al demonstraţiei dialogate a lui Socrate şi darul lui profetic, acordat de Apollo, zeul lui protector, garanţia justei înţelegeri a celor două lumi, în momentul când se pregăteşte s-o părăsească pe cea de aici.

Dispreţul filosofului faţă de corp şi filosofia alcătuită din meditaţii asupra morţii – considerând corpul în mod orfic o lemniţă a sufletului, sufletul filosofului căutând să iasă din întinările acestei lemniţe care este corpul – a depărtat spiritul socratic de omul integral, alcătuit din suflet şi corp, şi real prin eternitatea lui. Acest om real, este meritul creştinismului depărtat. Era departe de această viziune mitologia păgână prin cultul exclusiv al sufletului, adică prin incompletitudinea antropologică.

Înainte de a muri. Socrate invocă cântecul lebedei – această credinţă a anticilor având aceeaşi origine apolinică, Apollo fiind zeul profeţismului. Repet: Nu se poate vorbi de un om real numai prin cultul sufletului construit filosofic şi mitologic. Reţin imaterialitatea sufleluiui – imperceptibilitatea lui şi a altor existenţe esenţiale, „această identitate permiţând sufletului gânditor să participe la ele şi să le mediteze transsenzorial. Gândirea autonomă.

fără substrat sufletesc, se mişcă între natura ei, presupus material-energetică, şi forma ea de concept gol fără obiect; o formă a neantului kantian” K.R.V.).

Şi acum câteva pasaje din *Phaidon* (trad. Dacier et Grou) pentru arătarea filosofică a naturii sufletului şi a oricărei existenţe esenţiale, de aceeaşi natură cu ei. Imperceptibilitatea esenţelor ca şi a conceptelor, ne arată că nu pot fi cunoscute senzoriai atestând astfel necesitatea sufletului gânditor. S-a afirmat că, deşi esenţele sunt simple şi deşi egale, Platon şi-a arătat preferinţa pentru anumite esenţe: justul, binele, frumosul, spre ex, mutându-le astfel în lumea valorilor, eu considerând, greu de acceptat azi, esenţe axiologice şi considerând în schimb esenţele ca atare ca fiind stăpânite de principiu, identităţii. S-a mai spus că nu se poate face axiologie eleat platonică. De asemenea este greu de practicat un joc dialectic – heraclitic – şi viziunea eleată, împreună cu viziunea eleat-platonică.

Înainte de a intra în lumea elementelor lui Platon, mai am de făcut câte la consideraţiuni asupra termenilor esenţă şi fenomen. Distincţia esenţă-fenomen şi combinarea lor, adică încercarea omului, a subiectului cunoscător de a uni constanţi lucrurilor cu devenirea, este imposibilă la scară umană, omul fiind mărginit de captivitatea senzorială şi de moarte. Ce înseamnă esenţa? „Esenţa se opune existenţei; ea poate să fie o simplă concepţie a spiritului fără să se realizeze în niciun subiect; ea nu poate totuşi să fie constituită prin actul spiritului care o gândeşte, căci fiind inteligibilă ea este etern

posibilă, chiar dacă ea nu este actualmente gândită. Teoria ideilor lui Platon? realismul Evului Mediu confundă esenţa şi existenţa; pentru Aristotel însă şi pentru, nominalişti, esenţa nu se realizează decât în existenţa individuală şi concret” (cit. Goblot) Deci, în loc de fenomen şi esenţă, determinate sepatat şi combinate arbitrar siix mai potriviţi, conform citatului de mai sus, termenii realism şi nominalism. Aceşn termeni ne arată că lucrurile vizibile sunt obiectul ştiinţei propriu-zise, ancorată în concretul aristotelic, în timp ce lucrurile invizibile depăşesc capacitatea cognitivă umant accesul la ele fiind revelaţia. Realismul şi nominalismul au constituit cearti universaliilor, în Evul Mediu conceptele fiind forme logice deschise, mod de a se facs ştiinţă pozitivă aici. De altfel, criticismul kantian ne arată care sunt izvoarele subiective ale cunoaşterii: „simţ, imaginaţie şi apercepţie” – apercepţia la Kant înseamnă conştiinţe de sine. „În afară de simţuri şi de intelect, nu există niciun izvor al cunoaşterii” *Critica Raţiunii Pure, Sachregister).* Ce înseamnă necesitatea la Kant? „Este necesitatea fenomenelor. Ce înseamnă ştiinţă naturală? adică ştiinţa propriu-zisă? îmbinarea filosofiei cu arta măsurării” *Critica Raţiunii Pure).* Se pare că ştiinţa propriu-zisă i omului se desfăşoară, în aparenţă, în jocul dintre percepţie şi intelect. În acest mod nici – coexistenţă nu poartă pecetea veşniciei. O ştiinţă a esenţelor este imposibilă la scară umani. Realul fiind transcendent în esenţa. Deci, termenii: existenţă, metodă, măsurare, sâis termenii ştiinţei şi în criticismul kantian exprimat teoretic de intelect şi experienţă, înseamnă sfârşitul certei universaliilor. Nu se poate vorbi de cunoaştere pură nici le certitudinea matematică fiindcă nu există pur la scară umană şi naturală.

De altfel termenii: esenţă şi existenţă se contopesc în integralismul gnoseologic care nu are sediul în filosofie, în ştiinţă şi artă, ci-n teologie. Omul care caută în locu aparenţelor esenţe, speculează inutil cum am arătat în citatul lui Goblot în care sunt infiniţi termenii: esenţă,

existenţă şi concretul aristotelic, obiect al ştiinţei Monodimensionate aici. Dincolo? Religie, fiindcă numai în religie se află sediul lumii nzibile şi invizibile, definitorii pentru Adevăr, cum am mai spus în alt context. Şi acum, Statul din *Phaidon* în care Socrate speculează filosofic vizibilul şi invizibilul.

„Nu pare oare că e de natura lucrurilor compuse, sau care sunt de natură a fi, cărora le aparţine disoluţia în elementele componente, şi că dacă sunt existenţe care să nu se compuse, acestea sunt singurele pe care acest accident nu le atinge?

— Asta aşa este, zice Cebes.

Lucrurile care sunt întotdeauna aceleaşi, şi se prezintă în acelaşi fel, nu este oare evident că nu sunt compuse? Şi acelea care se schimbă mereu, şi care nu sunt niciodată aceleaşi, nu par oare în chip necesar că sunt compuse?

— Consider că ai dreptate, Socrate.

Hai să cercetăm direct aceste lucruri de care vorbeam mai adineaori, şi existenţa adevărată a acelora despre care am convenit şi-n întrebări şi-n răspunsuri: Acele lucruri care sunt ele întotdeauna aceleaşi, sau se mai şi schimbă? egalitatea, frumuseţea, bunătatea, şi orice existenţă esenţială, nu se schimbă ele niciodată, oricât de mici ar fi; sau fiecare dintre ele, fiind doar pur şi simplu, rămân astfel întotdeauna în sine, fără a se altera vreodată câtuşi de puţin, sau fără a se schimba?

— Trebuie neapărat, răspunse Cebes, ca ele să rămână întotdeauna aceleaşi, fără a se schimba vreodată.

— Şi toate aceste alte lucruri, reluă Socrate, oameni, cai, veşminte, mobilă şi altele de acelaşi fel, rămân ele totdeauna aceleaşi, sau sunt în întregime opuse primelor într-aceea că nu rămân niciodată în aceeaşi stare, nici în raport cu ele însele, nici în raport cu altele?

— Ele nu rămân niciodată aceleaşi, răspunde Cebes. Ori acestea sunt lucruri pe care le poţi vedea, atinge sau percepe printr-un simţ; în timp ce primele, acelea care sunt tot timpul aceleaşi, nu pot fi sesizate decât prin

gândire, căci sunt materiale, şi nu se văd niciodată…

La care dintre aceste două feluri de lucruri vom spune atunci că este mai asemănător corpul nostru?

— Nu e nimeni care să nu afirme că aparţine speciei vizibile.

— Şi sufletul nostru, dragă Cebes, este el oare vizibil sau invizibil?

— Vizibil, dar nu oamenilor.

— Dar cândvorbim de lucruri vizibile, sau invizibile, vorbim de ele în raport cu oamenii, fără vreo altă referire la altă existenţă?

— Da, prin raport la natura umană.

— Şi atunci ce vom spune despre suflet? Poate fi sau nu văzut?

— Nu poate fi văzut.

— Atunci e deci imaterial?

— Da.

— Prin urmare, sufletul nostru e mai conform decât corpul naturii invizibile, şi corpul mai conform celei vizibile?

— Aceasta e fără nicio îndoială…

Iar, atunci când examinează lucrurile prin el însuşi, fără a se referi la corp, el se îndreaptă spre ceea ce este pur, etern, nemuritor, neschimbat, şi, fiind de aceeaşi natură, rămâne în acelaşi caz ataşat la aceste lucruri, în măsura în care poate. Atunci rătăcirile sale dispar şi el rămâne tot timpul aceiaşi, pentru că e unit cu ceea ce nu se schimbă niciodată, şi participă la natura lui; aceasta e starea sufletului numită înţelepciune t*Phaidon*, trad. Dacier et Grou).

Asupra afirmaţiei că sufletul este simplu, invizibil, şi prin aceste însuşiri etern, deci real, şi legat de alte existenţe esenţiale, asemănătoare cu el, interlocutorul cade de acord şi desigur şi cu ceilalţi de faţă.

Desigur este greu de acceptat că înţelepciunea filosofică, Sofia, considerată de Aristotel ca virtute supremă, ca formă a raţiunii desăvârşite, considerată în ea însăşi, să poată determina în mod speculativ natura

sufletului şi a corpului, adică să determine omul integral, în această faţă a istoriei spiritului. Imperfecţiunea speculaţiei socratice, văzută creştin, constă în dispreţul faţa de corp şi de simţurile sale care rătăcesc omul, absolutizând sufletul şi considerându-l nemuritor, eternitatea lui nefiind gândită psihogenetic, deşi e de natură divină. Întrucât filosofia este alcătuită, sau trebuie să fie alcătuită din meditaţii asupra morţii, la Socrate moartea nu provoacă acea angoasă numită tanatofilie, ci ea este o poartă deschisă spre lumea zeilor, la care are acces filosoful mântuit în mod privilegiat prin raţiune, Dar dacă, în prima parte a dialogului *Phaidon,* cei prezenţi înaintea morţii lui se lasă convinşi de criteriile invizibilităţii şi simplităţii sufletului, determinate pentru eternitatea lui; în ceea ce priveşte nemurirea, doi dintre interlocutori, Cebes şi Simmias, îl obligă pe Socrate să reia demonstraţia şi să invoce capacitatea profetică, acordată de acolo zeului protector, pentru a justifica nemurirea sufletului de care cei doi interlocutori se îndoiesc.

Omul real, pe care-l determină creştinismul, era departe de vremea lui Socrate. Ce reţin eu însă din această demonstraţie socratică privind sufletul? Existenţa lui mine, afirmaţiile unui filosof sunt simple constatări, neconcludente prin ele însele, dar acceptate cât nu contrazic natura lucrurilor. Repet însă că Adevărul nu-şi are sediul în filosofie, nici în ştiinţă şi nici în artă, mai ales dacă-l gândim ca Adevăr Unic. El trebuie gândit *secundumfidem* sau *secundum rationem*, mediul lui fiind teologia, ca sediu al Realului.

Teoria dublului adevăr: *secundum fidem* şi *secundum rationem* acceptată de Windelband, a fost o şiretenie medievală practicată de căutătorii autonomiei gândirii, ale cărei efecte inipletesc folosul cu dezastrul, cum ne arată vremea noastră.

— Respingerea dovezii lui Mendelssohn asupra constantei sufletului

Mendelssohn, acest subtil gânditor, reiterează modul grecesc din *Phaidon* privind natura sufletului şi existenţei

lui supratemporală. Kant contestă acest lucru şi aşa cum este ciudată reiterarea dialogului lui în fenomenalismul lui, în care, mişcându-se în natură, adică în lumea ca sumă a fenomenelor este firească, pentru imanentismul lui şa căutarea sufletului, pe care nu-l contestă ca atare nefiind fenomen, ci doar ca o formă, fără conţinut real, a conştiinţei.

Desigur, dintr-o simplă introspecţie, intuiţia vieţii interioare nu-i arată lui Kam „decât o formă sub care se găseşte o simplă stare psihică şi nu sufletul ca substanţă. Se poate admite principiul că sufletul este substanţă, dacă considerăm că acest concept nu 4 jce mai departe… În suflet totul se află în mişcare continuă, nimic constant, afară de fetul că eul, această reprezentare nu are niciun conţinut… O doctrină a sufletului zisemeiată pe principiile raţiunii pure este necesară contra primejdiei materialismului…”

… Şi Kant afirmă că „materialismul este inapt să-şi explice existenţa proprie… Dar dacă sufletul ca substanţă gânditoare nu există, materia există. Materia şi forma sunt legate inseparabil în orice utilizare a intelectului. Logicienii numeau odinioară generalul materie şi diferenţa specifică, formă – aceasta a fost poziţia în hyletica lui Aristotel… Nimic constant în conceptul substanţă ca intuiţie decât numai materia. Materia este lealitatea în spaţiu. Însă ce e materia ca lucru în sine, ne este nouă complet necunoscut, Totuşi, constanţa acesteia poate fi-observată, adică substratul fenomenului nu poate fi cunoscut prin niciun predicat…” Materia este substanţa fenomenului… Aşadar doctrina sufletului ca fiziologie a simţului intern, dacă o comparăm cu doctrina corpului ca fiziologie a obiectelor simţurilor externe, constată că această distincţie ne arată că putem cunoaşte foarte mult, empiric, din amândouă, că în doctrina corpului este posibilă o ştiinţă osâemeiată a priori, un concept al unei existenţe întinse şi opace, iar în prima, izvorâtă din concepţia unei fiinţe gânditoare, nu poate fi cunoscut nimic sintetic, a priori… Acest eu, adică sufletul este atât

de puţin intuiţie sau concept al unui obiect oarecare, încât ne apare ca simplă formă a conştiinţei. Deci Kant cere ca reprezentare propriu-zisă a unui obiect să aibă substrat material). „Aşadar întreaga psihologie raţională, ca o ştiinţă care depăşeşte toate forţele raţiunii umane, ne spune că sufletul nostru nu poate fi studiat decât dacă ne lăsăm călăuziţi de experienţă şi dacă ne menţinem în limitele întrebărilor care nu merg mai departe decât ne poate oferi, ca conţinut, experienţa noastră interioară posibilă”» *Kant, Critica Raţiunii Pure).*

Este firească opoziţia lui Kant faţă de afirmaţia sufletului ca substanţă gânditoare. Tot sistemul lui poate fi simplificat în aceşti termeni: logica transcendentală, apriorismul categoriilor alcătuitoare ale intelectului, această autonomie iluzorie a spiritului, cosmic înlănţuit, aplicată asupra existenţei posibile. Aşadar, subiectul e conceput ca o existenţă onditoare. „Dacă eliminăm materia rămâne subiectul gol de conţinut, iar dacă înlăturăm subiectul gânditor nu ne rămâne decât lumea materială ca fenomen al senzorialităţii subiectului nostru, ca un fel de reprezentare” *Critica Raţiunii Pure).* Astfel, cele două lumi închipuite, cea interioară şi cea exterioară, sunt legate inexplicativ, gândirea fără substrat psihic real şi materia sub formă fenomenală constituie ştiinţa kantiană în genere, şi ştiinţa despre suflet care devine o simplă ipoteză de lucru necesară pentru înlăturarea primejdiei materialiste.

În ştiinţa kantiană materia ca stare nu e obiect al cunoaşterii, iar sufletul nu există decât ca ipoteză de lucru, necesară pentru înlăturarea primejdiei materialiste.

Deci, subiect gânditor inexistent în sine, obiect ca fenomen gândit în marginile experienţei posibile, ipoteză ca expresie a raţiunii pure, metodă, măsurare, – cantitativizarea ca expresie a ştiinţei propriu-zise şi soluţie. Sunt termenii ştiinţei lui Kant care pot duce omul la util, la aporetic, sau eronat. De altfel ştiinţa omului monodimensionat aici, nu poate depăşi utilul, comodul mintal Poincaré) plăcerea estetică şi paradoxul. Omul

autonom înlănţuit de univers nu se poate salva raţional. Kant se întreabă dacă natura poate să fie cunoscută exhaustiv? Poate să se autocunoască şi să cunoască lumea, dar autonomia lui nu duce la Adevăr.

Cioran a răspuns la întrebarea kantiană: „Când omul va ajunge la marginea lumii, va rămâne cu Dumnezeu şi neantul”. Am expus pentru înţelegerea criticii făcute lui

Mendelssohn termenii idealismului transcendental. Mai adaug: Kant nu este materialist fiindcă, cum am consemnat mai înainte, materialismul este inapt să dea o explicaţie a existenţei proprii, dar bineînţeles că nici idealismul transcendental nu-l ajută la autocunoaşterea reală şi la cunoaşterea reală a lumii. Imanentismul lui l-a determinat să se mişte inexplicativ în jocul dintre cele două lumi de aici, cea interioată şi cea exterioară. Acest joc i-a permis să afirme că materia există sub formă fenomenală, adică a manifestării ei, iar cei trei termeni ai metafizicii: Dumnezeu, libertate şi nemurirea sunt ficţiuni al căror rost l-am consemnat aici.

Sufletul ca atare nu există şi-n această formă de ipoteză de lucru ne permitem să considerăm gândirea, cum am afirmat mai înainte, fără substrat sufletesc, sau, mai precis, fără a fi un atribut al sufletului, că se mişcă între natura ei material-energetică şi concept gol, fără obiect, ca una din formele neantului kantian. Nu este nici idealist, opunându-i idealismului propriu-zis idealismul lui transcendental. „Idealismul este teoria care declară că existenţa obiectelor în spaţiu, în afara noastră, este sau îndoielnică şi nedovedită (idealismul problematic al lui Descartes), sau falsă şi imposibilă (idealismul dogmatic al lui Berkeley*)” Critica Raţiunii Pure).*

Nu ştiu de unde scoate natura problematică a lumii exterioare la Descartes. Apoi este greu de priceput încercarea lui de sinteză a raţionalismului şi empirismului, fiindcă el leagă raţiunea de experienţa posibilă, fie acordând raţiunii autonomie gnoseologică – logică transcendentală – legată de experienţă, fie autonomie morală, unde legifereazi transexperimental.

„S-ar părea că cele patru forme ale criticismului: Critica Raţiunii Pure/ Practice. Critica Puterii de Judecată, Religia în marginile raţiunii au o unitate mişcată în formele lucrării, *De mundi sensibilis adque inteligibilis forma ac principiis*, dar cele două forme ale autonomiei raţiunii, gnoseologică şi etică, atestă o inconsecvenţă, afară de cazul daci peste tot sub semnul celor două forme de autonomie, se contopesc într-un ansamblu, ficţionalist, nu este spiritualist. Spiritualismul este insuficient în explicaţia existenţei lul Spiritualismul este fără fundament în viaţă. Spiritualistul dogmatic declată cu toate stările schimbătoare unitatea constantă, neschimbată a persoanei izvorâtă din concepţia unităţii substanţei gânditoare" *Critica Raţiunii Pure).* Substanţa gânditoare este sufletul, şi fără această substanţă se poate afirma că unitatea persoanei este ipotetică. Desigur, sunt de acord cu el că orice poziţie filosofică este de nesusţinut sub raportul veracităţii, dar nici poziţia lui nu stă mai bine sub acest raport. De altfel, omul lui Kant este nereal, mişca: între receptivitatea senzorială şi aşa-zisa spontaneitate a gândirii. Seamănă cu omul la Aristotel, construit pe cei doi termeni: „*Nous poietikos* şi *nous patetikos*". Ştiinţa la el o face intelectul activ, ca şi la Kant. Kant afirmă că nu există filosofie, ci filosofi care merită acest nume dacă sunt originali: Nu pot să spun ce este originalul la Kam Rădulescu-Motru a afirmat că istoria filosofiei ne arată că fiecare filosof o de la la început, fiind preocupat de aceleaşi întrebări. De altfel, ce întrebări noi faţă de arma desprindem din aceste relaţii fundamentale ale omului: cu Dumnezeu, cu universul, cu semenii şi cu noi înşine. Dumnezeu este, cele două lumi sunt, comunitatea umană este şi eu sunt Tomism).

Esenţial – cauzal real – niciun răspuns concludent în istorie. De ce? Nu ştia Când? Nu ştiu. Unde? Nu ştiu. Cum? Răspundem în etape, adică aproximăm perpetua. Istoria ne arată limitele omului când nu este ajutat prin harul de Sus.

Printr-un racourci de istorie a filosofiei, Kant consideră începutul ei prin apariţia lindirii speculative –

abstracte – opusă celei comune, înecată în concret. Înecul în concret, în forma imaginară, înseamnă începutul plăsmuirilor mitice, care nu sunt expresii äe gândirii, ci ale imaginaţiei, omul în această fază neavând capacitatea de a gândi logic lanea interioară şi exterioară. Şi ipoteza fazei prelogice a spiritului uman ca şi ipoteza lui Kant, a începutului gândirii abstracte filosofice, ambele ipoteze privind începutul pe care omul nu-l poate cunoaşte, sau cum a spus Alkmaion din Crotona, omul se distinge de zeu arin faptul că nu cunoaşte începutul şi sfârşitul lucrurilor, şi de aceea este muritor (n.n.).

După fazele şi formele ei la popoare şi filosofi, încheie cu spiritul critic al vremii *m*. Immanuel Kant, *Logica generală,* trad. de Al. Surdu).

Acest spirit critic, modern, corectiv şi dizolvant s-a prelungit până azi. Seamănă cu autonomia spiritului autonom al sofiştilor greci. Util ca şi spiritul de azi, neadevărat şi dizolvant al tradiţiei purtătoare de mituri şi credinţe. Bineînţeles, el stabileşte limitele şi natura logic formală a gândirii – conştiinţei – chemate să pună ordine în aparenţa multiformă, în lumea fenomenelor, nepermiţându-le să depăşească această lume necesară k>r, experienţa posibilă arătându-i lui Kant şi celor care îl urmează că raţiunea nu poate crea alt câmp al cunoaşterii dincolo de lumea sensibilă. Transcendenţa, dincolo de lumea sensibilă, pentru Kant, fiind spaţiu vid. În acest context trebuie gândită critica făcută lui Mendelssohn privind natura sufletului şi eternitatea lui. În treacăt, pentru ca sufletul să se nemuritor trebuie să se dovedească existenţa lui ca fenomen, dacă nu ca mărime extensivă cel puţin ca mărime intensivă adică, ca un grad al realităţii. Deci să i se atribuie un caracter de substanţă, adică să existe ca atare în viaţă şi dincolo de viaţă. Deci argumentaţia lui Mendelssohn trebuie să plece de la realitatea sufletului şi nu de la conceptul unui subiect gânditor transformat în realitate. Am spus mai înainte că sufletul e în continuă transformare şi trebuie gândit analitic în sferele lui succesive, nu în forma unui subiect în sine. Kant, arătând

că nu numai obiectele concrete ci şi gândirea – conştiinţa – sunt variabile, el dă chiar un tablou:

1., JBu gândesc 2.3

ca subiect ca spaţiu simplu

4

ca subiect identic în fiecare din stările gândirii mele”.

Deci identitatea subiectului presupune existenţa lui în sine. Or, Kant îl descompune în stările succesive ale gândirii legate de variabilitatea lui. Critica lui Kant începe cu aceşti termeni: „acest filosof subtil observa imediat în argumentele obişnuite că prin aceasta trebuie să dovedească că sufletul, dacă admitem că este o existenţă simplă, să nu poată fi divizat şi să înceteze a exista, deoarece în acest fel este o lipsă a suficienţei în intenţie, în aceasta trebuie să asigure în mod necesar dăinuirea în cazul când s-ar putea accepta încetarea existenţei sale prin dispariţie. În *Phaidon*-ul său, el căuta să înlăture această efemeri tate, care ar putea fi nimicire, şi să o înlăture prin aceea că a îndrăznit să arate că o existenţă simplă nu poate să înceteze a exista, fiindcă aceasta nu poate să scadă şi astfel încetul cu încetul să piardă din existenţa sa, să dispară treptat în nimic (prin faptul că ar avea în ea părţi, aşadar multiplicitate). Într-o clipă este într-un fel, într-alta un altul, prin acest fapt nemaiputând a. neîntâlnind în fiinţa aceasta simplă timpul, ceea ce este imposibil. Numai că el n-a gândit că dacă noi acceptăm că şi sufletul este de aceeaşi natura simplă, deci nimic diferit în el, ar conţine nicio mărime intensivă, astfel că orice altă existenţă are o mărime intensivă, adică are în vedere un grad al realităţii tuturor facultăţilor sale. În genere tot ceea ce face existent ar putea să conteste că această existenţă, prin infinit mai mici grade scade şi astfel presupusa substanţă s-ar putea descompune, să se transforme în nimic, căci însăşi conştiinţa are k fiecare moment un grad care poate să o scadă, prin urmare şi facultatea de fi conştient de sine şi astfel toate celelalte facultăţi.

Aşadar constanţa sufletului rămâne, ca simplu obiect

al simţului inter nedovedită. Deci constanţa lui în viaţă este acceptabilă, deoarece omul ca fiinsi gânditoare este în acelaşi timp obiect al simţurilor externe, şi pentru Kant acest lucru e clar. Prin aceasta nu s-a întâmplat ca psihologul raţional să dovedească în mod suficiea constanţa absolută a sufletului peste limitele vieţii, adică să o dovedească prin concep pure” *Critica Raţiunii Pure).*

„Aşadar durata sufletului în timpul vieţii nu poate fi prelungită în mod raţional peste limitele vieţii psihologice, raţional neputând dovedi eternitatea sufletulul din timp concepte. Aşadar sufletul împărtăşeşte soarta corpului, comunitatea existenţei lor fiind legată empiric de durata limitată a existenţei umane. Deci propoziţia „eu gândesc”, sas exist gândind este o propoziţie empirică, dar dacă sufletul, după teoria noastră, chiar k gândire, este transformat în fenomen în acest fel conştiinţa însăşi, ca simplă aparenţă, ar trebui să dispară în nimic” *Critica Raţiunii Pure).*

Gândirea lui Kant are simple funcţiuni logice, iar conştiinţa este forma care permite alcătuirea formelor lumii interioare, legate de timp şi a celei exterioare legată de spaţiu. Fenomenalismul şi formalismul gândirii kantiene anulează existenţa sufletului et atare. Argumentul lui Mendelssohn că sufletul este etern şi deci nu se schimbă, este leg de simplitatea lui. Această demonstraţie a lucrurilor simple opusă celor compuse, i folosit-o Socrate 111 *Phaidon.*

În ceea ce priveşte nemurirea sufletului, Socrate n-a fost convingător, doi dintre interlocutori, Côbes şi Simmias, s-au îndoit în acest dialog dogmatic al lui Platon, ultima, argument al lui Socrate este magic, recomandând pentru convingerea interlocutorilor ne vrăjitor. Ei au replicat că după moartea lui Socrate, unde l-ar putea găsi? Socrate răspuns că Grecia este mare. Lui Kant nu i-a fost greu să demonstreze că, dacă sufleni are o existenţă simplă, ca orice existenţă, se descompune. Filosofia, ca disciplină speculativă, îi cuprinde şi pe aceşti doi gânditori, pe Kant şi Mendelssohn, Kant înlăturând psihologia

raţională în care nu se poate dovedi existenţa sufletului, dar el n-a pun niciodată să anuleze cunoaşterea mistică a lucrurilor invizibile, fiindcă a fost antirealism critic, antidogmatic, limitat în jocul dintre eu şi noneu, adică în lumea de aici, în care se pot descoperi foloase şi plăceri, dar niciun adevăr. Istoria omului şi a naturii ne arai acest lucru. Nici Socrate şi nici Mendelssohn n-au putut dovedi convingător nemurire sufletului, acest lucru fiind imposibil în modul filosofic – speculativ. Filosofia, care n este sediul Adevărului – Kant neagă chiar existenţa ei descompunând-o în filosofi – cuprins patru gânditori: Socrate, Platon, Kant şi Mendelssohn, fiindcă modul filosofic îi gândirii poate specula asupra lumii vizibile, rămânând însă permanent exterior cele vizibile, a cărei transcendenţă o afirmă Sf. Ap. Pavel.

Am văzut cum Kant a respins sepatarea sufletului de corp, prin această uniune lstrindu-se corpul purtător de simţuri cunoscătoare, iar viaţa arătându-ne constanţa gaahologică, şi sufletul participând la soarta corpului, trăind şi murind împreună cu el.

Socrate şi Platon, filosofi ca şi el, dispreţuiesc corpul ale cărui simţuri rătăcesc Œcsul, sufletul filosofic luptând pentru purificarea sa de întinările corpului. Dacă «ceptăm numai gândirea, ca idealiştii şi spiritualiştii, dispare cunoaşterea senzorială, iar, *dacă* gândim materialist corpul, rămâne numai cunoaşterea prin simţuri. Cunoaşterea creşte prin colaborarea intelectului cu simţurile, adică formele transcendentale ale Œelectului fac experienţa posibilă şi ordinea ei raţională. Am găsit că acest gânditor este «Bonsecvent cu sistemul Lui când afirmă că izolarea sufletului de corp, dacă acesta există, a. substanţă gânditoare, împărtăşeşte soarta tuturor existenţelor, simplitatea lui gândită restenţial suportând aceeaşi descompunere ca şi lucrurile comune. Pentru Socrate, Platon cum am văzut, pentru Mendelssohn, izolarea sufletului de corp şi existenţa lui simplă! asigură eternitatea.

În cele ce urmează voi expune doi gânditori moderni,

unul realist şi altul critic în axisiderarea naturii sufletului, Lalande şi Goblot. De altfel, poziţia intelectuală pozitivă a distenţei sufletului la un filosof rămâne, la nivelul constatărilor inexplicative, tot atât de «semnificativă ca şi poziţia critică, negativă a unui filosof privind natura sufletului ca «are, fiindcă sufletul real, gânditor şi invizibil este un mister care poate fi revelat numai ikşilor prin har. Fiind imaterial, adică imperceptibil, nu numai că-şi păstrează calitatea ± mister, dar este şi singura unitate reală a omului, a individului ca întreg, şi singura ixtă care motivează contribuţiile gândirii presupus autonome, sau funcţiile ei de vehicul *îi* lucrurilor indivizibile. Numai sufletul real ca substanţă gânditoare, înlătură primejdia materialismului, adică tocmai cum a gândit Kant, simplitatea lui ca ipoteză de lucru în şederea înlăturării primejdiei materialiste.

— Sufletul

A. Principiul vieţii, al gândirii sau ambele în acelaşi timp, în măsura în care este considerat ca realitate distinctă de corp, prin care el îşi manifestă activitatea sa. Această calitate poate de altfel să fie concepută fie ca materială: „Prin sufletul divin s-a măsurat dtipul nemuritor al corpurilor” Tertulian, *De Anima);* fie ca o realitate imaterială: jăufletul este o natură care n-are niciun raport cu întinderea nici cu dimensiunile sau alte proprietăţi ale materiei din care este compus corpul” Descartes, *Passions de lime).* Kant i considerat dualismul cartezian, grosolan (n.n.).

B. Principiul inspiraţiei morale. „A avea suflet”, expresie a lui d’Ancillon, ăudată de Mme de Staël, care adaugă: „Acest suflu divin este ceea ce îl face pe orice <xn: a iubi, ne învaţă mai mult despre misterele sufletului decât metafizica cea mai aibtilă*”. De l’Allemagne).* „Critică. Acest cuvânt implică totdeauna o dualitate de natură ţz de scopuri, o opoziţie cel puţin provizorie cu ideea de corp, fie din punct de vedere ijetafizic, fie din punct de vedere empiric, sau moral, fie chiar din punct de vedere estetic, de exemplu, când se spune că trebuie să ai

suflet pentru a avea gust”. *Lettre de 11. Brondel).* Sufletul se distinge de Cuvântul spirit: 1. Prin aceea că el conţine ideea unei substanţe individuale; 2. Că este mai comprehensiv, Cuvântul spirit aplicându-se mai ales la operaţiile intelectuale. El se opune deopotrivă celui în problema de a şti dacă sufletul mostru „e mai mare decât eul nostru”, adică dacă existenţa noastră psihică e mai bogată în conţinut decât ceea ce noi avem în conştiinţă. El are adeseori, la moderni, o nuanţă religioasă ca urmare a unei asociaţii foarte generale: 1. Între ideea de suflet şi ideea de nemurire; 2. Între ideea de suflet şi ideea de Dumnezeu, considerat ca originea şi legături sufletelor în creştinism Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Lalande etc.). Să semnificative numai aspectele religios-creştine ale sufletului. Aspectele metafizice, empirice, morale şi estetice privesc filosofia, psihologia ca ştiinţă a observaţiei, şi morala, care dacă nu e religioasă, constituie ştiinţa moravurilor. Nici relaţia dintre suflet şi eu, în ceea ce priveşte bogăţia conţinutului, adică dacă sufletul are un conţinut mai mare decât tot ce avem noi în conştiinţă. Superioritatea aspectelor religios-creştine faţa de celelalte aspecte constă din elementul psihogenetic şi din legătura dintre suflete.

Sufletul lumii Aristotel, *Despre Suflet*, Platon, *Timaios*, unde este numit simplu suflet). Termenul german *Weltseele, Weltgeist;* cel englezesc *soul of the World*, iar cei italian, *anima de-l mondo.* Sufletul care joacă, în raport cu lumea întreagă rolul de principiu al unităţii şi al mişcării. El este definit de Schelling; „ceea ce întreţine continuitatea lumii anorganice şi leagă întreaga natură într-un organism general” *Über die Weltseele, Sämtliche Werke).* El este considerat când ţinând loc de Dumnezeu, când *et* intermediar între Dumnezeu şi existenţele vizibile.

Sufletul gânditor Aristotel, *Despre Suflet).* Sufletul sau partea sufletului care *z* principiul gândirii. Activitate intelectuală. Despre împărţirea generală a funcţiilor sufletului sau a sufletelor Acelaşi).

N.N. Această însuşire a sufletului formulată de

Aristotel este singurul mod de a înţelege natura gândirii, imaterială ca şi sufletul, adică imperceptibilă, deşi reală ca şi sufletul. Numai în acest mod se poate înlătura primejdia materialismului de care vorbea Kant, sau înecul reflexologic al gândirii. Fiindcă atât materialitatea sufletului, adică realitatea lui, cât şi materialitatea gândirii, adică realitatea ei, nu cad sub simţuri, simţurile negândind. Nu îmi consemnez sufletul senzitiv, fiindcă această caracteristică a lut Aristotel îl coboară la nivelul senzorialităţii pe care o au şi fiinţele care posedă raţiune Plantele şi animalele nu au suflet, nici măcar sufletul vegetativ, pentru acelaşi motiv.

Nu consemnez nici „Sufletul sensibil1 *Anima sensibilis Spiritus Vitalis*, Bacons care este gândit ca o substanţă pur materială *que nobis comunis est cum brutis.*

N.N. Eu nu contest materialitatea specifică a sufletului uman, dar aceasta materialitate este de altă natură decât cea comună nouă şi dobitoacelor. Împărtăşesc punctul de vedere al lui Descartes, că animalele n-au suflet, ci sunt mecanisme vii. Îd acest context, cum voi arăta mai târziu, orice psihologie care nu este concepută ca o mistică a sufletului este nesemnificativă. Mă interesează sufletul gânditor al lui Aristot pentru că este singurul mod de a explica unitatea corpului ca întreg individual şi imaterialitatea – imperceptibilitatea faptelor sufleteşti. Sufletul gânditor primeşte percepţiile şi reprezentările simţurilor pe care le prelucrează conceptual, dacă gândim logic – imanentist, iar dacă gândim mistic conceptele sunt revelaţii necesare pentru cunoaşterea organizată a aparenţei multiforme. Fiindcă legile nu sunt ale naturii, e reprezintă transcendenţa ca izvor al gândirii, Ceea ce determină însă mistica cunoaşteri este faptul că omul trăieşte în mijlocul lucrurilor care tac. Când Newton a fost întrebai cum a descoperit legea gravitaţiei universale a răspuns: am fost inspirat.

Fiindcă nu se poate afirma că se poate citi direct în lucruri, că ele se atrag direct proporţional cu masa şi invers proporţional cu pătratul distanţei. Nu căderea

mărului i-l sugerat legea gravitaţiei lui Newton şi înţelegerea legilor lui Kepler privind ordinea din sistemul solar. Fiindcă planetele din acest sistem s-au mişcat sub privirea omului şi până la Kepler, care a fost un ales, iar corpurile s-au atras şi s-au respins şi ele până la Newton Dar numai el a descoperit legea gravitaţiei, fiind tot un ales. Numai proştii comba: nisticismul, adică introducerea misterului în ştiinţă. Acest mod al cunoaşterii fiind evident şi explicabil prin sufletul gânditor şi relaţia lui cu Divinitatea. Orice formă de imanentism este infantilism gnoseologic.

Am văzut, în citatul de mai sus, că Lalande a constatat şi a admis realitatea sufletului şi acţiunea lui asupra corpului: distingându-se de el. Şi Leibniz distingea aceste substanţe între care nu există o relaţie nemijlocită, ci o armonie prestabilită. Leibniz numeşte „armonie prestabilită relaţia orânduită de Dumnezeu a corpurilor şi sufletului care nu se poate raporta cauzal unul la altul, însă astfel aranjate ca două ceasuri care sunt ixact potrivite la fel, deşi ambele ajung în această stare ca un fenomen paralel”. Desigur, filosofie speculativă sau constatatoare.

— Spiritul

Conceput ca intelect şi distinct de suflet, complică înţelegerea sufletului ca substanţă gânditoare, ca unitate reală a corpului, ficţiunea gânditoare a sufletului transformându-se într-un termen nou, când sinonim cu sufletul, când în formă polisemică rum se va arăta în prezentarea ce urmează.

A. „Suflul, gaz, produs al distilării” Lalande).

„La începutul secolului XVII, când a început producerea de gaze acestea au fost numite spirite. Acidul clorhidric, spiritul sării, acidul carbonic, spiritul silvestru, hidrogenul spiritul inflamabil; cuvântul gaz ar fi un cuvânt flamand introdus de Van Helmont şi echivalează cu germanul *Geist*, cu olandezul *geest*, care înseamnă spirit” f Goblot).

„Bacon păstrează acest sens etimologic, *Spiritus*

Vitalis fiind acelaşi la om şi la mimale, ca un gaz. *Anima sensibilis>}* Lalande).

„Descartes numeşte ca spirite animale gaze (o materie foarte subtilă şi ca o flacără care ar emana din sânge şi ar circula în nervi şi-n substanţa moale şi uşor permeabilă a creierului)”.

„Ceea ce numesc aici spirite nu sunt decât corpuri şi n-au altă proprietate decât că sunt corpuri foarte mici (în acelaşi fel ca părţile flăcării care iese dintr-o torţă”. (*Passions de l’âme*, Descartes).

Astfel se găsesc explicare funcţiile aferente şi eferente ale nervilor. Descartes spune spirite animale pentru că ele animă corpul şi că mişcările lor constituie viaţa”. Goblot).

Este exagerat să acorzi natură explicativă unor meditaţii filosofice sau unor mişcări de corpusculi, cum că şi-ar fi factori constitutivi ai vieţii. Descartes leagă aceşti corpusculi de corp, dar nu de suflet, sau spirit, termeni contrari corpului. Această distincţie a sufletului – spiritul de corp constituie dualismul cartezian. Dacă gândim corpul la scară umană, nu în formula omului integral creştin, se poate spune că prin corp omul este un animal. Nici prin Descartes, prin raţionalismul, ideismul şi modul său de a gândi creştin nu suntem scoşi din cei doi factori: eul şi noneul, alcătuitori la acea dată, ai naturii atotcuprinzătoare. Ca gânditor Descartes poate fi comod sau util, dar în afară de Real, a cărui natură nu poate fi imaginată sau construită raţional, Absolutul Divin coborând prin har în om, adică fiind primit prin revelaţie şi nu căutat. Sub raportul Absolutului, geniul, cu care Nietzsche voia să-l înlocuiască pe Dumnezeu, seamănă cu orice om. Şi acum polisemia cuvântului spirit. Dar mai înainte consemnez denumirea spiritului în câteva limbi: în limba greacă *pneiuna*, şi *nous;* latină *spiritus* şi *neus*, germană *Geist*, engleză *spirit*, italiană *spirito* Lalande).

O. „Spiritul este principiul vieţii şi prin urmare sufletul individual. A păstrat acest sens, dar mai ales în limbajul teologic sau mistic „spiritele sau sufletele raţiona

sunt imagini ale Divinităţii, sau ale autorului însuşi al naturii; e ceea ce face ca spiritele să fie capabile să intre într-un fel de societate cu Dumnezeu etc. Leibniz, *Monadologial* Dumnezeu, îngerii, demonii, sufletele oamenilor separate de corp după moarte sta spirite.

C. Într-un sens impersonal, spiritul este realitatea gânditoare în general, subiectul reprezentării cu legile sale şi activitatea sa proprie, în măsura în care este opus obiectului reprezentării, Acest ultim sens este cel mai general în limbajul filosofic contemporan. H cuprinde două subdiviziuni:

1. Spiritul este opus materiei; antiteza este atunci esenţialmente aceea a gândire şi a obiectului gândirii, a unităţii intelectuale şi al multiplicităţii elementelor pe care \t sintetizează.

2. Spiritul este opus naturii; antiteza este atunci, fie aceea a principiului producător şi a producţiei, fie aceea a libertăţii şi necesităţii, fie aceea a reflecţiunii *ş.* activităţii spontane.

D. Într-un sens mai particular, spiritul se opune sensibilităţii şi devine sinonim o inteligenţa. „Spiritul n-ar putea să joace multă vreme pe personajul inimii”. La Rochefoucauld *Maxime).* Cuvântul se restrânge chiar adesea mai mult încă, trecând de la funcţiunea generală la una din calităţile sale: spirit filosofic, spiritul fineţii Pascal n.n.). spirit avântat, „spirit pur şi simplu”.

E. În sens figurat, ideea centrală, principiul (a unei doctrine, a unei instituţii t „Spiritul legilor” Montesquieu, n.n.). În acest sens se opune adesea literii legii”. Lalande).

Această polisemie este un joc de nuanţe care circulă în limbajul filosofic şi comun. În fond, spirit în genere înseamnă atributul intelectual al sufletului gânditor. Dar nu este acelaşi lucru când spui spirit cu întinderea sensului acestui cuvânt, adică aspectul polisemie al lui cu expresia sufletului gânditor, care face posibilă înţelegerea imaterialităţii faptelor sufleteşti. Şi sufletul, ca unitate reală a omului întreg, poate folosit teologal pentru relaţia omului cu Divinitatea.

Psihologia I)

Sunt două moduri de a gândi sufletul uman. Modul mistic al cărui mediu este teologia şi modul ştiinţific, când sufletul este obiect al cercetării omului întrebător şi căutător. La această scară umană, sufletul în ştiinţa actuală, sau mai precis moderni poate să dispară ca unitate reală a faptelor sufleteşti, sau poate fi descompus în aces fapte, care nu ştiu de ce sunt numite astfel fără un substrat al sufletului ca substanţa gânditoare.

La acest nivel imanent despre suflet este obligată să-i determine obiectul metoda, aplicând principiul abstracţiei izolatoare a lui Carl Menger, cercetătorul fiind obligat să defalce din fenomenele lumii interioare şi exterioare un obiect specific acesta discipline. De ce zic fenomenele lumii interioare şi exterioare? Fiindcă omul trăieşs aceste două lumi şi este obligat în mod obiectiv să le cerceteze împreună sub rapon psihologic, pentru a evita excesele poziţiei idealiste în care domină cunoaşterea iremeiată constructivist pe eul autonom şi excesele materialiste în care domină aspectul neflectoriu al lumii exterioare.

Dacă psihologul, oricât de mărginit este el, are pasiunea adevărului, trebuie să «ueze omul în jocul dintre cele două lumi: cea de aici şi cea de dincolo, fiindcă el nu poate evita relaţiile fundamentale ale omului cu Divinitatea, cu universul, cu comunitatea xrnană şi cu sine însuşi, relaţii cotidiene evidente.

Sunt de înţeles, ca aspecte ale ştiinţei: anatomia, fiziologia, biochimia, biofizica, teomecanica, biometria, fiziopatologia, patologia, semiologia, practicare prin observaţie, boteze, experiment şi raţionament, adică ştiinţa corpului, a omului animal, vizibil ca sfciect şi posibil de cercetat prin metodă şi măsurare, atât normal cât şi patologic. Este corpul uman ca obiect al medicinei. Este greu de înţeles, psihologia fără suflet ca ştiinţă a aptelor sufleteşti şi denumirea ei şi a faptelor fără substrat sufletesc. „Este considerată ţeinţă a faptelor sufleteşti, cunoscute prin conştiinţă” Goblot). Ştiinţa pozitivă nu se poate întinde asupra unor lucruri invizibile decât ipotetic,

sau prin extrapolare ilegitimă.

De asemenea, este greu de acceptat „psihometria faptelor sufleteşti”, măsurarea aeprivind imponderabilele. Este inexplicabil, deşi real, jocul senzaţiei, percepţiei şi prezentării. Thomas Reid constată realitatea percepţiei, dar nu o poate explica, fcexplicaţia la el este caracterizată ca aspect magic al cunoaşterii. Este o greşeală. Magicul se deosebeşte de raţional numai „prin obiectul cercetării”, adică prin fenomenele parapsihologice care apar în spiritism, telepatie, telekinezie, clarviziune şi alte xnomene oculte, acest domeniu nebulos al psihologiei” Hennig, cât, de H. Schmidt). Este aşa-zisul ocultism, adică „ştiinţa ocultului, adică a obscurului, ascunsului, suprasensibilului – nu a supranaturalului”. H. Schmidt).

Nu se pot stabili legi naturale la fenomene parapsihice ca telekinezia, levitaţia, stafia şi alte fenomene care se manifestă prin aşa-zisele medii, dar magia încearcă să le» plice prin medii, prin influenţa sufletelor, spiritelor morţilor şi prin căile raţionale ale fdinţei. Magia este o paraştiinţă, adică un mod uman extrasenzorial de înţelegere a fenomenelor mai sus arătate (cât, de acelaşi). Aceste moduri de cunoaştere: raţionai şi magic sunt exterioare naturii lucrurilor, prin autonomia spiritului omenesc. Sunt două poziţii filosofice privitoare la sufletul real şi relaţiilor sale cu corpul. Cum am văzut mai înainte, acceptarea realităţii sufletului care acţionează cognitiv, volitiv, afectiv şi senzorial, ca la Aristotel, care determină funcţiile sufletului: gânditoare, senzitivă şi vegetativă (cit. Lalande). Sufletul real ca şi corpul care nu sunt în relaţie cauzală, coordonarea lor activă fiind orânduită de Dumnezeu. Este aşa numita armonie prestabilită ileibniz).

Desigur, filosofie, explicaţia fiind legată de cauza unică Malebrahehe) şi îmbrăcând forma revelaţiei. Filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica nu pot înlocui revelaţia sub raport explicativ. Psihologia ca ştiinţă nu are drept obiect sufletul ca substanţă simplă, gânditoare, ca unitate reală a individului ca întreg. În religia creştină este creat şi revelat ca muritor, purtător al celor două lumi revelate,

definitorii pentru Adevăr. Numai în sens mistic autocunoaşterea şi cunoaşterea lumii exterioare, aici, alcătuită conceptual sunt izvorâte prin har în conştiinţa celor aleşi şi comunicare nealeşilor.

Fără har, vedem aici „ca-n ghicitură şi ca-n oglindă” Sf. Ap. Pavel). În acest context omul întreg şi etern nu poate constitui obiectul psihologiei ca ştiinţă, fiindcă ştiinţa nu poate pătrunde în lumea transcendentă a misterelor. Nici antropologia ca ştiinţă. Acest om întreg şi etern având sediul în teologie. Am arătat mai sus care *sirt* disciplinele ce se ocupă cu cercetarea omului. Ele privesc corpul, care este vizibil şi nu se pot întinde asupra lucrurilor invizibile. Desigur, fiecare în parte şi toate împreună nu au caracter explicativ, ci constatator şi util. Ele constată, descriu fenomenele, legăturile aparente dintre ele şi folosesc aceste constatări şi relaţii. Am spus odată că şi aceste două nivele ale cunoaşterii: logic şi empiric stau, ca şi foloasele cunoaşterii la aceste niveluri, sub stăpânirea Puterii de Sus. Mistica globală a cunoaşterii este motivată de mărginire omului istoric şi de lucrurile care tac. Relativitatea cunoaşterii umane nu are decât o singură explicaţie: istoria, ca urmare a păcatului originar, adică problema – întrebarea teoretică permanentă şi soluţia permanent aleatorică sau rătăcirea, având originea în conversaţia dintre drac şi Eva, cum am mai spus. S-a mai spus că termenul problemă lântrebuinţat prima dată Democrit. Este concepţia istorică, inexplicativă a omuli*l* întrebător şi căutător. Fiindcă acesta se întreabă, caută şi răspunde imaginar şi în faza mitică.

— Psihologia ca ştiinţă

Am văzut că orice ştiinţă se determină prin obiect şi metodă. Că obiectul se determină, după M enger, prin abstracţie izolatoare. „Dar acest principiu metodologic nu se aplică în biologie, unde funcţionează principiul corelaţiei formulat de Georges Cuvier Toate părţile unui organism fiind legate între ele, modificarea întregului sau a unei părţi dintr-un organism influenţând pe celelalte. (cit. H. Schmidt).

Claude Bernard a afirmat că fiziologia trebuie să plece de la corpul întreg, chiar dacă admitem fiziologic predominarea sistemului nervos. Nici Kant, cu tot apriorismul lui nu admite separarea sufletului de corp, chiar dacă nu-l concepe ca substanţă simpli gânditoare. Omul este un organism care prin multele definiţii şi descripţii, şi în specii prin aceea care-l consideră un animal raţional, nu poate fi situat fără aplicare principiului corelaţiei a lui Cuvier. La această dificultate metodologică se mai adaugă ş? faptul că în psihologie, ca ştiinţă, nu funcţionează definiţia psihologiei ca ştiinţă a sufletului, „fiindcă anumiţi psihologi contemporani exclud din cercetările psihologic? noţiunea de suflet şi chiar pe aceea de spirit conştient de el însuşi”, cum se vede şi e citatul următor: „Într-un mod general, se poate definl-psihologia ca ştiinţă a sufletului sac a spiritului”. Dar această definiţie e puţin satisfăcătoare, mai întâi pentru că spiritul are mai multe sensuri; apoi pentru că anumiţi psihologi contemporani au hotărât să elimine din studiile lor nu numai noţiunea de suflet, ci chiar pe aceea de spirit conştient de ei însuşi.

În realitate aceste nume de psihologie reunesc mai multe studii diferite care să fie definite separat (am văzut că nici Kant nu admite sufletul ca atare şi determină omal prin gândirea autonomă şi experienţa posibilă, gândirea neavând substrat cum am me arătat) (n. n,). Textul de mai sus al lui Lalande continuă cu determinarea diferitelor studa cuprinse în numele de psihologie.

A. „Fiinţele vii, în special animalele superioare şi omul au un anumit mod de a se comporta, de a reacţiona la impresiile pe care le primesc şi de a modifica aceste reacţii ştin experienţă (termenul german *Verhalten*; englez *Behaviour*): psihologia reacţiei este soldiul acestui „comportament”, în tot ceea ce depăşeşte funcţiile regulate şi relativ Fixe pe care le studiază fiziologul”.

N.N.) Aici se poate situa şi aspectul dominant reflectoriu al poziţiei materialiste ţinând seama de complexitatea procesului cunoaşterii, care nu se

depărtează dematerialism; în idealism obiectul cunoaşterii este construit autonom, în materialism este formulât reflectoriu, în mistică este primit de Sus prin har.

B. Fiecare persoană are cunoştinţă de anumite idei, emoţii, impresii, tendinţe şi acţiuni pe care le consideră ca fiind constituite de ea însăşi şi-şi închipuie că ceilalţi au «aceeaşi conştiinţă: psihologia conştiinţei sau a simpatiei are ca obiect studiul acestor Şapte, descripţia lor, clasificarea lor şi cercetarea regularităţilor empirice pe care le pot manifesta.

C. Ideile (atât cele care constituie lumea exterioară, cât şi cele care sunt raportate la ea) pot să fie obiectul unei reflecţii critice, prin care se propune a le determina caracterele adevărate (în opoziţie cu acelea pe care practica şi obişnuinţa le redă de la îcceput ca aparente), de a descoperi în ele condiţiile şi legăturile necesare şi prin urmate de a le dovedi valoarea. Exerciţiul sistematic al acestei facultăţi se numeşte psihologie reflexivă sau psihologie critică.

D. Când observaţia spiritului prin el însuşi are ca obiect de a descoperi, dincolo le fenomene, o realitate substanţială şi permanentă, ea constituie o psihologie, sau încă o psihologie raţională (în sensul în care Wolff şi Kant luau acest termen). Dar această ultimă expresie a fost întrebuinţată de Renouvier într-un sens cu totul diferit şi foarte 4>ropiat de ceea ce noi am numit mai sus psihologie reflexivă *Eseuri de criticaeneralä*, *II Psihologie raţionnele)* unde el menţionează şi înlătură sensul tradiţional al acestui termen. Câte o dată în sensul concret.

E. Ansamblul stărilor şi dispoziţiilor psihice ale unei fiinţe sau clase de fiinţe: „Psihologia unui artist, a unui om politic”.

A compara într-un sens analog, anatomic, fiziologic…

Cuvântul Psihologie datează din sec. XVI (a se vedea A. Lalande, *Introduction au traité de Psihologie de Dumas).* Dar n-a devenit uzual decât în secolul XVIII cu *Ps} hiologia Empirica* şi *Psychologia Raţionalis* de Wolff

(1732 – 34) A. Lalande).

Este cunoscut că în psihologia modernă nu mai există sufletul ca substanţă simplă gânditoare şi ca substrat al faptelor sufleteşti, ci examenul acestor fapte pentru a descoperi regularităţile care le stăpânesc. Ce putem conchide din diferitele studii cuprinse sub termenul psihologie, arătate mai înainte? Că există mai multe moduri de a trata fenomenele psihice.

Nu se poate numi psihologie aşa-zisa psihologie comportamentală, în care se înlătură conştiinţa – lumea interioară – şi se examinează atitudinea oamenilor şi inimalelor. Este aşa-zisul behaviorism Watson). Acest tip de psihologie este animalism, mai ales dacă socotim formula carteziană că animalele nu au suflet, fiind mecanisme vii. Desigur, şi restul modalităţilor consemnate mai înainte nu sunt explicative şi deci concludente. Psihologia ontologică, ca metafizică a sufletului, nu poate dezvălui natura acestuia fiindcă metafizica, această disciplină filosofică, are caracter speculativ şi prin acest aspect extrapolează ilegitim în transcendenţă. Or, exprimând meditaţii asupra lucrurilor invizibile, Kant îi fixează aceste obiecte: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea – cât şi asupra celor vizibile prin caracterul ei speculativ nu poate înlocui ştiinţele naturii, care explorează metodic prin observaţie şi experiment şi-şi fondează afirmaţiile pe faptele explorate, cum just cred pozitiviştii. Fiindcă psihologia tinde să se apropie àt ştiinţele naturii, psihologul modern considerând modul ştiinţelor naturii ca fiind singurul ştiinţific. Desigur, trebuie subliniat că nici ştiinţele naturii nu au acces la adevăr, îl inc instrumente ale omului în lupta de adaptare şi având drept scop folosul. Psihologa raţională, Kant o respinge, când în acest mod se urmăreşte identificarea sufletului ca substanţă simplă şi gânditoare. Dar, şi când este concepută ca psihologie reflexivă, adică raţională, este foarte dificil de admis acest mod, fiindcă gândirea autonomă care x gândeşte pe sine nu poate crea obiecte, şi dacă vorbim de omul întreg psihosomatic, acesta nu poate fi dedus.

Omul lui Kant, ca întreg, este în parte fenomen şi în parte obiect inteligibil. *Ce* fenomen trebuie cercetat ştiinţific, iar aspectul inteligibil ni-l arată raţiunea autonomi care legiferează în ordinea morală imperativ, jocul dintre datorie – *die Pflicht –?* înclinarea naturală, mişcă spiritul între necesitate şi întâmplare.

Ca fenomen este cercetat în perspectiva experienţei deschise, iar ca obiec inteligibil raţiunea pură depăşeşte împrejurările temporalităţii. Omul este deci cerccuc temporal – un joc între termenii înainte şi după. Iar omul moral se situează extratemporai prin autonomia raţiunii pure.

Este adevărat că acţiunile morale se desfăşoară kantian, în timp şi-n spaţiu, dar această desfăşurare nu influenţează natura legii morale. Morala formală kantiană, oră aspectul ei necesar, nu poate fi axiologică – Max Scheller i-a spus o axiologie materialănici ca ştiinţă a moravurilor, ci mai degrabă metafizică a moravurilor. Ţin să subliniez din nou că morala kantiană nu are nevoie de întemeierea religioasă, fiind o proiecţie i raţiunii pure legiuitoare.

Dintre cele două psihologii consemnate de Lalande, psihologia empirică şi psihologia raţionalistă a lui Wolff, a triumfat psihologia empirică, fiindcă dacă psihologia tinde spre stilul ştiinţelor naturii nu poate ignora aspectul empiric important al acestora. Este triumful biologic al corpului, cum afirma Nietzsche pe care-l situa deasupra raţiunii Este adevărat că-n studiul omului nici biologismul, nici raţionalismul nu duc la adevăr. Omul coboară încet, prin ştiinţă, în animalitatea sa vizibilă, depărtându-se de lucruri invizibile şi nepieritoare de care a vorbit Sf. Ap. Pavel. Lumea de aici, lumea vizibili conţine foloase şi plăceri. Dar niciun adevăr. Kant se întreabă – am mai consemnat aces: lucru – dacă natura poate fi cunoscută fără rest. Cioran, cum am mai consemnat, spune „Când omul va ajunge la marginea universului – aceasta fiind empiric indefinită – va rămâne cu Dumnezeu şi neantul”.

— Psihanaliza I)

În acest fragment din sisteme, am pus problema sufletului. În filosofie, şiştiinţă unde sufletul este acceptat sau poate fi cercetat ca problemă. Realitatea şi eternitatea lui aparţin religiei. Filosoful şi omul de ştiinţă pot nega sau accepta existent sufletului, îl problematizează, sau folosesc termenii psihologici fără acoperire.

Această folosire face parte din simbolica profană a filosofiei şi ştiinţei. Până k lumea dogmelor din această antropologie folosesc limbajul profan al filosofiei şi ştiinţe.

Knă acum am afirmat doar că mistica omului întreg este sediul şi psihogeneza lui divină. De altfel, la nivel religios nu au loc: fenomenul, problema, ipoteza, metoda, căutarea, îsterpretarea, demonstraţia şi soluţia, termeni ai spiritului omului presupus autonom – ittrebător şi căutător, cum am mai spus. Socrate afirmă că există lucruri simple, divizibile şi lucruri compuse, care se descompun. Sufletul este simplu, indivizibil, imaterial, imperceptibil – percepţia fiind legată de lucruri sensibile şi prin însuşirea sa de facrul simplu, este etern.

interlocutorii lui au fost de acord cu simplitatea şi indivizibilitatea sufletului, dar când Socrate a pus problema nemuririi sufletului, doi interlocutori – Cebes şi Simmias – s-au îndoit de această nemurire.

Socrate nu a putut lua demonstraţia de la început; şi-a dat înainte de a muri seama că demonstraţia nu e calea către Adevăr invocându-l atunci pe Apollo ca protector îi său, care l-a înzestrat cu spirit profetic. Până la urmă a recurs la un artificiu magic, secomandând un vrăjitor, la care unul din cei ce se îndoiau a spus: „Unde să găsim acest vrăjitor după moartea ta?” Socrate: „Grecia este mare”. Reţin din dialogul *Phaidon* jeceptarea filosofică a realităţii sufletului. Fără această realitate, aşa-zisele fapte sufleteşti sunt fals denumite, putând fi considerate aspecte fiziologice ale vieţii umane. Dintre rroderni, Descartes afirmă opoziţia dintre suflet şi corp. Bineînţeles, fără dispreţul corpului ca Socrate. Acest dualism cartezian a fost declarat de Kant grosolan. Preluat de Leibniz într-o nouă formă, cele două substanţe, sufletul şi corpul fiind

paralele, fără aegătură cauzală între ele, colaborarea lor fiind definită ca armonie prestabilită.

Kant este ostil lui Descartes, dar lui Leibniz nu-i poate fi, fiindcă apriorismul lui au este întemeiat pe ineismul cartezian, ci pe afirmaţia lui Leibniz, opusă empirismului ki Locke: „Nimic nu este în intelect, care n-a trecut mai întâi prin simţuri”. Şi Leibniz spune: „Afară de intelect”. Pentru un mistic ca şi pentru un metafizician psihologia de orice tip n-are rost. Pentru a înţelege psihanaliza în mod critic, trebuie spus de la început că la Freud nu se poate vorbi de suflet real, mai ales când el a afirmat că religia este o iluzie care va dispare prin puterea ştiinţei.

În acest spirit critic plec de la definiţia psihicului: „Se priveşte spiritul în sens fenomenal şi empiric al acestui cuvânt”. În aceşti termeni: „fenomenele psihice” şi stările psihice”, în acest sens, sunt considerate ca aparţinând aceluiaşi gen ca şi fenomenele fizice, ca şi fenomenele fiziologice.

Toţi care privesc fenomenal şi empiric, n-au nevoie de termenul psihic şi de psihanaliză, ci de psihofiziologie ca-n psihologia experimentală a lui Wundt, sau, mai precis, de concepţia reflexologică a lui Bechterew, sau de psihologia comportamentală, de behaviorism. În fond, aici în aceste psihologii dominând fiziologia sistemului nervos, chiar dacă se întrebuinţează termeni psihologici în cercetare. Am spus mai înainte că-n ştiinţă se pot folosi termeni psihologici fără acoperire.

În ordinea creştină, fenomenul nu este considerat obiect necesar al cercetării, chiar al omului autonom căutător al Adevărului, ci explorat pentru valoarea lui relativ-utilă. Fiindcă şi omul autonom, care nu are acces la unităţi reale, gândite ca esenţe, şi pe care totuşi le constată, iar dacă este cuviincios le acceptă, fără a se îneca într-un fenomenism pur Charles Andler, despre Goethe), sau în biologismul patetic al 1 «Nietzsche.

În ordinea creştină n-au rost: gândirea autonomă care se gândeşte pe sine şi fapt experienţa posibilă, sau

omul înecat în fapte din care crede că poate extrage, inductiv concepte şi legi (pozitivism şi materialism), nici ficţiunile aparent utile, etico-religkx, gnoseologic practic şi tehnic Vaihinger), nici convenţii, comode mintal şi exterioar naturii lucrurilor Poincaré).

Dacă sufletul este considerat fenomen, la fel şi omul: de asemenea şi omul psihosomatic – întreg – atunci devine, adică sunt nefiind, sau cum a gândit Parmenide „Tot ce devine nu este”. Autocunoaşterea introspectivă, „sau omul care se defineşte pne semeni” Fichte), care se mişcă între eul absolut şi eul definit prin semeni şi cunoaştere reflectorie a lumii exterioare, sunt iluzii ca şi autonomia raţională a omului, gnoseologici şi etică, cum ne arată istoria spiritului uman înecat în el însuşi şi amăgit de transformări aparente. Autonomia şi eteronomia, aceşti termeni consideraţi corelativi şi gândiţi *îl* imanenţă, nu-l duc la Adevăr. Acesta neexistând în omul autonom şi-n natură. Omjt autonom şi cosmosul care-l ţine înlănţuit, aşa cum ne arată istoria omului şi naturii, n-am dus la triumful omului întrebător, căutător şi aparent transformator, fiindcă n-au pută înlocui alesul. Este permanentă opoziţie a vocaţiei şi inspiraţiei, faţă de întrebare căutare.

Îl citez pe Freud pentru că psihanaliza lui nu priveşte sufletul real, care, cum am văzut la Socrate, nu poate fi analizat, adică descompus şi recompus arbitrar.

S-a spus despre el şi el a crezut că poate crea o nouă psihologie. La acest sccc principiul s-au adăugat o terapeutică a nevrozelor, psihozelor şi oricăror dereglări psihice cotidiene sau constante. Dacă se examinează schema psihanalizei se constată că aceasta este alcătuită sub forma unei simbolici exterioare, unei fiziopatologii reale. Psihopatologia lui este lipsită de obiect, fiindcă nu pleacă de la un suflet real şi nu poai convinge că sufletul real se poate îmbolnăvi. Este evident că corpul se îmbolnăveşte şi ei sufletul reflectă stările lui normale şi patologice şi le gândeşte fiziologic, patologic, instructiv-educativ-pedagogic – şi terapeutic.

Simţurile normale şi anormale nu gândesc. Repet, în

acest fragment antropologic examinez sufletul în filosofie şi-n ştiinţă, realitatea şi eternitatea lui având sediul în religie. Filosoful şi omul de ştiinţă pot nega sau accepta existenţa sufletului, îl programează şi-l caută în desfăşurarea vieţii sufleteşti, încercând să stabilească regularităţi şi aşa-zisele fapte psihologice. Ei pot folosi în cercetările şi demonstraţiile 1 er termeni psihologici fără acoperirea unui suflet real. Până la lumea dogmelor, folosesc datele şi limbajul profan al filosofiei şi ştiinţei. Până acum am încercat să arăt că mistica omului întreg este sediul lui şi al psihogenezei lui divine.

De altfel, în ordinea religioasă n-au loc: fenomenul necesar ca obiect al cercetări: în vederea descoperirii Adevărului – care nu poate fi căutat, ci revelat – problema, ipoteza, observaţia, metoda, căutarea, interpretarea, măsurarea, demonstraţia şi soluţia, termeni ai spiritului omului presupus autonom, întrebător şi căutător, mişcându-se nesigur între aspectele cantitative şi calitative ale existenţei. În raporturile omului cu Divinitatea, universul, comunitatea umană şi cu sine însuşi, întrebările fundamentale sunt constante.

iar răspunsurile când aporetice, ceea ce ne arată că omul întrebător şi căutător rămâne iivăluit în mister şi rareori înţelege funcţia eliberatoare a misterelor din înlănţuirea cosmică.

Mistica omului întreg mă obligă să consider sufletul real, ca şi corpul şi să nu-l înlătur din actele cunoaşterii şi din terapeutica aspectelor mistice ale existenţei, apoi să bnitez cunoaşterea şi terapeutica la mitic, magic şi raţional. S-a afirmat că există o atrapeutică psihosomatică, în care este cuprins şi misticul. În lupta cu calamităţile naturii, social-istorice şi cu bolile, triumfă omul spiritual întreg, cum s-a văzut în istoria creştinismului, cea mai bogată pe plan spiritual şi material.

De aceea psihologia ca metafizica spiritului (orice metafizician din orice timp), psihologia fiziologică Wundt), psihologia ca ştiinţa spiritului, analitic-descriptivă iDilthey), psihologia raţională Renouvier), n-au nimic

comun cu sufletul real. De altfel, «în există filosofie şi ştiinţă care să atingă Realul, transcendent în esenţă. L-am ales pe Freud pentru a arăta rătăcirea raţională, în cunoaşterea psihosomatică a omului, a unui scientist ateu. Există o terapeutică psihosomatică în care nu este înlocuită mistica Realului.

Într-o carte a dr-lui Ovidiu Munteanu, de medicină psihosomatică, se povesteşte următoarea întâmplare:

„Într-o localitate un om avea picioarele bolnave de arterită. Doctorul propune imputarea lor. Bolnavul refuză, preferând să moară întreg. Nici preotul, cu un citat evanghelic potrivit căruia un organ bolnav trebuie eliminat, n-a avut succes. Şi, noaptea, bolnavul visează că Maica Domnului l-a sfătuit să se ducă la un izvor din vecinătate şi să se spele cu apa din el. Celor din jur li s-a părut visul straniu, totuşi i-au satisfăcut dorinţa. A fost dus la acel izvor şi s-a întors cu picioarele sănătoase”.

Cu ce poate fi mai credibilă psihopatologia psihoimaginară a lui Freud, decât acest eveniment mitic? Şi de ce oare întrebuinţează Freud termenul de psihanaliză ca terapeutică a nevrozelor şi pe cel psihopatologic fără un suflet real?

Pentru faptul că psihonevrozele sunt invizibile, şi aşa tulburări funcţionale ale sistemului nervos, sunt imperceptibile. De altfel, şi psihologia normală, în psihologia teoretică modernă, e tot un termen fără acoperire materială.

Faptele sufleteşti fiind manifeste, deşi imperceptibile, iar sufletul ca atare, ca unitate a actelor sufleteşti, depăşind câmpurile observaţiei şi experimentului, adică omul psihosomatic a fost dezgolit de misterele existenţei sale, psihologia empirică mutându-l în ştiinţele naturii. În fond este triumful materialismului, adică triumful biologic al corpului. Ştiinţa a ancorat în util sau eronat, în ce se vede.

Psihologia modernă e construită pe unitatea suflet-corp – *Leibseeleseinheit* – (cit. H. Schmidt), mai ales de la Kant încoace. *De mundi sensibilis adque inteligibilis forma*

ac principiis Kant). Care la Kant îmbracă forma: „lumea sensibilă şi suprasensibilă”.

Trebuie să ţinem însă seama că ştiinţa modernă înlătură psihogeneza mistică şi face psihogenetică istoric-evolutivă, ajungând la aceste forme: „corp sunt eu, absolut şi nimic în afară de el. Sufletul e numai un cuvânt, ca ceva legat de corp”. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra, in der Reale verachten des Leibes).* Nietzsche reprezintă în acest context o manifestare ostentativă, având un spirit de artist. De altfel, după cum îmi amintesc, Windelbandt aşa încheie cunoscuta *Istorie a filosofiei*, cu Nietzsche, pe care-l consideră poet. EL practică un biologism estetic. Charles Andler vorbeşte despre Nietzsche definindu-l în aceşti termeni: *Nietzsche ou le perspectivisme esthetique).*

„Un concept colectiv, pentru totalitatea funcţiilor psihice ale plasmei Haeckeli Acesta este omul de ştiinţă, modern, psihologic, oglindit în psihologia empirică, opus psihologiei raţionale, psihologiei ca metafizică a sufletului şi misticii omului: psihosomatic, a cărui unitate nu anulează sufletul ca atare, fiind legată de nemurire”.

„Procesele neurofiziologice”, care stau la baza unităţii suflet-corp, mai ales dus sufletul ca atare doar conştiinţa, acest fruct introspectiv”.

„Rezultatul unei lungi evoluţii istorice este faptul că semnul conştiinţei este singurul care a mai rămas din conceptul sufletului”.

Ce putea să facă în circumstanţele vieneze de atunci, un medic ca Freud: să constate psihonevrozele, fără a depista substratul lor material şi să le descrie.

Ceea ce poate face însă psihiatria şi psihopatologia e să reducă sufletul, cura spune Windelbandt, la conştiinţă, căreia îi acordă funcţia de cenzor moral, producând oră refulare (termeni moşteniţi de la Herbart), acele complexe ale subconştientului care dereglează funcţiile neurofiziologice, conştiinţa având un aspect ambivalent: agen patogen şi forţă vindecătoare prin psihanaliză, prin această formă de spovedanie clinici cu fundament erotic.

De ce îi zice el terapeuticei psihanaliză, iar

dereglărilor neurofiziologice psihopatologie?

Psihonevrozele, dacă nu au cauză materială, sunt invizibile şi noţiunea de suflec chiar imaginar, părea inevitabilă, deoarece alt termen decât psihicul nu putea servi la pseudoexplicaţia maladiilor presupus psihogene. Nici psihologia normală, care n-are suflet ca atare, nu poate evita conceptul psihic tradiţional, dată fiind invizibilitatea faptelor psihice. Chiar cei care fac psihometrie, pentru acelaşi motiv nu pot evita cuvinu psihic, deşi e dificil de a accepta cuantificarea faptelor psihice, adică măsurarea lor, aviné ca substrat, elemente neurofiziologice.

Aşadar, psihanaliza este redusă la conştiinţa omului istoric în care, din sufleai Real a mai rămas acest rest numit conştiinţă, cum a spus Windelbandt. Se poate inşi accepta psihanaliza în termenii de mai sus, ca terapeutică, dacă considerăm medicina a ß o artă utilă care poate folosi orice procedeu pentru conservarea sănătăţii.

Singura imputare care i se poate face lui Freud, cu toată simbolica lui, es & ateismul care i-a limitat câmpul mijloacelor de apărare a sănătăţii.

Altfel este gândită medicina de Paracelsus, ai cărui stâlpi de susţinere sinn filosofia, astronomia şi teologia; sarcina ei principală constă în eliberarea principiulu activ inconştient al vieţii Archeus) şi instaurarea lui ca stăpân al trupului.

În absenţa conştiinţei religioase, a cărei eficienţă s-a dovedit, se gândeşa mitologic în psihanaliză pe termenii opuşi: *eros* şi *thanatos* (corespunzând lui *libido* se *morbido)* cât. *Die, de filosofie*

Înlăturarea momentului religios, gnoseologic, etic şi terapeutic şi artificiul mitologic, seamănă cu ceea ce făceau luminiştii, despre care Veulllot a spus că ai înlocuit conştiinţa religioasă cu superstiţii, ca spiritismul, de exemplu.

Scientiştii înlătură absolutul cu implicaţiile lui morale şi nu se jenează să gândească mitologic. Aplicată psohologic, filogeneza ştiinţifică – Haeckel – şi filosofici –

Windelbandt – au redus sufletul la conştiinţă – *Bewustssein (bewusst – Sichsein).*

Totuşi, cum am mai afirmat, conceptul psihic tradiţional n-a putut fi înlătural fiindcă nu există un alt termen pentru lucrurile invizibile şi imperceptibile, deşi. Îi aplicarea lui teoretică şi practică, nu apare ca suflet propriu-zis, ca unitate reală t întregului psihosomatic individual sau social. Şi psihometria conţine termenul psihic am am mai spus, deşi măsurarea nu se poate aplica naturii imateriale a sufletului, 5 indcă nu se pot cantitativiza lucrurile imperceptibile. Ştiinţa aşa-zisă pozitivă, măsoară lizibilul, perfectibilul şi-n jocul dintre logic şi empiric nu depăşeşte aparenţa multiformă, are intră în câmpul experienţei posibile.

Orice constatare şi afirmare a Transcendenţei, această introducere a misterului în ştiinţă, constituie, gnoseologic şi etic, un act volitiv indiferent, fiindcă constatarea nu constituie o revelaţie. Adevărul – Realul, este transcendent în esenţă şi ca orice mister nu poate fi cunoscut fără har, cum am mai spus.

„Ce înseamnă reducerea filogenetică a sufletului la conştiinţă? Dispare sufletul: a substanţă simplă, gânditoare, Volitivă şi afectivă, ca unitate reală a întregului individual, deodată cu nemurirea care nu poate fi gândită ca simplă ficţiune şi ca speranţă somului care caută astfel să iasă din temporalitatea existenţei sale”. Kant).

„Ştiinţa – cunoaşterea – de sine însuşi, despre eu, ca o fiinţă gânditoare, simţitoare şi volitivă, ca un sistem relativ închis şi relativ constant de materie, de energie a relaţiei acesteia cu lumea exterioară; aflarea sinelui ca subiect faţă de obiect. Conştiinţa existenţei mele proprii este în acelaşi timp o conştiinţă nemijlocită a existenţei jàor lucruri din afara mea”. Kant).

La începutul evoluţiei sale este conştiinţa sinelui absolut, senzorială şi identică ca reprezentarea corpului. Prin evoluţie, mai târziu se limitează la „eul sufletesc” şi poate, remai în această limitare, să se întindă la conştiinţa omului şi la conştiinţa lumii. Însă vehiar filosoful

speculativ, nu poate să despartă cunoaşterea sinelui de reprezentările sale Tupeşti şi de sentimentele sale obişnuite”. Wundt – H. Schmidt).

Deci, nici autonomia conştiinţei nu este posibilă în ştiinţa modernă fiind strâns legată de corp, de care nu poate fi despărţită.

Aşadar, imanentismul de orice formă, romantic sau materialist, nu mai poate despărţi nici măcar conştiinţa – acest suflet imaginar – de legătura ei cu corpul, adică cu Tateria. De altfel, chiar Kant afirmă că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită, iar materia este reală. În acest climat spiritual oglindit în filosofia şi ştiinţa modernă, s-a ifcătuit psihanaliza lui Freud.

Dacă ne gândim la Real, filosofia, ştiinţa şi arta rămân aici în jocul aparenţelor”, cim a definit arta Maurras şi orice plăsmuiri sau speculaţii asupra Transcendentului constituie extrapolări ilegitime. Cum a spus Kant „dincolo de natură e spaţiul vid”, pentru el cele trei obiecte: Dumnezeu, libertatea şi nemurirea sunt ficţiuni necesare în crdinea practică – morală, iar Dumnezeu este necesar ca unitate cosmică, pentru a putea «adia sistematic cosmosul, şi moral ca ideal al binelui suprem. Astfel, formalismul – xonvenţionalismul – şi experienţa posibilă, constituie înecul omului modern în istorie.

Opusă psihogenezei filogenetice este psihogeneza ontogenică. În acest mod se bună originea şi realitatea sufletului ca substanţă cognitivă, afectivă şi volitivă, originea fi divină, prezenţa lui ca unitate reală a corpului uman şi a celui social, precum şi – nemurirea lui. Există lucruri invizibile şi imperceptibile, cum am consemnat, în viziunea «xratică a sufletului. Acest fapt îl obligă şi pe filosoful şi pe omul de ştiinţă modern, «realist sau materialist, critic sau absolutizam, să utilizeze Cuvântul tipic la scară umană, fond improprie utilizarea termenului dogmatic, deoarece dogma este forma prin care fbdirea teologică vehiculează transcendenţa, adică Realul, al cărui mausoleu îl arată Ex>ran.

Omul poate absolutiza, poate gândi anistoric şi

formal construcţiile ipotetice şi în «ecial matematismul. Jocul ipotezelor şi eficienţa formalismului ne arată că o logică empirică este o contradicţie în termeni, deşi în stupiditatea lui spirituală, practică acea logică a faptelor, aceasta fiind nerevelatoare, eul explorator arătându-ne că autonomia spiritului căutător este impusă lucrurilor care tac. Nu există cunoaştere reflectorie, cuie ne arată istoria gândirii şi prezenţa vocaţională a aleşilor. Toţi oamenii au simţuri şi is special văz, dar aşa-zisele legi ale naturii nu stau la îndemâna oricui.

Bergson vorbeşte despre metafizica cunoaşterii. Respectiva poziţie a spiritulii nu constituie însă o ieşire a omului, acesta rămânând captiv în grota platonică. O mistică *t* cunoaşterii nu înseamnă numai „introducerea misterului în ştiinţă”, ci trezirea spiritului modern din somnul ştiinţific care ni-l arată că face, aparent, utilul, nefăcând, şi ştie, neştiind. Vindecarea omului modern de negarea neconsolatoare a transcendenţei şa situarea lui justă în raporturile fundamentale cu Divinitatea, cu universul, cu comunitatea umană şi cu sine însuşi, nu se poate obţine ştiinţific şi psihanalitic, ci doar religios, deoarece nu religia este sediul iluziilor, cum a crezut Freud, ci ştiinţa. Omul de ştiinţă actual, când obţine unele rezultate utile ale cercetării sale, acestea sunt inexplicative, şi, când jocul gnoseologic, practic şi tehnic se desfăşoară prin termenii eu şi noneu şi pnr complexitatea uneltelor, el nu-şi dă seama că în jocul aparenţelor, care stăpâneşte filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica, în lumea lucrurilor interioare şi exterioare care fac aşa-zisa conştientizare, nu e luciditate şi că, în spectacolul care-l oferă, cu tot orgoliullia demiurgie, e un simplu titirez.

Aşa se întâmplă când rătăceşti în lumea de aici, când josul înlocuieşte Susui revelator.

Psihanaliza lui Freud constituie un psihism iluzoriu, fiindcă la el (ca şi la Karas nu este vorba de suflet real, ci de trei termeni fără acoperire: conştiinţă, subconştient şinconştient, resturi ale sufletului real-tradiţional, folosind

termenul rest al sufletului aplicat la conştiinţă, ca produs al rătăcirii istorice a omului, privită pozitiv neokantianul Windelbandt.

Psihanaliza e un fel de ştiinţă, dar, dacă constituie o metodă de psihologk clinică, termenul psihic este fără acoperire, iar simbolurile psihanalitice sunt iluzoni. Metoda este o cale a omului şi este legată de măsurare, această cale a omului şi măsurarea neavând rost, cum nici interpretarea nu are rost în lumea lucrurilor invizibile şi imperceptibile.

În fond, toată psihanaliza poate fi prezentată în aceşti termeni: conştiinţa, acess cenzor subiectiv, este gândită, în lumina ambivalenţei psihice, ca agent patogen, oră refulare, şi ca forţă terapeutică care înlătură complexele produse în subconştient prsz readucerea lor în planul conştiinţei. Înlăturarea acestor complexe, tulburătoare neuropsihic, îmbracă forma psihanalitică, adică a pseudospovedaniei clinice. Acceptare ideii unei psihopatologii, presupune existenţa unui suflet bolnav, această aparentă sau simbolică arbitrară putând acoperi tulburări reale fizico-patologice ale corpului. Psihiatru este o speculaţie goală dacă dereglările înregistrate de ea într-un limbaj sofisticat nu as substrat real.

— Psihanaliza II)

E o metodă de psihologie clinică, astfel numită de prof. Sigmund Freud, care aplicat-o şi dezvoltat-o în mod parţial. Această metodă constă în a descoperi cu diverse procedee, bazate pe jocul de asociaţii, pe al existenţei amintirilor, a dorinţelor şi imaginilor, sisteme de idei subconştiente (complexe), a căror prezenţă neobservat produce tulburări psihice şi chiar fizice, dar care încetează, odată rechemate în conştiinţa.

ifcocedeele întrebuinţate sunt: interogaţia directă, interogarea cuvintelor spontane la care teciavul este invitat să se desfăşoare nestingherit, aceea a automatismelor şi a viselor, aèima a căpătat o importanţă deosebită. La fel, apoi, ca o ipoteză complementară, şi jeeea potrivit căreia stările de conştiinţă privitoare la

faptele sexuale joacă în aceste Œtnplexe, un rol preponderent. Freud, *Psihanaliză).*

Am spus mai înainte că filosofii şi oamenii de ştiinţă folosesc elementul psihic în aierpretarea fenomenelor lumii interioare, invizibile şi imperceptibile. Desigur, este un 3» rjdopsihism fiindcă la aceştia nu numai că e absent sufletul real, despre care nu se acaie spune că se îmbolnăveşte.

Nu se poate vorbi de ştiinţă în mod psihanalitic, fiindcă cele trei resturi ale «f-etului: conştiinţa, subconştientului inconştientul nu implică o metodă propriu-zisă, ci spovedanie clinică, iar din complexele care tulbură psihic şi fizic, în stare de conştiinţă, Jiapele sexuale joacă un rol preponderent în formarea complexelor rezultate din refulare, «Krpretabile mai ales în forma tălmăcirii viselor. Am văzut mai înainte, că nu numai jeenicul lui, în special Jung, înlătură pansexualismul, dar până la urmă şi Freud îşi mută acri ca în mitologie: *eros* – *libido* – opus lui *Thanatos* – *morbido.*

Psihanaliza constituie o simbolică care alunecă cu intenţie explicativă peste fapte 9 aspecte patologice ale corpului uman. Psihopatologia lui Freud nu constituie o pehologie nouă şi nicio terapeutică sigură: S-a afirmat, de nu ştiu care partizan al lui îi ud, că s-a vindecat ulcer prin psihanaliză. Apoi, absenţa unui suflet real, ca substanţă inaelectivă, afectivă şi volitivă şi ca unitate reală a omului psihosomatic şi a corpului «cial, ne pune în prezenţa unei parapsihologii. Viciul esenţial al gândirii lui Freud este «rismul, iar prejudecata ştiinţifică îi mărgineşte câmpul cercetării. Raţionalitatea l-a feértat de luciditate. Numai luciditatea putând scoate omul din neliniştile şi mărginirea aslui şi din rătăcirile căutării unui eu, care nu se poate autocunoaşte, cum a spus Socrate *în Parmenide* şi a unui noneu, în care se întâlnesc contradictorii: finitul, indefinitul şi infinitul.

Când omul de ştiinţă înlătură religia, problematizează, caută, aproximează, aasiereşte şi acceptă neconsolanta doctrină a morţii absolute. Pare un animal

stupid şi, esel. Niciun laureat al Premiului Nobel în ştiinţă nu poate înlătura imensul tezaur de itelepciune al tradiţiei şi istoriei popoarelor. Când Goethe a fost întrebat: „Ce este anginal în lumea alcătuită de el?” a răspuns modest: „Ambalajul”, fiindcă nu şi-a permis ié înlocuiască înţelepciunea popoarelor sus menţionate, cu puţinătatea lui.

Das Wahre war schön längst gefunden, Hat edile Geisterschaft verbunden.

Der alte Wahre fasse es an.

Goethe

Acest motto al lucrării lui Sombart, *Vom Menschen*, ne arată că omul nu se iaeacă în temporalitate, ci Divinitatea îi conferă şi momente constante ale existenţei.

Pot cădea în timp sisteme, doctrine şi alte poziţii ale spiritulul. Dar există şi kevăruri care punctează straniu curgerea universală. Goethe spune în *Wilhelm Meister ihre Jahre*: „Ţesătura acestei lumi este formată din necesitate şi întâmplare”. Prin «cesitate şi întâmplare, cuprinse în legile naturii, raţiunea umană, care basculează între jeeşti doi termeni, şi prin cunoaşterea legilor naturii, poate să stăpânească. Necesitatea o acnsideră temeiul existenţei sale. Iar întâmplarea ştie să o conducă şi s-o folosească

Astfel omul stă nezdruncinat. Iar din acest joc, omul merită să fie numit un zeu al pământului”. (cit. H. Schmidt).

Şi acum un alt filosoflogician – despre suflet şi despre ştiinţa lui, adică despre psihologie. „Spiritualismul cluulist opune sufletul corpului organizat”.

Această opoziţie poate să se înţeleagă în mai multe feluri:

I. Corpul este maşină înzestrată cu organe foarte complexe: „dar inerte”, incapabile să funcţioneze prin ele însele; ele trebuie să fie acţionate de o forţă. Sufletul este un principiu activ, care însufleţeşte corpul. Lui îi aparţin toate tendinţele, conştiente sau inconştiente. Sub forma sa conştientă, această activitate este însoţită de plăcere sau de durere şi e luminată de inteligenţă. Astfel, corpul este

materie în întregime pasivă, sufletul e forţa care acţionează în el. Pentru o astfel de doctrină voinţa se transformă în efort.

II. Corpul este o maşină, dar o maşină vie. El are activitatea sa proprie. Sufletului îi aparţin numai funcţiunile superioare, sensibilizate, gândire, înclinaţii conştiente spre un scop cunoscut. Înclinaţiile inconştiente sunt aruncare în organism. Corpul are o activitate oarbă, sufletul este un principiu director. Pentru o astfel de doctrină voinţa se transformă în opţiune.

III. După cartezieni, sufletul şi corpul sunt două substanţe de natură diferită Corpul este substanţa întinsă, sufletul substanţa gânditoare. Dar Descartes numeşte gândire tot ceea ce noi numim astăzi conştiinţă. Toate fenomenele inconştiente sunt mişcări corporale şi un mare număr de fenomene psihologice se explică prin organism (spiritele animale produc amintirile, imaginile, pasiunile); sufletul primeşte impresiile corpului şi acţionează asupra lui. Operaţiile sale proprii sunt judecata şi raţionamentul. Voinţa se confundă cu inteligenţa.

Metafizica spiritualistă fundează distincţia dintre suflet şi corp pe două ordini de consideraţiuni adesea confundate, dar era necesar să fie separate.

— L Unitatea şi identitatea. Eul este unul, deşi modurile sale sunt multiple, el este identic şi rămâne acelaşi cu toate că modurile sale sunt variabile. Unitatea şi identitatea eului sunt în contrast cu complexitatea şi continua înnoire a corpului organizaţ care manifestă o substanţă încorporală.

Dar unitatea şi identitatea n-au semnificaţie decât prin opoziţie cu multiplicitatea şi varietatea fenomenelor; ele sunt caractere ale substanţei în genere şi ale substanţei materiale şi spirituale.

Un corp are o densitate, o culoare, o formă, o temperatură; substanţa este suNectul unic căruia noi îi atribuim aceste proprietăţi multiple. Acelaşi corp se încălzeşte, se răceşte, se dilată, se contractă, se lichefiază, se vaporizează; substanţa este ceea ce rămâne acelaşi

lucru, trecând prin toate aceste modificări.

Unicitatea şi identitatea sunt aşadar caractere ale substanţei în genere şi nu sâra suficiente pentru a distinge substanţa spirituală de substanţa corporală.

— II, Simplitatea. Eul este invizibil; corpul este divizibil. Organismul este un sistem coordonat, astfel că separaţia părţilor sale distinge viaţa; această coordonare constituie individualitatea; ea este slabă la fiinţele inferioare, care sunt colonii de celule sub solidare unele cu altele; ea este din ce în ce mai puternică pe măsură ce organizarea este mai diferenţiată şi mai concentrată.

Când această individualitate devine conştientă de ea însăşi, ea la numele de personalitate. Dar n-am putea să susţinem că sentimentul personalităţii noastre ar fi «reepţia imediată a simplităţii noastre substanţiale; ea rezultă din contră, dintr-o sinteză rantală şi poate să prezinte alterări ca acele fapte ale dedublării personalităţii şi ale Jezagregării mintale care se întâlnesc în diferite stări patologice.

Aşadar, nu există nicio cunoaştere directă a eului ca substanţă şi noţiunea de snflet-substanţă, având o intuiţie imediată de el însuşi, este absolut himerică.

Astfel, acest cuvânt tinde să dispară din limbajul filosofic. Totuşi mulţi psihologi $ întrebuinţează fără a-i acorda nicio semnificaţie ontologică, pentru a desemna aspectul jetiv şi conştient al naturii noastre.

— Sufletul lumii. Anumiţi panteişti, în special stoicii, concep universul ca un a? rp organizat, ca un mate animal şi-i atribuie un principiu al activităţii şi a direcţiei care I însufleţeşte, cum sufletul însufleţeşte corpul omului şi al animalelor. Este sufletul lumii, sau Dumnezeu. În Platon, sufletul lumii e distinct de Dumnezeu şi creat de El; este principiul ordinii şi al armoniei în care lumea va fi constituită (vezi *Timaios).* Goblot).

Este curioasă această demonstraţie în care corpul este o maşină inertă şi sufletul an principiu activ care-l însufleţeşte. Pe de altă parte, sufletul ca substanţă având ontuiţie imediată a lui însuşi este absolut himeric.

Acest cuvânt tinde să dispară din limbajul filosofic. Totuşi mulţi psihologi îl 2 itrebuinţează fără a-i acorda nicio semnificaţie ontologică, pentru a indica aspectul activ şi conştient al naturii noastre.

Motivaţia ontologică a naturii himerice a sufletului ca substanţă şi acceptarea substanţei ca principiu al unităţii şi identităţii umane, înseamnă a înlocui sufletul substanţial cu substanţa ca vorbă goală, inexistentă ca atare, ca şi materia de altfel.

Nu se poate concepe unitatea personalităţii umane fără suflet ca substanţă gânditoare, afectivă şi volitivă. Prin suflet, care este conştient de el însuşi chiar dacă nu este intuit, fiind imaterial, adică impeceptibil, se poate gândi unitatea reală a personalităţii umane.

Unităţile reale sunt transcendente în esenţă şi deci depăşind metafizica şi ştiinţa. A înlătura sufletul ca substanţă înseamnă a face psihologie fără suflet, adică reflexologie de tip Bechterew sau behaviorist. În acest sens se poate vorbi de suflet comun omului şi animalelor. Putem merge chiar cu sufletul până-n regnul mineral, adică afirmând, ca Haeckel, *sufletul cristalelor*.

Este adevărat că psihologia s-a transformat într-o ştiinţă naturală şi că se poate face psihologie şi psihopatologie fără suflet. Este biruinţa materialismului care a scos din câmpul înţelegerii spiritul şi faptele spirituale. Am văzut acest lucru în pseudopsihismul psihanalitic al lui Freud. Pentru a putea gândi natura umană, am înlocuit psihologia ca ştiinţă naturală, care a coborât omul la nivelul animal, cu mistica omului psihosomatic, divin prin origine şi nemurire.

Nu se pune problema utilităţii, fiindcă mistica omului psihosomatic izvorăşte din conştiinţa Adevărului, care este transcendent ca orice unitate reală. Este evident dacă examinăm omul istoric, că gândirea care se gândeşte pe sine, acest apriorism iluzoriu şi experienţa posibilă, nu duc la adevăr, în jocul între logic şi empiric omul fiind captivul eului şi noneului, adică a celor două lumi de aici. Este înşelat de foloasele pe care le consideră că-i aparţin, ca şi

de uneltele din ce în ce mai complicate, folosite în explorarea vieţii şi lumii. În fond, aleşii, pe planul teoretic, practic şi tehnic ne arată că omul aparen: cuceritor nu cunoaşte autonom, nu decide şi nu alege singur, vocaţia arătându-ne că toui vine de Sus.

Nimic autonom – constructiv – şi reflectoriu în poziţia omului în raport ca Divinitatea, cu Universul, cu comunitatea umană şi cu sine însuşi. Istoria ne arată un joc între inspiraţie şi problemă, metodă şi căutare. Numai lucizii ştiu că explicaţia lucrurilor lumii interioare şi exterioare, care tac, cum am mai spus, aparţine inşilor cu har. Lumee vizibilă aparţine omului căutător, iar cea invizibilă celui inspirat. Kant consideri existenţa sufletului ca atare un paralogism. Este vădit că filosofia şi ştiinţa, negatoare ak sufletului, sunt alcătuite din paralogisme. Căutarea sufletului în faptele experienţe constituie o rătăcire gnoseologică.

Accept formula lui Kant: „Raţiunea fără experienţă este goală, iar experienţa faiè raţiune este oarbă”. Mistica cunoaşterii, nu metafizica cunoaşterii, cu un termen al lui Bergson ne arată că nici cooperarea raţiunii cu experienţa nu duce la Adevăr, fiindcă aşa-zisele rezultate utile ale căutării nu-i aparţin omului întrebător şi căutător. În termenii acestei mistici ai cunoaşterii se poate vorbi de determinism adevărat.

— Psihologie II)

„Literal, ştiinţa sufletului”. Dar sufletul, considerat în sine, nu e obiect ai ştiinţei: psihologia are ca obiect faptele psihologice, adică faptele de conştiinţă, faptele eului legile care le guvernează. Este o ştiinţă a observaţiei şi, în măsura posibilului, o ştiinţa experimentală. Se numeşte psihologie raţională, nu atât o parte a psihologiei, cât un mod special de înţelegere a problemei psihologice şi un fel de a o rezolva. Este cercetaree elementelor gândirii, care nu poate să se explice prin experienţă, şi al căror ansamblu constituie raţiunea. Aceste elemente nu sunt fapte, elemente ale vieţii interioare. Ele sine însăşi natura spiritului: psihologia raţională pretinde aşadar că prin

conştiinţă cunoaştere mai mult decât fapte, că sesizăm în noi înşine realitatea adevărată, în natură şi esenţă, să că analiza faptelor revelează că ele sunt compuse din două feluri de elemente: date, care sunt materia cunoaşterii şi forme a priori, pe care nicio experienţă n-a putut să le de într-aceasta aflându-se punctul de despărţire şi fundamentul oricărei metafizici.

Psihologia care se mărgineşte să studieze faptele psihologice şi legile lor. e adesea numită psihologie empirică. Despre psihologia comparată a lui Goblot – a animalului, a sălbaticului, a copilului, a ignorantului, în care intră şi psihologia psihologului interpret al faptelor psihologice, se poate spune că este singura psihologk generală, adică toată ştiinţa psihologică şi că nu există alta… Goblot determină conceptul de psihometrie: „studii experimentale având drept scop de a măsura fenomenele psihologice”. Goblot).

În acest text citat, sufletul ca atare nu e obiect al ştiinţei, psihologia având ca obiect fapte psihologice ale conştiinţei, fapte ale eului şi legile care le guvernează. „Este o ştiinţă a observaţiei şi, în măsura posibilului, o ştiinţă experimentală”.

Deci nu există suflet, dar există fapte sufleteşti. De ce însă sunt numite astfel dacă nu au substrat psihic? Acest pseudopsihism este explicabil într-o psihologie experimentală ca ştiinţă naturală care, corect determinată, ar trebui denumită reflexologie de tip Bechterew, sau behaviorism Watson, atât psihologia experimentală, cât şi reflexologia lui Bechterew şi behaviorismul lui Watson privesc omul animal. Faptek psihologice, corect definite, ar trebui să aibă substrat sufletesc, fiind inevitabile şi imateriale, adică imperceptibile, la acest nivel al existenţei neavând rost observaţia ca metodă, interpretarea şi reflexia. Sufletul, ca şi faptele lui, sunt obiecte ale misticii cunoaşterii, calea spre aceste lucruri transcendente în esenţă, fiind revelaţia.

Am mai spus însă şi în alt context că animalismul ştiinţific modern este o iaicurie a omului stupid, care se

mişcă neconsolat între apariţie şi dispariţie, absurde la acara omului şi inexplicabile. De ce acest om modern se bucură de temporalitatea etistenţei sale? Nu ştiu. Singurul lucru însă pe care-l ştiu e că suferă şi moare neconsolat.

În psihologia raţională, ca metafizică a spiritului, spiritul există. Era nevoie «unei de stupiditatea metafizică a omului pentru a considera spiritul real, această msbstanţă încorporată, când avem în Biblie: „şi spiritul Domnului plutea peste ape?” Polisemia termenului spirit poate împinge ştiinţa până la băuturile alcoolice. Este evident ci diferenţa dintre religie şi ştiinţă este că ştiinţa are un limbaj aproximativ sau inform, su o terminologie arbitrar determinată pentru acordul dintre eu şi noneu, iar religia, prin jspectele ei dogmatice, are un limbaj exact. Dogma, apoi, are sediul în teologie şi este sigurul mod de vehiculare a exactităţii. Am mai spus în alt context că exactitatea şi «aplicaţia ţin de transcendenţă, iar forma lor adecvată este dogma având aceeaşi origine, nodul dogmatic fiind transraţional, cum ne arată punctarea sacră a istoriei, adică prezenţa acelei *Civitas Deiy* a Sf. Augustin, opus acelei *civitas terrena sive diaboli*, în are se mişcă spiritul omului presupus autonom, „muşcat de minimă de şarpele jemiurgiei”. Nae Ionescu).

Nu e nevoie de comentat psihologia comparată în care diferenţa între sufletul uman şi cel animal este de grad, nu de natură. În ceea ce priveşte psihometria, acest ermen nu acoperă fapte sufleteşti, ci fenomene psihologice. Fenomenele psihologice seamănă cu toate fenomenele din natură, sunt măsurabile şi prin măsurare nu au nimic comun cu sufletul şi faptele sale.

Când omul psihosomatic, adică întreg, a dispărut ca om, ca fiinţă creată de Dumnezeu după chipul şi asemănarea Lui (unul dintre efectele ştiinţei moderne îl constituie desdivinizarea omului), căderea măştii divine îl coboară la nivelul tuturor mimalelor. Repet: Aceste psihologii – psihologia ca ştiinţă a spiritului – analiticiescriptivă – Dilthey; psihologia experimentală Wundt), psihologia raţională ca asetafizica spiritului, în

fond orice demers psihologic uman este nesemnificativ şi nu se poate afirma cu certitudine că e măcar util. În acest tratat, în măsura posibilului se expune mistica omului întreg, creat şi nemuritor prin voinţa Creatorului.

Omul teoretic

Încerc să-l prezint, dar nu am în faţă decât *Lebensformen* ale lui Spranger, în care iicearcă prezentarea lui înăuntrul ştiinţelor spiritului. Dilthey, întemeietorul ştiinţelor spiritului, gândeşte omul filosofic-istoric. Spre deosebire de metodele din ştiinţele naturii, Dilthey foloseşte intuiţia şi descripţia.

Alcătuirile social-istorice, aceste ansamble create „de omul volitiv şi gânditor” Wundt), prin complexitatea lor făcând imposibilă definirea omului socratic. Acesta, neputând fi prezentat la scara omului, decât după regulile metodologice ale ştiinţelor Mturii. În capitolul îl din *Lebensformen* a lui Spranger, el stabileşte tipurile fundamentale ale individualităţii. „Omul teoretic, omul economic, omul estetic, omul social, omul puterii, omul religios”. Aceste tipuri ideale, legate de individualitate trebuiac gândite psihologic şi *Weltanschaulich*, expresie a unui individ, şi care depind de condiţiile culturale, istorice. „Orice *Weltanschauung* este o intuiţie care izvorăşte dix lăuntrul vieţii. Fiecare dintre tipuri cuprinde cunoaşterea realităţii, preţuirea vieţii şi finalitatea ei”. Dilthey, cât. H. Schmidt).

Deşi aceste tipuri ideale par a fi, ele nu pot fi gândite ca expresii necesase caracterologice, cum le-a gândit Goethe în motto-ul la această lucrare.

„Există în caractere o anumită necesitate, o anumită consecvenţă, în baza căreia la orice trăsătură fundamentală, a oricărui caracter, au loc şi anumite trăsături secundare.

Acest fapt îl învaţă îndeajuns experienţa, se poate însă şi ca la anumiţi indivizi cunoaşterea acestor trăsături să fie înnăscută. Dacă însă la mine înnăscutul şi experienţa se unesc, aceasta nu vreau s-o cercetez; dar atâta ştiu eu: dacă eu am vorbit cuiva un sfest de oră, eu îl las pe el să

vorbească două ore”. *Goethe către Eckermann,* 26.11.1864).

Nu cred însă că pe această cale goethiană se poate ajunge la definirea tipului de om teoretic, fiindcă, gândind speculativ, nici ineismul, nici experienţa, nici amândouă la un loc şi nici conversaţia nu duc la omul teoretic.

Cum începe însă Spranger prezentarea omului teoretic:

„Cunoaşterea este pe o treaptă superioară de dezvoltare, şi este aşa de puternic implicată în toate actele spiritului, încât apare aproape ca realizarea fundamentală a viei» spirituale”.

Notă: Contra caracteristicei oferite aici, omul teoretic, s-a obiectat, că nu se acoperă cu multe date istorice ale formelor ştiinţei, ca de exemplu ale filologiei şi istoria spiritului uman. Nu s-ar fi putut însă lăuda mai tare această prezentare, căci tocmai ca privire la acest lucru aş vrea să atrag atenţia cum că teoria lui Platon şi Aristotel nu es» identică cu spiritul ştiinţei pure, ci cuprinde în sine şi momente estetice religioase.

Tot aşa nu există nicio scriere istorică, adică nicio înţelegere şi interpretare t spiritului fără o empatie estetică, fără ilustraţii plastice, normare etică şi condiţionări ak concepţiei globale despre lume şi viaţ (*Weltanschauung bedingt den Geist)* şi cu atât mă necesar este a se arăta acest lucru, cu cât în aceste multiple structuri ale realităţii se împleteşte spiritul, chemat fiind să dea socoteală de ele”. Spranger, *Situaţia actuală a ştiinţelor spiritului şi Şcoala*, 1925).

Alţi autori construiesc disciplinele minţii umane fixând obiectul fiecăreia prit abstracţie izolatoare, cum face de exemplu Carl Menger. În ştiinţele spiritului, gândht psihologic-analitic şi structural, de către Dilthey şi de reprezentanţii acestei modalität teoretice Spranger) concepţia teoretică a vieţii constă în oglindirea spirituală t multiplelor structuri ale realităţii. În acest context nu se poate vorbi de ştiind propriu-zisă, fiindcă spiritul teoretic defalcă din lumea fenomenelor obiectul cercetări: sale,

numai aşa ştiinţa putând fi utilă.

Realitatea împletită din mai multe structuri se depărtează de spiritul pur teoretic şi aici se pune o problemă: Există o realitate complexă? sau aceasta trebuie gândâtă reductiv, ca simplă unitate, cum procedează metafizica, ori ca unitate reală, absoluta, identică cu ea însăşi, ca-n mistică?

De altfel, ştiinţele spiritului în care se intuiesc şi se descriu structur, cultural-istorice, nu sunt nici ştiinţe propriu-zise, pedagogic şi practic vorbind, nici metafizică a cunoaşterii şi nici teologie. Nu se poate vorbi de Adevăr înăuntrul lor. Intuiţia, descripţia unor ansamble indefinibile şi trăirea menţin spiritul întrebător şi căutător în „anticamera cunoaşterii” Rickert).

Mă gândesc la formula lui Socrate consemnată de Gomperz în care esteticul şi unÂLul se contopesc, ca şi la Horaţiu, nu se juxtapun: „tot ce este frumos, este util şi tot ce i se util este frumos 1 Socrate).

Ştiinţele spiritului nu se pot detaşa ori cât de vii s-ar dori căutările lor, relaţia lannplexă dintre subiect şi obiect fiind definitorie pentru ştiinţa actuală. Trăirea la scara inului îl menţine logic şi gnoseologic în „anticamera cunoaşterii”, cum spune Rickert. Hfeumful logicului, prin jocul ipotezelor, constituie în gândirea actuală o aparentă «onomie a spiritului.

Desigur, nu se poate vorbi de ştiinţă pură la scara om, aceşti trei termeni: miticul, «gicul şi raţionalul împletindu-se în omul actual conştient sau inconştient, Utilitatea cercetărilor actuale ne arată că jocitf dintre eu şi noneu, nu duce la obiecticitate, ci la larme utile ale cunoaşterii, sau la ipoteze care obligă spiritul căutător să joace între jmrcret şi posibil.

„E sarcina logicii, să cerceteze structura imanentă a gândirii, a teoriei cunoaşterii, pucabilitatea sa, a lumii obiective, spaţiul – temporal, întrucât aceste ştiinţe au ca obiect legitatea interioară a cunoaşterii, în sensul cel mai larg, justeţea şi valabilitatea ei, şi nu să x îngrijească să ia în considerare ţesătura psihologică a actelor cunoaşterii cu

acte de altă laoiră, adică nu funcţiile şi contururile psihice care cooperează la cunoaşterea însăşi şi pe sare le ia în considerare abia în rândul al doilea.

Totuşi în nicio vreme cunoaşterea reală nu a fost întocmită în structura ei le într-un act pur, ci rămâne mereu împletită cu motive estetice, religioase şi economice. Treapta mitologiei arată limpede aceasta. Ar fi însă cu totul fals să se creadă că în nnoaşterea ştiinţifică actuală s-ar putea înlătura total mitologia. Poziţia teoretică e jfopriu-zis numai o tendinţă, care, tot atât de puţin ca alte atitudini, pe care le vom trata, uciodată nu poate să apară izolată în mod absolut”. Spranger).

Deci, dacă nu există ştiinţă pură în niciun timp, nu se poate vorbi nici de omul tru, complex, în ştiinţa actuală. Dacă se gândeşte sistemic, sistemul este un întreg logic arin care se exprimă comod şi util, în niciun caz real, un întreg ontic. Relaţia jßgic-empiric, măsurarea şi soluţia utilă ţin de omul întrebător şi căutător, de aici, acest am neavând acces la Real, realul fiind transcendent în esenţă.

„Poziţia teoretică a omului autonom – obiectivul, identificarea şi distincţia, generalizarea şi individualizarea, conexiunea şi separarea, întemeierea şi sistematizarea – ievine direcţia dominantă a unei fiinţe spirituale.

Se înţelege apoi de la sine că relaţiile obiectelor cu sentimentele şi pofta, cu simpatia şi antipatia, cu teama şi speranţa, trebuie în mod absolut excluse. Toate aceste relaţii izvorăsc din situaţia actuală a subiectului… Nu există ştiinţă frumoasă şi urâtă, i) lositoare şi nocivă, sacră şi profană, ci numai una adevărată sau falsă.

O ştiinţă obiectivă are drept scop o legitate obiectivă. Cercetătorul actual este epsit de afectivitate, iar în gândirea lui sistemică nu se gândeşte decât la simple iescoperiri teoretice şi nu-i rămâne decât o pasiune: pasiunea problemei, a întrebării, a aplicaţiei, a relaţiei şi a teoretizării. El este neliniştit de neştiinţă şi se bucură de o simplă iescoperire teoretică”. Spranger, op. cit.).

Că acesta este omul teoretic actual, e evident. Dar este evidentă şi utilitatea demersurilor sale. El nu este

explicativ, cum au crezut Dilthey şi succesorii săi, ci interpretativ util şi furat de un ideal iluzoriu. Este tot atât de nereal complexul om-istoric al lui Dilthey, aparent viu, în prezentarea lui analitică şi descriptivă. Pretenţia lui de a înlocui gândirea logic-sistemică cu structuri social-istorice este iluzorie. În jocul dintre psihologic şi logic a triumfat logicul. Omul viu a dispărut. A fost înecat în măsurător utile, „Omul pur teoretic este numai o construcţie. În lumea reală nu se va afla niciodată Are însă o consecvenţă logică internă, apropiindu-se de omul viu prin unilateritatea a dominantă”. Spranger, op. cit.).

Întrucât şi ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului – cele din urmă fiind mai mult ars decât ştiinţe – se petrec aici şi n-au nimic comun cu omul viu, care este omul etern şi caz trebuie gândit mistic şi nu ştiinţific, nu revelează o ştiinţă a spiritului întemeiată pe intuiţie şi prezentată analitic – descriptiv istoric şi structural. Nici în ştiinţele spiritului şi nici în cele ale naturii, cum am afirmat mai sus, nu există om viu, complet somatopsihk, ci om descompus şi nerecompus în ştiinţele naturii, – om istoric mişcat între struccx; aparente şi scurgerea heraclitică a clipelor.

Omul real, viu, este omul etern care îşi are sediul în teologie. Omi, monodimensionat aici a fost potrivit formulat de existenţialiştii atei, un om a cărx autenticitate a fost determinată prin angoasă existenţială, cum l-a gândit Heidegger şi cz asemănători lui, şi dominat de conştiinţa morţii absolute. Raportat la Absolutul Divin, d este nefiind. Adică devine. Jocul între eternitate şi timp ne arată opoziţia permanerm dintre religie şi ştiinţă, între neconsolatul om teoretic, mişcat între invarianta formulă devenire, şi eternul om religios. În zadar luptă omul teoretic cu omul religios, fiinesă cunoaşterea utilă nu scoate omul din neliniştile devenirii şi ale mărginirii; existenţa lui petrecându-se între naştere şi moarte, liniştea mărginirii sale nu poate fi înlocuită az, 41 uziile progresulul” George Sorel).

Omul întreg din primordii, s-a descompus istoric, mişcat de iluziik: progresului şi de setea desăvârşirii

autonome. Rezultatele aleatorii ale acţiunilor sale; convins că este perfectibil prin cunoaştere. Desigur, omul teoretic, tehnic şi practic european, mai ales în lumea modernă, care este creaţia lui, se confruntă permanent a. eternul om religios. De aceea nu poate fi simplificat. Situaţia lui imanentă îl menţine aâw nedepăşind idealul, care este limita esenţială a spiritului său, iar transcendenţa înlături idealul cu „Absolutul Divin” făcându-l să înţeleagă că Adevărul este legat de existera celor două lumi. Teologia îi arată acest criteriu al Adevărului, filosofia şi ştiire menţinându-l aici, captiv al eului şi lucrurilor, iar rătăcirile absolutizării cuceririlor saâei permit îndrăzneala extrapolării ilegitime în transcendenţă, ordinea reală de dincolo fizari dizolvată în scepticism.

Obstacolele întâlnite în calea lui îi stimulează efortul căutării, atât în gândrra, interogativă cât şi în cea sistemică, precum şi în disciplinele legate de obiectele prodiar prin defalcările lui, în eu şi noneu, omul întâlneşte dificultăţile legate de relaţiile dinar limbaj şi lucruri, ori dintre logic şi ontic, întâmpinate de logician şi de oamenii de ştiis, subordonaţi logicei.

Imaginaţia, intelectul şi intuiţia, aceste facultăţi ale omului primordial, întâlnex: lucruri ca întreguri şi părţi. Rezultatele căutării: „conceptele, definiţiile, punctele ik vedere, relaţiile şi corelaţiile nu duc dincolo de util. Dincolo de nivelul logic este Realuij transcendent în esenţă, substrat şi finalitate ultimă. Scepticul Emil Cioran incădto mausoleul Realului, dar credinţa în existenţa şi puterea lui mântuitoare, nu penräsm înlăturarea lui, El putând pleca şi veni prin voinţa Lui, nu a omului istoric rătăcitor? ™ periodizarea istorică omul s-a văzut pe sine primitiv, gândind mitic şi magic lumea cinerioară şi exterioară. Miticul şi magicul sunt termeni opuşi rigorii religioase, etice şi xgice. Omul primitiv, adică omul în copilăria lui, a gândit concretul multiform fals mitic ţi magic, iar cel istoric nu a gândit nemijlocit lucrurile, ci le-a gândit în mod raţional, ibstract-util ipotetic sau eronat, gândindu-le astfel nu pe ele, ci despre ele. A gândi în Œod

util despre ele, deci, şi a rătăci, acest joc între fals şi eroare, constituie istoria profană a omului autonom, permanent depărtat de Real. Omul nu poate gândi sau intui lucrurile ca atare fiind obligat să se întrebe şi să întrebe permanent lumea interioară şi sxierioară. De altfel conceptul chiar când este util şi comod orientator nu coincide cu aitura lucrurilor, adică nu-l cunoaşte ca atare, calea către util fiind întrebarea şi căutarea à: afară de explorarea ipotetică obiectului care tace, ipoteza fiind şi ea un instrument produs de observaţia nerevelatoare a obiectului înfăşurat în tăcere. Termenii: nevoie, mirare, spontaneitate, curiozitate cognitivă creează iluzia autonomiei şi depărtează spiritul uman de actul revelator al inspiraţiei. Omul este înşelat de simţuri şi de anperfecţiile limbajului profan. Când este singur înoată heraclitic într-un fluviu înşelător imagini, din care încearcă să iasă logic semănând, sub raportul veracităţii, cu Münchhausen, care, prins într-un râu, călare, se trage de păr în sus pentru a se salva şi el ţâ calul, cum am mai spus în alt context.

Natura lucrurilor nu poate fi vehiculată direct printr-un limbaj sacru, singurul care nu se impune înşelător între noi şi lucruri.

Explorările omului în lumea lucrurilor care tac – şi ale căror percepţii şi reprezentări îl cuprinde în fluviul de imagini amintit – duc nu la just, ci la concept, ca unitate logică, orientatoare în timp şi-n spaţiu şi relativ utilă, Cum iar am mai spus. Conceptul de fapt nu este o unitate reală a cunoaşterii, ci o formă logică deschisă, cumirată istoria gândirii profane, opusă ideii gândirii platonice, ca unitate reală şi activă iSchopenhauer). Unitatea reală este transcendentă, ca şi Adevărul şi exactitatea. Logica este sediul preciziei utile şi comod orientatoare, ca şi matematica al cărei limbaj e considerat de logicieni ca fiind exact prin natura lui deductivă, nelegată de instrumentele şi stadiul mental al omului. Nu poate fi însă exactă prin simplul fapt al deducţiei. Motivaţia preciziei este o reflectare imperfectă a transcendenţei. Kant caută

rădăcinile metafizice ale matematicii, iar Descartes pe cele religioase, fiind evidente pentru el, deoarece nu se găsesc nici în om nici în natură.

Se confundă de obicei concretul cu Realul; Realul fiind însă transcendent în esenţă, este substratul concretului multiform. Apoi, mai există un termen greu de înţeles în actele cunoaşterii: concretul logic, acest concret izvorând din nevoia de completitudine, şi unind aspectele empirice ale obiectului cercetat cu aspectele abstracte. Contopirea acestui pseudoreal, care este concretul, cu momentul gnoseologic raţional, se întâlneşte la panteiştii stoici pentru care raţiunea umană este o parte din raţiunea cosmică *Weltvernună*), şi la panteiştii moderni, la Spinoza şi Hegel, este acea *Identitäs Philosophie,* cum s-a spus. Lăsând la o parte faptul că nu există raţiune cosmică, istoria gândirii umane arătându-ne că nicio aşa-zisă lege naturală nu are caracter reflectoriu, ea fiind sau expresie a harului, adică a inspiraţiei, sau produs al gândirii autonome a omului înfumurat. Newton, când a stabilit legea gravitaţiei universale, nu l-a condus la ea nici căderea celebrului măr, nici căutarea, el spunând că a fost inspirat. Cum putea, de altfel observaţia să-l ducă pe Kepler la legile care stăpânesc planetele în sistemul solar şi pe Newton să le înţeleagă gravitaţional prin căutare sau prin simplul fapt al observării că planetele nu cad unele peste altele? în afară apoi de faptul că formularea legii gravitaţiei a fost inspirată, Newton n-a citit natura gravitaţiei spunând în tratatul lui cosmologic ci gravitaţia este Dumnezeu.

Neîmplinirea gnoseologică a omului este rezultatul spiritului damnat, capth a simţurilor, care se interpune între subiect şi obiect, determinând jocul între analiză ţ sinteză, termeni care acoperă necesitatea explorărilor umane, adică incapacitatea omulţi vinovat de a citi nemijlocit – intuitiv – lucrurile. Nicăieri, ca-n spiritul european nu s-4 manifestat efortul chinuitor în actele cunoaşterii şi în lupta de adaptare. Jocul între analiză şi sinteză este jocul dintre descompunere şi recompunere. Ce

înseamnă spiritü analitic? Plecarea în cercetarea unui obiect de la un presupus efort, la o presupusa cauzl Cauzalitatea reală nefiind însă accesibilă omului autonom, el ajunge la util cultivinÊ detaliul – amănuntul – biruinţele lui, ale acestui om european, constând în corelaţia dine? analiză şi sinteză. Filosofia, arta şi tehnicile existenţei şi ştiinţei nu depăşesc „Jooü aparenţelor” Maurras) oglindit în măsurare. Dominanta spiritului european esir cantitativizarea, exterioară naturii lucrurilor, a căror esenţă a ieşit din câmpul cunoaşteri, măsurarea fiind singurul mod util de a face ştiinţă. Ştiinţa arată valoarea constanta fi acestor principii: Religia este sediul Adevărului, ştiinţa e sediul folosului, arta utilă ear expresia concretă a ştiinţei, iar arta hieratică reflectă imperfect transcendenţa, cum as mai spus. Gândirea omului autonom european nu depăşeşte conceptul, definiţi» sistemului şi disciplina. Nu există gândire laică dogmatică, dogma având caracter teologal. Limita până unde poate ajunge gândirea este axioma şi sistemul axiomaiic. Axioma este indemonstrabilă, dar nu necesarmente justă, fiind limita capacităţii umane, amestec de comoditate mintală, de folos şi mărginire. Pascal a afirmat ci indemonstrabilitatea axiomei nu priveşte justeţea ei, ci limita capacităţii umane. Este *mi* mod aparent dogmatic mutat în matematică. Dogma este superioară axiomei prin fapta) că vehiculează mistere. Astfel, omul când practică excesul – lipsa de măsura – absolutizează, nu gândeşte dogmatic, dogma nefiind specifică capacităţii lui. Gödel à demonstrat incompletitudinea sistemelor formale. Toate sistemele sunt incomplet fiindcă sunt construcţii logice umane. Nu se poate vorbi de sisteme dogmatice, fiind dl acestea: sistemele – ca întreguri logice, categoriile, conceptele, definiţiile, punctele Jt vedere şi doctrinele nu duc la adevăr, aparţinând căii omului. Calea omului – metoda – este legată de fenomen, observaţie, întrebare, ipoteză, căutare, şi când omul nu rătăceşâz, poate obţine o soluţie relativ utilă. Se vorbeşte de criza lumii actuale europene. AceasÄ criză este produsă de umanism, aceşti doi termeni

depărtând omul european ar „Absolutul Divin”, de Realul căruia Emil Cioran i-a arătat mausoleul. Ce înseamnă mai acest mausoleu? Rătăcirea omului european, care n-a observat că trăieşte o cri religioasă, fiindcă Dumnezeu a părăsit cetăţile. Plutarh spune că a văzut multe cetaţi neîntărite, dar niciuna fără zei. Această afirmaţie a luâ Plutarh nu acoperă Europa actuâl al cărui om este chinuit de nelinişti sterile şi de nevoi, bâjbâind în întunericul materia. Sunt şi 111 Europa temple, dar sunt frecventate de oameni roşi de îndoieli şi de spaime.

Limbaj european

De Broglie a afirmat că drumul spre adevărul ştiinţific este determinat de: K unea adevărului. Desigur, adevărul şi folosul nu se obţin prin efort conştient al: impui. Fiindcă adevărul şi folosul nu se pot căuta, fiind primite prin har. Acest efort nu dwz nicăieri. Am afirmat în alt context că Otto Hahn a nimerit dezagregarea atomică, iï-zn gândit corect. Faptul că el căuta altceva a fost înlocuit prin inspiraţie de un fapt care i. terminat o nouă eră în ştiinţă, acest fapt fiind desprins din voinţa Celui care a găsit – kesar acest lucru. Cel de Sus punctează în mod necesar istoria înzestrând omul cu noi jmuri în stăpânirea naturii, puteri primordiale pe care le-a pierdut prin păcat şi le-a Biibândit prin Răscumpărător. Nevoia, mirarea, curiozitatea, nu duc la Adevăr, aşa cum trşi liul stârnit de ispita primordialăn-a dus la el, „şarpele demiurgiei” aducând trarinirea – moartea şi „istoria ca rătăcire” Heidegger), II Gândind în scara lui, omul european a fost silit de nevoie şi curiozitate să afeundă la întrebările izvorâte din fenomenele lumii interioare şi exterioare, rătăcind, iar ijrr util fiind menţinut în contingent, exterior Adevărului ca necesitate. Necesitatea, Jnrixă sub raportul veracităţii, nu e nici logică, nici ontică, fiind legată de Real. Deci, airarea, acest efort cognitiv, duce cel mult la util, când nu rătăceşte, iar imaginaţia a dus să: «>ale duce la mit. Vârstele căutărilor şi închipuirilor – istoria – sunt mersul în timp al: jnlui vinovat – damnat – adică, cum am mai afirmat mai înainte, „istoria ca rătăcire” ifedegger),

adică existenţă şi timp sau „Căderea în timp” Emil Cioran), apoi, nimic Jrrectoriu în actele cunoaşterii. Iau un exemplu modern: penicilina, S-a afirmat că iânţia terapeutică a mucegaiului (penicilina) a fost un act de observaţie, determinat în face reflectoriu de prezenţa acestei ciuperci într-o cultură de coci. Aceste forme ale căii arrlui (metodei): observaţia, experimentul şi raţionamentul, termeni specifici cercetării, hi: deme, nu l-au dus pe Fleming la descoperirea funcţiei terapeutice mucegaiului, ci unsriraţia. Câţi n-au observat acest fenomen înainte de Fleming, fiind iritaţi de neglijenţa l: are au uitat o cultură microbiană deschisă, fie cercetătorul, fie laborantul. Filosoful, anul de ştiinţă, artistul, tehnicianul, se mişcă, atunci când sunt lipsiţi de har, în mijlocul slururilor care tac şi din care aceştia nu pot desprinde singuri, natura lucrurilor şi ordinea ar? le stăpâneşte. Am scris un studiu: *Triumful sofisticii în lumea modernă sau or: catura utila a realului.* Modul util al cunoaşterii omului modern european este licdstic.

La acest nivel al triumfului logicului asupra onticului, omul care trăieşte în un locul fenomenelor lumii interioare şi exterioare care tac, nu poate cunoaşte autonom jterlin şi nici nu poate autocunoaşte. Omului întrebător şi căutător îi aparţine rătăcirea, iar \JSÎ – ţi-a utilă este primită de Sus, acesta fiind destinul lui de creatură predeterminată sau festată prin har. Autonomia spiritului sofistic, gândită în aceşti termeni, este iluzorie. >: înţia utilă a acestuia este o reflectare imperfectă a harului de Sus. În aceşti termeni ruie să înţelegem vocaţia, care ne arată că nu plouă cu înzestraţi înăuntrul speciei om, iscă la nivelul problemei, soluţia nu este reflectorie, ci vocaţională, cu atât mai mult la apelul sistemic nu se poate vorbi de natura reflectorie a sistemului. Acest întreg logic – isiemul – este paralel cu un întreg ontic, este util, orientator şi neadevărat, ca şi soluţia probleme. Această determinare a sistemului ca un întreg logic paralel cu un întreg inc, este impusă de limitele gândirii sistemice, care nu duce la cunoaşterea reală a unui jrisimblu, inexistentă în sistem, ci la o cerinţă

logică – formală şi de congruenţă, utile şi orientatoare, neputând fi citite în întregul ontic, având rădăcină transcendentă. Aşa putere înţelege pluralitatea şi variabilitatea sistemelor, ca construcţii imperfecte ale onticului cogniscibil în etape.

Nu se poate vorbi de sistem real, ci de sistem formal, util şi orientator. Realii transcendent în esenţă şi natura lucrurilor aici fiind termeni exteriori capacităţii umane, revelaţia fiind singura cale de cunoaştere a lor. Cu alte cuvinte, Realul şi natura lucrurilor nu pot fi fructe ale explorării umane, ci primite prin har.

Scurtă substantivizare

Tabel terminologic cu care operează spiritul cercetătorului european:

— Divinitatea, universul, comunitatea, comunitatea etuică, specia, individul;

— Lumea interioară şi lumea exterioară;

— Lumea sensibilă, lumea inteligibilă, lumea vizibilă şi invizibilă, aici şi dincolo, – Subiect, obiect, fenomen, problemă, ipoteză, metodă, deducţie, inducţie, reducţie, inferenţă, cercetare, argument, intuiţie, soluţie, inspiraţie;

— Discipline: filosofice, ştiinţifice, artistice, tehnice;

— Categorii: cantitate, calitate, relaţie, modalitate, predicaţie, intuiţie, esenţi, lucru, semn, limbaj;

— Concepte, definiţii, axiome, sisteme;

— Dialoguri, demonstraţii, afirmaţii, negaţii, contradicţii, spirit ontic, noncontradicţie, coerenţă, congruenţă, unitate, multiplicitate, ordine, armonie, aparentul Realul, întâmplarea, necesitatea, înţelegerea creştină ca suspendare a spiritului onâk, eternitatea, infinitul finitul (numărul);

— Adevăr-eroare, frumos-urât, bine-rău, sacru-satanic;

— Mitic, magic, raţional şi mistic;

— Libertatea (reală adică transcendentă, interioară şi exterioară – adică iluzorii, necesitatea (înlănţuire);

— Umanism (antropocentrism), materialism, idealism panteism, teocentrism;

— Principii, norme, scopuri, idealuri;

— Conştiinţă (teoretică, tehnică, practică, estetică);

— Facultăţi umane: imaginaţie, intelect, sensibilitate, (simţurile);

— Întreg şi parte;

— Cunoaşterea (mărginirea) şi misterul eliberator;

— Trăirea, intelecţia, retrăirea (istoria ca act interpretativ, concretul, abstracta judecata, raţionamentul, generalitatea, unicitatea, individuaţie;

— Tipuri umane: omul teoretic, omul economic, omul estetic, omul social, onaÄ < puterii, omul religios Spranger);

— Teologie, dogmă, limbaj sacru opus limbajului profan;

— „Problema morală, sistemele morale, morala colectivă şi personală, ierarh» valorilor, idealul personal” Ed. Spranger, *Lebensformen*), ştiinţa moravurilor (pozitivism), metafizica moravurilor, morala religioasă;

— Viaţa, moartea, nemurirea, damnaţia şi mântuirea; i – Teologie, dogmă, limbaj sacru opus limbajului profan.

Termenii de mai sus fac parte din limbajul obişnuit al gânditorului european aual. De altfel, acest gânditor are la dispoziţie întreg limbajul comun şi simbolic. El se aiaşcă între viziunea escatologică care arată, prin finalitatea ultimă, sensul existenţei UBane, şi idealul, când absolutizat, când considerat ca limită a existenţei. Viziunea escatologică este legată de existenţa celor două lumi, definitorii pentru Adevăr care scapă amil de neliniştile mărginirii de aici, adică de perspectiva infinitului, în care este jrprinsă finitudinea şi perspectiva morţii.

Relaţie logic-ontic

Este limita actelor cunoaşterii aici, adică limita conştiinţei teoretice înăuntrul lumii vizibile. Imanentism? Ştiinţă pozitivă utilă. Metafizică? Speculaţii gratuite sau Ăârapolări ilegitime în lumea Realului.

Am mai spus în alt context că nu se poate vorbi de Adevăr la nivel metafizic, dinţific şi axiologic. Fiindcă existenţa ca atare şi gândirea scrutătoare nu includ niciun

jdevăr, acesta fiind transcendent în esenţă, cum ne arată istoria profană a omului şi a laturii. La nivel logic şi empiric nu există explicaţie. Şi explicaţia având caracter xanscendent, ca şi Adevărul, fiind legată de cauza unică de care a vorbit Malebranche. Dacă ne situăm în ştiinţă, observaţia nu este o metodă, ci contactul neliniştitor cu obiectul contemplat, adică nemijlocire gratuită. Omul nu poate cunoaşte natura prin observaţie. Termenii actuali ai cunoaşterii fiind: observaţia, ca act trezitor şi ca aşteptare a obiectului care tace, experimentul, fruct al întrebării şi jocului de ipoteze prin care obiectul vizibil este constrâns să răspundă, observaţia şi explorarea terminându-se în raţionament, care poate rămâne la nivel ipotetic sau îmbracă forma presupus logică. Când se vorbeşte de Adevăr, se face teologie. Adevărul fiind mântuitor. Când se face ştiinţă, se caută zadarnic explicaţia fenomenelor, nu se obţine niciun Adevăr, ci, o soluţie – un folos sau o ipoteză, ki axiologie omul aspiră nemulţumit de existenţa care este, imaginându-şi alta, care poate, sau trebuie să fie. Termenii conştiinţei omului autonom? Folosul, sau ipoteza ştiinţifică, aspiraţia axiologică şi speculaţia legitimă şi neconcludentă în metafizică.

Metoda şi măsurarea au caracter logico-matematic. Nu există metode experimentale, ci tehnici experimentale, explorarea faptelor observate fiind însoţită de jocul ipotezelor. Există un Adevăr Unic, Absolut, Etern, Absolutul Divin situat în afara timpului şi spaţiului, increat, ca principiu unic al tuturor lucrurilor, care este poziţia omului faţă de acest Adevăr? Acest Adevăr, *secundum fidem*, obligă omul religios, să participe, smerit, la El. Filosofia, ştiinţa, arta şi tehnicile existenţei nu-l pot atinge. Acest Adevăr are caracter religios. Unicitatea Lui ne arată că mai multe adevăruri înseamnă niciun adevăr, cum am mai afirmat. Unul Absolut nu cunoaşte neliniştea doi-ului nietzschean. Complementaritatea lui N. Bohr, ca şi materialismul dialectic sunt poziţii impuse completitudinii, istorie, sau mers spiritual al omului autonom spre nicăieri. Omul căutător şi întrebător prin termenii: fenomen,

problemă (întrebare), metodă, măsurare, artă combinatorie legată matematic de: infinit, continuu şi limită Leibniz), prin jocul ipotezelor, cum am mai afirmat, nu obţine adevăruri ci foloase, în acest context istoric trebuie situată şi gândirea sistemică. În jocul dintre tradiţie şi istorie, trebuie determinaţi termenii: invariantă formală (logică), obiectivitate (punct de vedere general acceptat prin precizie şi folos), obiecticitate (natura lucrului, revelată, nu căutată prin formă şi unitate), absolut (perfecţiunea la care omul se mişcă asimptotic, dacă este lipsit de har», absolutizare (exces gnoseologic cu consecinţe nefavorabile), norme (reguli comportamentale ale individului şi o ordine comunitară presupus raţională; normele, când reflectă religios dogmele, înlătură natura aleatorie a comportamentului şi ordinii comunitare); Termenii care urmează sunt lăsaţi în sarcina cititorului; axiomă, principiu, cauzalitate, finalitate, spirit, materie, forma, conţinut, dogmă, viaţă, moarte, nemurire, damnaţie, mântuire, libertate, înlănţuire, imanent, transcendental, transcendent, adevăr, bine, frumos, sacru şi satanic; mitic, raţional şi mistic.

Care este criteriul adevărului? Neschimbarea, care exclude exerciţiul spiritului critic, acest spirit fiind legat de plăcere, comoditate mintală şi folos. Manifestarea neschimbării? Dogma, imanentiştii biologizanţi, ca Nietzsche, exprimă neschimbarea legată de singura viaţă de aici, de jocul etern al vieţii şi al morţii. Misticii creştini leagi Adevărul de Divinitate şi nemurire. Conţinutul istoriei, gândită augustinian, îl formează lupta între cele două cetăţi: *Civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli. Î*n prima cetate vieţuieşte omul creştin etern, în luptă cu omul istoric muritor. Niciodată religia creştină nu se va contopi cu ştiinţa. Omul creştin ancorează în eternitate. „Eternitatea este prezem pur” Goethe). Este opusă perspectivei infinitului şi morţii.

Cura am spus, sistemul este un întreg logic, paralel cu un întreg ontic. Nu es» vorba de o construcţie pur formală fără relaţii empirice. Aspectele logice-formale ak

matematicii privesc matematica, nu ştiinţa pozitivă. Şi apoi, variabilitatea legilor na poate fi motivată prin autonomia intelectului constructiv. Fiindcă este greu de demonstra: dacă omul primordial – integral –, predeterminat, poate permite acest amestec de autonomie constructivă, de formalism logic şi de istorism. Şi nici nu puteam demonstra eficacitatea timpului, această dimensiune în care se distinge greu aspectul intuitiv de *cd* intelectual.

Revenind la situarea sistemului în ştiinţele pozitive, – le zic pozitive, fiindcă natura în ştiinţa actuală a devenit o vorbă goală – în niciun moment al cercetării micro şi macrofizice nu-i de găsit, cum spune Heisenberg.

Complexitatea concretă a unui întreg ontic, adică elementele care-l alcătuiesc, *mi* ating caracterul logic (formal), fiindcă sistemul nu are caracter reflectoriu, acesta putâné fi util, comod mintal şi orientator. Paralelismul logic-ontic în gândirea sistemică es produs de întregul cercetat care tace şi de incapacitatea gândirii sistemice autonome de 4 gândi în sine. Prin sistemul alcătuit din elemente logice şi ontice rămânem în lumea de aici.

Aspectele formele, logic-matematice, gândite imanentist, sunt depărtate de Reahil extramundan. Se confundă de obicei Realul cu aparentul, asupra apatentului, mişcându-sr fermai, sau cantitativizant gândirea logico-matematică. Nu există sistem real. Realul «fiind caracter religios, exprimat dogmatic. Pluralitatea sistemelor este legată de puterea închipuirii şi de aspectele concretului multiform. Există sisteme filosofice, moral-laice, locial-politice, economice, cosmologice, psihologice, fizice, antropologice, biologice, Matematice, logice. Sistemul poate fi util, comod mintal, orientator, dar nu necesarmente jicst. Dacă considerăm autonomia eului constructor ca iluzorie, fiindcă, aşa cum am spus, ireatura este predeterminată şi primordial integral alcătuită, este greu de combătut jeeastă primordialitate mistică, cum filosofia şi ştiinţa nu pot combate formula aristotelică:

„Întregul premerge partea”. Claude Bernard pleacă în studiile filosofice de la btregul corporal, aşa cum Cuvier a determinat funcţiile organelor într-un corp prin ftrmula corelaţiei. Puterea închipuirii, forţa speculativă a intelectului şi intuiţia, i-au creat anului iluzia autonomiei. „Istoria ca rătăcire” Heidegger) i-a spulberat această iluzie, devenirea arătându-i că este purtătorul unei vini primordiale. Este evident că teologia este fiinţa explicativă a Realului revelat în tradiţia sacră şi istoria sacră. Dacă socotim «sternul ca întreg logic, atunci acesta aparţine limbajului comun sau simbolic. Nu putem considera formalul logic, cum îl consideră unii formalişti, ca expresie a gândirii pure curăţată de elemente empirice. Nu trebuie confundat formalul cu purul, purul fiind alterat k scara omului, acesta reflectând imperfect transcendenţa. Nu poate fi înţeles decât mistic-creştin omul istoric, opus omului real etern.

Schopenhauer, cu tot intuiţionismul lui, a considerat limbajul ca instrument de cercetare, alţii, ca instrument de comunicare, în sfârşit, a fost considerat ca expresie convenţională a lucrurilor lumii interioare şi exterioare, interpunându-se rătăcitor uneori 2 itre noi şi lucruri, aşa cum ne arată stilurile culturale, în timp şi-n spaţiu, ale raselor şi neamurilor. Nu există o logică calitativă. În acest sens aflându-ne în cazul unei *contradictio în adjecto*, fiindcă nu există o ştiinţă a esenţelor: şi de aceea şi Kant a definit ştiinţa prin aceşti doi termeni: metodă şi măsurare. Iar ştiinţa stăpânită de aparatul logic al cunoaşterii este exterioară viului, cum just afirmă Bergson. Succesele obţinute prin cantitativizarea în ştiinţa modernă ne arată că distincţia lui Othmar Spann între ştiinţa vie şi ştiinţa moartă, are caracter metafizic sau mistic, în niciun caz teoretic pozitiv. Mai subliniez că spiritul teoretic are caracter imanent, iar succesele acestuia, comod mintale, vorbind în limbajul lui Poincaré, sau utile, n-au nimic comun cu Realul, fiind permanent inexplicative cum am arătat mai înainte, explicaţia fiind legată de cauza transcendentă anică de care a vorbit Malebranche.

Trebuie făcută o distincţie între limbajul profan şi limbajul sacru, limbajul sacru fiind ultimul vehicul al lucrurilor, al unităţii lor reale, singurul limbaj cu caracter universal, dacă vorbim de natura lucrurilor, cognoscibile prin vocaţie, de aleşi. Devenirea ne arată că nimic nu se întoarce la origini, corupte prin păcat, păcat înlăturat prin redempţiune. Istoria profană ne arată că nemijlocirea – intuiţia – şi metoda, adică „calea omului” nu duce la Adevăr. Apoi nimic reflectoriu în actele cunoaşterii, fie problemice, fie sistemice, omul trăind în mijlocul lucrurilor care tac. Termenii: constructivism şi empirism, joc iluzoriu între subiect şi obiect, joc situat în afara harului. Utilul, ca şi Realul, aceşti termeni gnoseologici şi practici aparţin naturii harismatice, aceste naturi mutând specia în actul individuaţiei.

Ştiinţa menţine omul aici în jocul aparenţelor ca şi arta profană a voluptăţii. Şi filosofia îl menţine aici, fie că este subordonat teologiei, fie că prelucrează la un nivd presupus-superior rezultatele ştiinţei pozitive.

Metafizica, deşi aparţine omului, acesta o consideră în mod eronat ca ştiinţă a Realului. Am afirmat că Realul este transcendent în esenţă şi, în consecinţă, prin speculaţiile metafizice, omul extrapolează ilegitim în transcendenţă. În alt context am afirmat că omul teoretic situat în mijlocul lucrurilor care tac – lucrurile lumii interioare şi exterioare care îl solicită prin nevoie în lupta de adaptare şi prin curiozitate, îmbracă aceste trei forme ale cunoaşterii, cum s-a spus: cunoaşterea prin soluţionarea problemelor, – problema fiind o întrebare pe care omul şi-o pune în legătură cu un fenomen; sistemul, care răspunde logic unui întreg ontic – aspectele logice nereprezentând complexitatea întregului ontic, sistemul fiind o construcţie intelectuală, fiindcă nimic nu este reflectoriu în aceste cunoaşteri, nici în soluţia unei probleme, nici la prezentarea logic-sistemică a întregului ontic; şi cunoaşterea sub forma disciplinelor minţii umane determinate după obiect şi metodă, cum spune Paul Tillich. Dacă sistemele în ştiinţele pozitive sunt paralele cu

întreguri ontice, sistemul matematic are un caracter logic-formal, simbolurile care-l reprezintă neavând niciun conţinut, fie că e vorba de o disciplină matematică, fie că este vorba de matematica întreagă. Dacă gândim un sistem în mod matematic, acesta ne arată că toate sistemele sunt mijloace cognitive ale omului chiar sistemele ştiinţelor pozitive, disciplinele ştiinţelor naturii şi sistemele şi disciplinele filosofice, neavând caracter reflectoriu. Vorbind de sistem, acesta ţine de limbaj, simbolic-matematic sau comun, cum am spus, fie în rezolvarea unei probleme, fie în prezentarea sistemică a unui întreg ontic. Fie că gândeşte teoretic, fie că gândeşte tehnic, fie că gândeşte practic, niciun act cognitiv nu are caracter de expresie a Realului, fiindcă omul se mişcă în aceste limite: între concretul multiform şi opac şi ideal, adică între existenţă, aşa cum e, şi aşa cum trebuie să fie. Existenţa aşa cum e, este exprimată prin judecăţi de valoare, adică axiologic. Distincţia între ontologie, ca ştiinţă a realului, şi axiologie, adică între lumea aşa cum este şi lumea aşa cum trebuie să fie, a făcut-o priim dată filosoful maghiar C. Boehm, citat de Goblot. Dacă termenul de axiologie creat de acest filosof poate fi acceptat prin judecăţile de valoare ca forme ale aspiraţiilor urnane, termenul de ontologie nu poate fi considerat ca ştiinţă a Realului, ci ca parte a filosofiei care are drept obiect existenţa ca atare, existenţa ca existenţă, adică trăsăturile principiile comune oricărei existenţe; teorie speculativă despre esenţele sau ultimele principii ale tuturor lucrurilor (printre categoriile esenţial invocate: substanţa, spiritul, cauzalitatea, întinderea, fenomenul şi esenţa, posibilitatea şi realitatea etc.) în opoziţie cu cunoaşterea aparenţelor, a fenomenelor. Termenul a fost introdus la 1613 de Goclenius *Dicţionar de filosofie*, 1978). Dacă ontologia îmbracă, la Aristotel, forma de metafizici atunci în mod abuziv este considerată ca ştiinţă a Realului, şi-n gândirea filosofiei modernă termenii acestei discipline filosofice neaparţinând sferei realului, despre care ais afirmat că este transcendent în esenţă. Şi am mai afirmat că metafizica extrapolează ilegitim în

transcendenţă atunci când se consideră ştiinţa Realului. De altfel omul übe: rătăceşte absolutizând, construcţiile minţii sale extrapolând dincolo de ele, fiindcă, dincolo de logic şi ontic, orice demers uman este iluzoriu. Realul este Dumnezeu, situac în afara creaţiei şi creaturii om. Imanentismul gnoseologic etic şi estetic ai omulil coboară Adevărul, religios în esenţă, la nivelul ficţiunilor utile, cum just a situat raţiune omului autonom, Vaihinger. Se confundă de obicei concretismul cu realismul. Ştiinţa, la cap cu matematica, această aparentă aventură a omului autonom, n-are nimic comun ce lealul, căruia Emil Cioran i-a indicat mausoleul în acest amurg alexandrin al culturii aerroene. Se mai confundă utilul cu Adevărul, dar iluziile progresului, care mişcă omul àr direcţia idealului nu-l duc niciodată la Adevăr, omul modern mişcându-se asimptotic «re Adevărul, care se contopeşte cu perfecţiunea. Adevărul absolut este o expresie care wesupune în mod injust adevărul relativ. Adevărul pur şi simplu este Realul, adică 4 solutul Divin. Ideea de progres infinit şi relativitatea cunoaşterii sunt forme ale toairiei omului ca animal stupid. Spectacolul vremii noastre cu cuceririle lui Ecnico-ştiinţifice ne prezintă omul giruetă, omul faustic, al schimbării iluzorii, jeeontrolat şi angoasat de mărginire şi de perspectiva morţii absolute.

Sunt două probleme fundamentale care au fost logic soluţionate: pluralitatea stemelor şi sistemul unic. Ambele probleme sunt însă indefinit discutabile pentru că – arce soluţie are caracter aleatoriu. Şi acum să vedem ce izvor are pluralitatea sistemelor?

În primul rând, falsa înţelegere a libertăţii – adică pseudolibertatea interioară şi Ăterioară. Această pseudolibertate, nu liberul arbitru, mistic gândită, este considerată de creştini ca o funie pe care omul coboară în întuneric.

Pluralităţile sistemelor trebuie văzute în timp şi spaţiu, adică în devenire sau în actualitate. Este vorba de om, gândirea sistemică fiind calea lui şi de oameni – omul – oamenii:

1. *Quot capita, tot sensus* sau *Quod homines, tot sententiae* (cit. Berg.) Câte apele atâtea judecăţi. Câţi oameni atâtea păreri).

2. Mărginirea a) Zeu şi om – Madhusudana Sarasvati, gânditor indic, consideră pluralitatea sistemelor ca izvorând din limitele capacităţii umane, omul nefiind zeu; Alkmaion din Crotona: zeul este nemuritor şi omniscient, iar omul este necunoscător al începutului şi >firşitului lucrurilor şi de aceea este muritor şi gândeşte neconcludent*; Sofistul* (dialog platonic): în acest dialog, zeul este creator şi omul imitator.

b) Orgoliul – istoria ca rătăcire M. Heidegger) produs de ispita şarpelui iemiurgiei.

c) Ignoranţa, de altfel vorbind socratico-creştin, omul chiar când ştie, „ştie neştiind”.

d) Rase e) Neamuri f) Devenirea

Adică istoria ca desfăşurare a omului în timp şi-n spaţiu; „ca rătăcire”, sau omul «vinovat”, trăind ca individ şi ca specie sub semnul neîmplinirii.

3. Obiectul gândirii sistemice: gândirea sistemică este determinată de concret: – întregul cosmic – întregurile din lăuntxul lui; întregurile din lăuntxul cosmosului sunt defalcare metodic (abstracţia izolatoare a lui C. Menger).

4. Este posibil un sistem unic atotcuprinzător?

La nivelul logic al gândirii sistemice este posibil, acest holism neavând caracter reflectoriu; gândirea sistemică are caracter formal, prin natura ei neputând exprima complexitatea ontică a întregului cosmic şi a oricărui întreg dinlăuntrul lui; de altfel relaţia între întreg şi parte nu împiedică omul, care este parte din Cosmos, să-l gândească; Pascal considera imposibilă aceasta întindere a omului la dimensiunile cosmosulul fiindcă partea nu poate cuprinde întregul. Afirmaţia lui este justă ontic, nu însă şi logic. Astfel, sistemul este posibil la cele două nivele, dar nu necesarmente adevărat şi concludent.

5. Atinge gândirea sistemică Adevărul?

Nu există Adevăr la nivel logic, ci comoditate mintală orientatoare şi relativ utilă, fiindcă nu există o cale a

omului spre Adevăr, acesta mişcându-se asimptotic spre el; tot aşa înţeleg eu perfecţiunea, exactitatea şi natura transcendentă a explicaţiei.

În cele ce urmează, am să consemnez câteva aspecte din lucrarea lui Ludwig vem Bertalanfây, „teoria generală a sistemelor51. Nu am să fac un examen amănunţit, ci am st prezint texte care confirmă sau infinită poziţia mea faţă de sistem.

Ce este sistemul?

Pentru Ludwig von Bertalanffy el este *un set de ecuaţii simulan-diferenţiale* definiţie dată în 1945. Şi tot el mai adaugă „un model verbal este mai bun decât lipsi modelului în general, sau a unui model care, pentru că poate fi formulat matematic, se impune forţat falsificând realitatea”... Şi modelele în limbajul obişnuit îşi au, tocmai dia această pricină, locul lor în teoria sistemelor. Ideea de sistem va dobândi valoare tocmai pentru că nu poate fi formulată matematic, rămânând o idee ordonatoare mai degrabă decât o construcţie matematică”.

Un lucru se desprinde astfel în concepţia lui L, v. Bertalanfây din ideea de sistem, – fie gândit matematic, fie verbal – autonomia lui faţă de realitate (îmi închipui d prin realitate nu este vorba de Realul propriu-zis, transcendent în esenţă, ci de aspecoi logic al cunoaşterii). Nici aspectul formal, nici aspectul ontic nu revelează Realul, care, nefiind cognoscibil la scară umană – nici raţional nici intuitiv – nu poate sta în opoziţia cu sistemul, fiindcă nu se poate vorbi de realism matematic, sau de just şi injust la gândirea sistemică, ci de „comoditate mintală” Poincaré) şi de relativa utilitate la aparatul multiform

Sunt însă mai bine exprimate „fundamentele logice ale matematicii”, şi nan» sistemelor formalizate ale logicii şi matematicii ale lui Hilbert?

Hilbert iniţiază curentul formalismului în cercetarea sistemelor. El consideră ci un sistem axiomatic este suficient prin el însuşi, dacă este consistent, dacă se bucură ac proprietăţile de noncontradicţie, independenţă şi completitudine... şi Gödel, logician ţi matematician

austriac cercetează fundamentele matematicei şi logice, teorena completitudinii calculului cu predicate, metoda aritmetizării matematicii, teorei» incompletitudinii sistemelor formale, cu mijloacele sistemului însuşi, cât şi problen» continuului, a lui Cantor, autorul teoriei mulţimilor. Nici conceptul de logică simbolici (matematică), conceput ca metamatematică, al lui Hilbert, şi nici construcţiile lui GöddU nu exprimă însă completitudinea propriu-zisă, după cum nici realismul platonic al iai

Œ & Jel nu este realism propriu-zis. De altfel, pentru Platon, după câte îmi amintesc din œnsoarea a şaptea, aspectul logic al gândirii şi aspectul matematic al acesteia, sunt situate ar calea spre Adevăr, neatingându-l însă.

Nu se poate vorbi, cred eu, în logică şi în matematică de subiectivism pur, decât Jrä considerăm omul autonom ca autor al construcţiilor logico-matematice.

Această autonomie este iluzorie sub cele trei aspecte ale sale: imaginaţie, intelect $ intuiţie. Mă gândesc la fundamentarea mistică a geometriei, a lui Descartes, sau la rtfaza de geometrie” a lui Ion Barbu. Omul modern este o creatură care nu adaugă œnic structurii sale complete din primordii. El îşi închipuie că este creat liber, când, în xalitate, este predeterminat. Întreagă simbolica lui, în acest sens nu-i aparţine.

Un sistem logico-matematic poate avea o utilitate relativă, aplicându-se într-o Bră a concretului multiform, iar dacă este opus acestui concret, cum afirmă L. v. Bertalanfây, se situează formal, ca reflectare imperfectă a Realului, în afara comodităţilor frOntale. Omul presupus autonom reflectă imperfect Transcendenţa, mişcându-se între jrctuit şi util.

— Excurs

Sistemul este un întreg logic coerent, necontradictoriu şi congruent, termeni otre-l disting de un agregat clar şi de complexitatea ontică a unui organism. Prin sistem aflăm aşadar la nivelul logic al gândirii unde nu se pune problema adevărului. A gândi adevărul logic

înseamnă că gândirea se poate gândi pe sine, şi că acest proces logic, anonom este real, Realul fiind transcendent ca şi Adevărul. Un logician conştient – nu beid (luciditatea nu e decât mistică) ştie că Adevărul n-are sediul în disciplina lui, care roate fi comodă şi relativ utilă. Omul îşi închipuie că se poate autocunoaşte, fapt contestat de Socrate în *Charmides.* El tinde să se autocunoască şi să cunoască deplin. Ne aflăm, în această stare a spiritului lui în „iluziile progresului”. Cele două lumi de aici interioară şi exterioară) reflectă imperfect transcendenţa.

„Logicitatea şi facticitatea” se situează pe acelaşi plan sub raportul veracităţii.

Omul logocrat este arbitrar, oscilând între just şi injust, iar cel factologic, haotic. Cu alte cuvinte, Adevărul nu ţine de lumea de aici.

Nu există adevăr logic sau matematic, ci „limbaj simbolic, convenţional artificial sau natural” Goblot). Dar nici limbajul simbolic, sau comun – verbal, prin cuvânt, nu-i aparţine omului, care trăieşte „în orizontul misterului” L. Blaga).

Nu se poate vorbi însă la nivel logic şi matematic de: veracitate, completitudine, exactitate, explicaţie, realitate, justeţe, invariantă, ordine, termeni extramundani cuprinşi *în* Absolutul Divin, De obicei confundă comoditatea mintală şi utilitatea cu adevărul.

Se pune o întrebare, fiindcă ne aflăm în lumea întrebărilor. Se poate vorbi de unitate sistemică orală, sau această unitate rezultată din noncontradicţia elementelor alcătuitoare ale unui ansamblu sau întreg logic, autonom sau paralel cu un întreg ontic?

În ce relaţie se află sistemul cu invarianta şi procesul? Dacă se admite procesul logic, atunci această deschidere istorică este incompatibilă cu invarianta. Acest proces poate fi înţeles dialectic, ca „metafizică a cunoaşterii”, desfăşurarea omului în timp şi-n spaţiu purtând pecetea relativităţii cunoaşterii, cu izvorul împăcat, şi al autonomiei purtătoare al acestuia.

La nivel logic se poate vorbi de sistem axiomatic

invariant, nu necesarmente adevărat.

În scrisoarea a VII-a treptele cunoaşterii umane sunt: numele, definiţia, imagine ştiinţa, adevărul. Cunoaşterea Adevărului se pare că nu este termenul final al acestor trepte fiindcă sunt ale omului ca şi rătăcirile în limbaj, imagini şi lucruri. În acestseai Adevărul vine de la zei nu de la oameni. Ordinea morală construită pe dubla coloană virtuţilor şi viciilor, aparţine celor aleşi, treziţi de zei. Şi când îi sfătuieşte pe Siracuzaiil care nu pot suporta tirania lui Dionisyos cel tânăr, ca formă degenerată de guvernare, oamenilor de bine li se spune că după înlăturarea tiranului, să aplice învinşilor leges învingătorilor. Aceasta însă nu e poziţie filosofică, ci religioasă, venită lui Platon de la zei. Nu are pregnanţa poruncii din „Predica de pe munte”: „Să vă iubiţi duşmanii voşeb că dacă vă iubiţi prietenii ce folos aveţi”, dar seamănă cu ea; însă nici nu o prefigurează (greu de presupus această revelaţie a omului îndumnezeit în păgânism).

Când logicienii caută Realul, fie că rămân captivi ai schemelor lor logice, fie că-i caută intenţional, nu îl descoperă, căutatea nefiind o cale spre el. De altfel, nici la platonism nu întâlnim Realul propriu-zis, fiindcă stăpânii, presupuşi puri, din Olimp, nu-i pot revela. Am mai spus în alt context că mania grecească, prezidată de Apolon, nu e revelaţie propriu-zisă. Strania desfăşurare istorică ne arată că mitologia a trebuit să be dizolvată de raţiunea căutătoare ca să facă loc Adevărului propriu-zis, revelat şi dea transcendent în esenţă. Formula dogmatică a lui Bossuet, „când apare Calea Domnului Calea omului trebuie să dispară”.

Istoria ne arată un singur lucru – pentru care merită să fie studiată în dubla formă: Istoria sacră şi cea profană –, că nu există Adevăr în om şi în natură, ci reflectaree perfectă a acestuia. Nu există o logică a Realului, ci raţiunea ca vehicul al misterelor, ci în Patristică şi Scolastică. Aceste două faze din istoria omului îl obligă să fie măsurat ţ cuviincios în relaţiile cu Absolutul Divin.

Este posibil un sistem unic, atotcuprinzător al vieţii şi

lumii?

S-ar putea gândi un sistem unic, logic şi ontic? Construcţia lui logică formală ar fi insuficientă, fiindcă întreg limbajul profan poate caracterizat prin incompletitudine. În ceea ce priveşte construcţia lui ontică, prin» dificultate constă din faptul că materia ca atare nu există, şi dacă s-ar găsi la un nivel d experienţei, ar constitui un principiu unic care să poată servi ca fundament al sistemuai unic. Există însă un moment material în totalitatea existenţei: atomul. „Atomismul es» definit în aceşti termeni: concepţie potrivit căreia toate lucrurile din natură sunt constituia: din atomi, diversitatea şi transformatea lucrurilor datorându-se configuraţiei şi mişcări; atomice” *Dicţionarul de filosofie* – 1978).

Dacă gândim cantitativizant s-ar putea închipui, în conformitate cu prezentai» de mai sus, un sistem global atotcuprinzător. Numai că există şi aspectele calitative äc existenţei şi, cum vom vedea în cele ce urmează, nu se pot face extrapolări automate de la o disciplină a minţii umane la alta, obiectul fiecăreia fiind defalcat de conenaal multiform „prin abstracţie izolatoare” C. Menger). Fie că gândim un posibil sistem uni, fie mai multe sisteme, ne aflăm în lumea omului, în logic, şi în lumea existenţei, adi că, ontic, altfel spus, aici, nu în Real, transcendent în esenţă, peste ambele lumi instalându-extramundan puterea Domnului. Şi este, dacă vrem să gândim logicexplicativ, adică & aspăşim sfera constatărilor nesigure ale omului cercetător. Totuşi omul modern vrea să & el însuşi faţă cu existenţa, considerându-se creator şi cuceritor!

Umanism, Antropocentrism. Autonomie. Eteronomie imanentă, imperfect spus» iurală, materială. Logism, ca limită a cunoaşterii, presupus pozitiv. Teism „îeocentrism), lumea Domnului, a lucrurilor create de El, Realism. Nu reism. Fiindcă lucrurile lumii interioare şi exterioare şi autonomia lor este iluzorie, ca şi autonomia anului. Joc între semne-limbaj-şi lucruri. Omul aşa-zis autonom nu primeşte nimic de la lucrurile lumii interioare, exterioare

şi divine. Calea spre ele, inspiraţia, nu meditaţia şi autarea. Deci nimic gândit autonom şi reflectoriu în actele cunoaşterii. Creatura este toeagă din primordii, desfăşurarea ei istorică fiind rodul păcatului care a izgonit-o din» radis şi a dus-o spre cimitir. „Căderea în timp” Cioran), Citirea directă a însemnat «mijlocirea mitologică. Depăşirea istorică a acestui moment intuitiv al cunoaşterii a rsemnat noua relaţie dintre logic şi ontic. Explorarea metodică a fenomenelor lumii raerioare şi exterioare şi formularea ei conceptuală nu izvorăsc din conştiinţa teoretică, – chnică şi practică, fiindcă nici aceste manifestări nu aparţin omului vinovat. Am invocat, la pluralitatea sistemelor, pe gânditorul indic Madhusudana Sarasvati, care a motivat existenţa multor sisteme, în gândirea indică, ca manifestări ale omului mărginit, acesta oefiind totuşi zeu. Corectez. Nicio legătură între sistem şi zeu, fiindcă nu există sisteme religioase. Sistemele, aceste alcătuiri logice sunt oglindiri imperfecte ale transcendenţei m-am fiindcă nivelul logic al gândirii nu aparţine omului, gândirii care se gândeşte pe sine, sau concretul multiform, explorat, creatura neputând fi considerată în niciun fel creator.

Aleşii sunt cuviincioşi şi nu ignorează inspiraţia, această favoare divină: Platon >427 – 347), Kepler (1571-1630), Galilei (1564-1642), Descartes (1596-1650), Newton 01642-1727), Leibniz (1646-1716). Nu face parte din această familie de mistici ai cunoaşterii, Laplace (1749-1827). Când a fost întrebat de ce n-a pomenit niciodată sumele lui Dumnezeu în lucrarea lui, *Mécanique céleste*, a răspuns: „Sire n-am avut Tievoie de această ipoteză” (cât, de H. Schmidt).

De altfel, gândită cartezian, matematica nu este o glorie a omului, cum a afirmat Kant, ci a Domnului, cum ne arată aleşii. Galilei a afirmat că Dumnezeu este un mare geometru, după cât îmi amintesc, iar matematicianul român, Ion Barbu, a vorbit despre extaza în geometrie”. Un sistem unic înseamnă unul singur, formal şi ontic «cuprinzător. Am mai spus că întreg limbajul profan este

incomplet, cel puţin ieocamdată, putând fi înmulţit prin har. Apoi, totalitatea ontică nu este obiect al cercetării directe, metodologia ştiinţelor având caracter sumativ. Nu există sisteme integrale, f. indică întregurile nu pot fi formulate nemijlocit. Sistemul este logic-formal. Gödel a afirmat, cum am mai arătat, incompletitudinea sistemelor formale. Repet. Nu există «steme integrale. Sistemul este un întreg logic, paralel cu un întreg ontic, natura lui conceptuală distingându-l de complexitatea întregului ontic. Cât despre sistemul anatematic, fără conţinut ontic este incomplet, mai ales pentru că şi tot limbajul profan este incomplet. Când este vorba de întreg, de la întregul cosmic la întregurile dinlăuntrul lui, se întrebuinţează termenii, sistem *Gestalt* – configuraţie – organism, structură, model, bolism, totalitate, integralism „universalism” O. Spann). „Totalitatea se percepe» tuitiv-sinoptic, iar partea se sesizează discursiv-constitutiv” H. Schmidt). Un exemplu are infirmă această formulare: omul întreg somato-psihic – poate fi sesizată intuitiv – sinoptic complexa lui structură? Nu. Şi nu numai perceput intuitiv-somatic, dar nici sistemic nu poate fi integral formulat, fiindcă cum am mai spus, natura conceptuală a întregului sistemic nu poate exprima complexitatea întregului ontic. Cât despre sistemul real, am afirmat imposibilitatea lui, Realul fiind transcendent în esenţă, sistemul rămâmnd aici în formă autonom matematică sau logică şi paralel cu un întreg ontic pe care nu-l poate exprima exhaustiv.

Omul somato-psihic a fost arhianalizat. S-a ajuns la înţelegerea structurii lui, sumativ. Nu s-a plecat de la complexa lui structură ca dat primordial. Se face anatomia descriptivă – cu excepţia psihologiei raţionale care prezintă gândirea ce se gândeşte, pe sine – şi fiziologie descriptivă. Acest întreg nu poate fi definit, ci descris. Când Claude Bernard face fiziologie plecând de la întregul corporal la parte, acest întreg fizic este o ipoteză de lucru, care permite „corelaţia organelor” Cuvier, 1769-1832). Nu s-a aflat genetic: modul, condiţiile, timpul şi locul apariţiei corpului uman ca întreg şi nici apariţia totalităţii cosmice.

Joc între creaţie şi ipoteze.

Totalitatea? Explicativ, creaţionism, şi inexplicativ ipoteza aristotelică: „Întregul premerge partea”. Această ipoteză metafizică a lui Aristotel, poate fi mutată mistic în creaţionism. Ştiinţa constată şi deşiră întreguri, având caracter ipotetic sau util şi inexplicativ, explicaţia depăşind capacitatea cognitivă speciei om, care cunoaşte prin aleşi concretul multiform, folosind observaţia, experimentul şi raţionamentul. Şi nici aceste forme ale cunoaşterii teoretice, tehnice şi practice, deoarece conştiinţa lui aparţine omului etern, apărut în primordii. Repet: Nu există sisteme reale, Realul fiind transcendent în esenţă, iar sistemul oglindire, imperfect imanentă aici. Dincolo se vehiculează dogmatic. Nu există sisteme ontice existenţiale, Fiindcă nu exista moment reflectoriu în actele cunoaşterii, omul trăind în lumea lucrurilor care tac. Nici explorarea şi măsurarea metodică nu înlătură tăcere? lor. Soluţia utilă este rodul inspiraţiei. Repet o formulă a lui Ctin Crişan, raportor în secţia de beatificare a Vaticanului, care distinge chiar în Biblie între inspiraţie şi revelaţie, citind un teolog ortodox al cărui nume nu mi-l amintesc: „Inspiraţia Sfântului – scriitor este o favoare a Divinităţii, iar revelaţia este prezenţa activă a Divinităţii. Numai textele revelate, dictate de Dumnezeu, sunt dogmatice şi obligatorii pentru credincioşi. Cine decide? Autoritatea ecleziastică – Biserica”. Kant când vorbeşte de geniu îl consideră un favorit al naturii. Justeţea afirmaţiei lui este contrazisă de contemplarea aspectelor naturii. S-a afirmat că sistemele sunt opuse realităţii, înţelegându-se prin realitate conceptul multiform. În principiu, sia paralele onticulul multiform, cu concretul multiform cosmic, social, psihologic sau antropologic. Sunt opuse onticului în termenii de mai sus, când sunt false, sau mai precis ineficiente ori nocive. Ineficienţa şi nocivitatea sistemelor false este vădită în plan etico-social, psihologic, economic şi pedagogic.

Am ales din toate întregurile cuprinse în cosmos, omul psihosomatic, fiindcă acesta îşi închipuise că poate

cerceta autonom fapte şi crea concepte, definiţii sau sisteme, deşi nu se poate autodefini şi nici nu poate exprima exhaustiv-sistemic totalitatea existenţei sale. El se comunică descriptiv, cum am văzut cunoaşterea sa, ca întreg, s-a realizat sumativ. Ca toate întregurile care încă acum nu pot fi contemplate la complexitatea lor, ci descrise. Ideea de întreg ca rezultat al descripţiei, ca orice demers spiritual şi orice moment logic care urmează analizei aparente, sunt favoruri divine ak aleşilor. Din toate definiţiile filosofice, ştiinţifice şi umaniste ale omului Sombart ni alege decât două, deşi toate sunt sau false sau incomplete şi depărtate de natura omului. Aceste definiţii sunt consemnate în tratatul de antropologie, ca ştiinţă a spiritului, *Vom*

Menschen, Werner Sombart, ca şi Socrate, n-a fost misolog; de altfel inteligenţa nu este numai instrumentul de fabricat unelte, ci şi vehicul al adevărurilor credinţei, cum ne arată ofiristica şi scolastica. Numai iraţionaliştii, intuiţioniştii, ca Bergson, mută inteligenţa în Jtara omului: *L'intelligence vise d'abord à fabriquer* Bergson).

O reducţie nocivă. Care sunt definiţiile reţinute de Sombart şi motivaţia acestei atitudini.

Înainte însă de a le consemna, îl citez pe Claude Bernard în *Introduction à i îrude de la médecine expérimentale*, poziţia lui arătându-ne limita capacităţii umane de a cunoaşte un întreg ca atare. El pleacă de la cercetările fiziologice, de la întregul corpului amenesc la părţile lui, şi afirmă că poate descompune corpul în laborator fără însă a-l mai putea recompune. Şi când se în treabă ce este corpul? răspunde: „Un produs al evoluţiei".

La drept vorbind, evoluţia este o ipoteză de lucru, şi ipotezele nu produc lucruri.

Ce se ştie deci despre omul psihosomatic? în ştiinţă nu se ştie nimic, fiindcă nu 5-a putut constata genetic: data, locul, modul şi condiţiile în care a apărut omul întreg. Există însă două momente semnificative în istoria gândirii, creaţia omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi ipoteza aristotelică „întregul premerge

partea”. Ipoteza aristotelică însă poate fi mutată în viziunea creaţionistă, fiindcă nici Moise şi nici Aristotel nu au nevoie de demonstraţie.

Şi acum să vedem definiţiile reţinute de Sombart considerându-le pe toate inacceptabile: „Omul este fiinţa bipedă, fără pene” Platon). Şi zice: „Nouă germanilor, această definiţie ne-a umplut inima fiindcă a fost însuşită de marele Frederic al 1I-lea, şi-a însuşit-o, fiindcă această definiţie absurdă a marelui filosof exprima cel mai nimerit imensul său dispreţ faţă de om. Şi a doua, căreia nu-i indică niciun autor, o consideră semnificativă: „Omul este creatura care se plictiseşte” W. Sombart, *Vom Menschen).*

Şi acum mai citez şi eu două definiţii umoristice. Una a lui J. Scherr (1876) «Omul este o ţeavă cu două capete deschise”; şi alta a lui Goethe:

Ce este omid?

Un maţ gol, Plin de teamă şi speranţă.

De care se-ndură Dumnezeu.

— Digresiune. Gestaltismul, ca mijloc animalizant sau *homo faber* şi relaţia dintre el şi maimuţă, *Homo faber. A tool making animal* Franklin). Omul este un animal care-şi face unelte.

Mai întâi trebuie fixată concepţia asupra sufletului. Nu poate fi redus la rolul de simplu instrument creator de unelte aşa cum apare în *homo faber* al lui Franklin, şi nici misologia nu trebuie acceptată, dată fiind complexitatea funcţiilor sale de la cele utile la cele religioase, de la viaţa individuală la viaţa comunităţii organizate, fiindcă intelectul care face posibilă ordinea socială şi construcţia pedagogică a vieţii individuale. „Dacă am putea să ne dezbrăcăm de întregul orgoliu, dacă, pentru a defini specia noastră, ne-am ţine strict de ceea ce istoria şi preistoria ne prezintă ca o caracteristică constantă a omului şi a inteligenţei, n-am spune poate *Homo sapiens* ci *Homo faber* H. Bergson)... Aşadar omul este *homo faber*, fiindcă face unelte; este cert unilateral. Este just că folosirea uneltelor – putem spune în genere: posesiunea tehnicii – este o trăsătură esenţială a. omului care îl desparte riguros

de animal Werner Sombart, *Vom Menschen). Î*n spiritul lui Sombart nici creaţia tehnicii şi nici folosirea ei nu duc la animalizarea omului şi la umanizarea animalelor. De altfel, în spiritul lui Sombart mai sunt şi alte însuşiri ale omului: „În primul rând limba; apoi modul folosirii uneltelor, arta, şi socialitatea specifică”. Mai putem adăuga, tot după Sombart, faţă de poziţia unilaterală, misologică. 2. lui Bergson, încă trei capacităţi izvorâte din natura liberă a omului:

1. capacitatea obiecticităţii (explicaţia lumii);
2. capacitatea obiectivării (explicaţia eului propriu);
3. capacitatea abstracţiei, aşadar deformarea conceptelor. *Vom Menschen).*

Aşadar omul se mişcă conştient între cele două lumi, lumea interioară şi lûmes exterioară – încercând continuu să citească autonom natura, structura şi sensul existenţe lor. Nu numai considerarea pozitivă a intelectului, adică capacitatea lui de a clădi omul sau cum am spune determinarea relaţiilor lui fundamentale cu universul, cu comunitatea şi cu sine însuşi, ci munca continuă pentru o gândire din ce în ce mai bună, cum spune Pascal citat de Sombart. Apoi tot Sombart îl citează, când Pascal spune că „omul moare fiind superior universului prin conştiinţa morţii care lipseşte universului”.

Am spus că omul nu se poate autodefini ca întreg somato-psihic. Am mă: consemnat că Sombart împarte definiţiile omului în false şi incomplete. Psihologa medievală nu are ca obiect sufletul ca atare, ci faptele sufleteşti (?) şi stăpânirea regularităţilor care le stăpânesc. Există şi psihologii parţiale: psihologia raţională a lu’. Renouvier, care gândeşte omul sub forma gândirii care se gândeşte pe sine şi care gândeşte şi lumea exterioară ei. În acest sens omul poate fi gândit ca un animal raţional, raţiune fiind diferenţa specifică a lui pe scara animală. Prin această diferenţă specifică este definit omul şi de Sf. Augustin: „Omul este definit astfel de vechii înţelepţi: omul este un animal raţional muritor” Cât. *Îl vom Menschen*, Sombart). Am văzut în Sombart el creaţia tehnică şi

folosirea uneltelor disting riguros omul de animal. Această viziune a lui Sombart nu este legată de concepţia unilaterală a lui *hotno faber,* ci de *homo sapiens.* De altfel şi *homo faber* deosebeşte riguros în viziunea acestui autor omul de animal. Nici ui animal nu poate realiza complexitatea creaţiilor tehnice umane. Doar pentru profesorii german Wolfgang Köhler care examinează inteligenţa maimuţelor antropoide, în specia a cimpanzeului, nu mai există niciun zid despărţitor între inteligenţă şi instinct. Aşa că inteligenţa nu mai e specific umană. De altfel, nu numai gsstaltismul psihologic a lu' Köhler este animalizant, ci întreaga psihologie experimentală modernă înlătură sufletia ca atare şi, în consecinţă, realizează strania tendinţă a animalizării omului şi a umanizării animalelor. Iar pentru ca profesorul Wolfgang Köhler să obţină înlăturarea zidulis despărţitor între inteligenţă şi instinct, cu ajutorul Academiei de Ştiinţe Prusace care 1 fixat un centru de observaţie în insula Tenerife, în anii 1912-1920, o echipă de psiholog sub conducerea acestui profesor a examinat inteligenţa cimpanzeilor africani, examene întreprinse după principii ştiinţifice care au fost consemnate într-o carte apărută chiar b ediţia a II-a revăzută în 1921. Experimentul a pornit de la un act de observaţie cimpanzeii nu se urcau în pom ca să ia fructe, ci le scuturau cu prăjini formate dk bambus. *Also, sie gestalten* – configurau. Ca omul? Experimentele au fost în parte de natură generală, în parte raportate nemijlocit la problema producerii uneltei şi folosirii ei neuitatele sunt judecare diferit / unii socotesc: experimentele pe mai multe maimuţe din lenerife au dovedit definitiv animalitatea omului său, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, amanizarea animalelor, aşadar identitatea între animal şi om… Zidul despărţitor între instinct şi intelect a fost definitiv dărâmat. La aceeaşi concluzie a ajuns şi prof. Köhler, cenducătorul expediţiei care a găsit că acea formă atitudinală a cimpanzeilor poate fi considerată specific – umană. Desigur Sombart face o deosebire între crearea uneltelor de am extrase din natură

şi însoţită de folosirea conştientă generală, pentru a-i uşura munca. Despre această conştiinţă a producerii şi utilizării uneltelor nu poate fi vorba la animale ferner Sombart, *Vom Menschen). Î*n acest fragment subliniez aspectul atitudinal – asimalic al cimpanzeilor şi deosebirea esenţială între crearea şi folosirea uneltelor de cüre om.

Se vorbeşte de gestaltism, adică de psihologia configuraţiei în teoria sistemelor aructurilor. Este fals. Nu poate fi confundat aspectul atitudinal animalic, configurativ cu gândirea sistemică şi structuralistă. A întinde termenul *Gestalt* peste sisteme şi structuri ac posibil numai dacă eliminăm animalismul atitudinal din construcţiile presupus autonome ale omului. Ce am urmărit prin această digresiune? Că ştiinţa psihologică modernă, sub masca puterii aparente a omului în natură, îl dezgoleşte prin animalizare, jrin această stranie înclinare de demnitate. Acea lucrare a lui Francis Bacon, *De dignitate & augmenti scientiarum*, această mutare a omului în el şi-n natură a dus, prin ceperiment, la îmbogăţirea aparentă a cunoaşterii şi la putefea iluzorie a omului, neconsolat şi golit de orice demnitate.

Ştiinţa e utilă, comodă, sau ipotetic-gratuită, dar nu necesarmente adevărată; atâta vreme cât omul apare fără voia lui, se-mbolnăveşte, parcurge strania biologie a vârstelor moare. Este indiferentă moral, cum ne arată aşa-zisa ştiinţă a moravurilor şi Beconsolatoare, proiectând fericirea în viitor. Fără religie, în care au sediul nemurirea, bbertatea reală, damnaţiunea şi mântuirea, omul ar rămâne un animal permanent neliniştit, dominat de tristeţe şi înclinat la sinucidere. Apoi, omul şi lumea, aceşti doi termeni ai cunoaşterii priviţi în ei înşişi, n-au sens. Toate sensurile filosofice şi etico-sociale ale omului să fie atunci iluzorii, aici? Nu ontologia individualului, adică, nu existenţialism absurd, omul proiectat şi înghiţit de material ca tot ce vieţuieşte, ci mistica individualului, fiindcă – existenţa ca existenţă – Aristotel) n-are sens. Ştiinţa are ca obiect întregul cosmic şi întregurile dinlăuntrul lui, care nu pot fi gândite ca atare, fiindcă nimic nu este reflectoriu în

actele cunoaşterii, omul trăind în mijlocul lucrurilor care tac. Întregurile pot fi gândite sistemic, ele nefiind sisteme. Mitic gândind, omul a pierdut prin păcat odată cu nemurirea şi cunoaşterea lucrurilor în sine. Este paralelismul constant între logic şi ontic. De altfel, acest paralelism între logic şi ontic nu aparţine omului căutător, fiind o reflectare imperfectă a transcendenţei. Astfel, istoria este mersul lui Dumnezeu în timp şi spaţiu, imperfect oglindit în istoria profană, în cea sacră, punctând timpul şi spaţiul, sacrul revelator şi eliberator. Aspectele gnoseologic-imanente ale întregurilor fizice, biologice şi psihologice, adică lumea interioară şi exterioară, pot fi cunoscute prin har; privite în afară de har, arătându-ne limitele eului şi noneului / care trec / Sf. Ap. Pavel). În acest context imaginaţia, intelectul şi intuiţia, aceste aspecte ale sufletului îl înşală pe căutătorul adevărului, binelui, frumosului şi sacrului, care se crede creator. Totul vine de

Sus, Sus-ul aparţinându-i şi geniului, acestui favorit al Divinităţii, nu ai naturii, cum a crezut Kant, sau hazardului. Aceşti termeni: omul, natura şi hazardul sunt simplicativi. Adevărul nu este legat de cele două lumi de aici – cea interioară şi cea exterioară, ci de dincolo de transcendenţa, imperfect oglindită, aici. Mod platonico-creştin. Pentru Faust întrebătorul şi căutătorul:

Spre dincolo nu este zare nerod-cine-ntr-acolo cată închipuindu-şi ca-n tărie Fiinţe asemeni lui să fie

Trad. L. Blaga).

Fapte, plăceri în curgerea clipelor, înaintare iluzorie. Subliniez din nou:

— Nu există sistem real, Realul fiind transcendent în esenţă, cum am mai spus;

— Sistemul este logic, adică alcătuire conceptuală;

— Sistemul s-a cunoscut şi se cunoaşte sumativ, întregurile neputând fi cunoscute ca atare;

— Sistemul este gândit aparent autonom, în fond, fiind o reflectare imperfectă a transcendenţei;

— Nu există sistem ontic, fiindcă orice întreg

existenţial nu poate fi gândit ca atare;

— Lumea fenomenală, cercetată în părţi sau ca întreg, este permanent paralelă cu gândirea, neputând fi gândită ca atare;

— Gândirea sistemică este legată, deci, de concretul multiform, adică de lumea vizibilă, cea invizibilă, Realul, fiind obiectul teologiei;

— Nu există adevăr conceptual şi deci, nici sistemic; Sunt limitele logicului, ca expresie a onticului trecător.

— Mântuirea? depăşirea transcendentă a existenţei.

Mişcarea gândirii în lumea interioară şi exterioară este determinată de relaţia dintre subiect şi obiect, sub stăpânirea harului. La scară umană, relaţia subiect-obiect are o dublă poziţie gnoseologică, în ceea ce priveşte stabilirea priorităţii acestor doi termeni: în concepţia reflectorie a cunoaşterii, obiectul premerge subiectul cunoscător, încet idealistă, subiectul cunoscător premerge obiectul, pe care-l construieşte subiectiv, lmanentismul ambelor poziţii ne arată că sunt iluzorii. În jocul dintre aleşi – naturile harismatice – şi nealeşi, voi examina cele ce urmează.

Sistemul omului predeterminat, sau ales, adică reflectarea lui transcendentă, *csst* imanentist. Este exterior veracităţii şi reflectând imperfect transcendenţa, aparţine filosofiei, ştiinţei şi tehnicii. Adevărul este relevat nu căutat. N-are sens să vorbim de Adevărul Absolut, ci de adevăr pur şi simplu.

Că Adevărul nu are izvorul în logic şi-n ontic, reiese din faptul că aparţine omului care-şi închipuie că este creator de concepte, definiţii şi sisteme. Aleşii, cum ne arată istoria omului şi a naturii, adeveresc că orice act intelectual are caracter vocaţional Nu se poate vorbi de om în genere, în planul cunoaşterii, ci de oameni predestina

Jerucât, la fiecare fenomen al naturii tindem de la detalii convenţionale şi întâmplătoare «pe general, obiectiv şi necesar, căutăm sub dependent independentul, sub Relativ, ateolutul, în spatele trecătorului, eternul” M. Planck, *Vom Relativen zum Absoluten, & 25 h*

Nu numai că de la Relativ la Absolut nu e nicio cale, ci, Absolutul este revelat *mi* căutat. Pascal şi-a dat seama că nu căutarea duce la cuceririle ştiinţei, ci graţia şi arvelaţia.

S-a mai spus că Adevărul Absolut este suma adevărurilor relative. *Mosaikartiges Denken.* În acest fragment este vorba de sistemul unic. Aceasta înseamnă că respectivul «siem are un obiect unic, şi acest obiect aparţinând sistemului unic atotcuprinzător, este assmosul. Nu practic însă sceptioismul de tip pascalian, că „întregul cosmic nu poate fi CTfdit de om, care este parte din întregul pe care nu-l poate cuprinde”. Am consemnat în jiia parte că tot ce este în lumea de aici e cognoscibil. Şi prietenul meu Emil Cioran a Äirmat că atunci cândomul va ajunge la marginea lumii, va rămâne cu Dumnezeu şi neantul. Iar în *Imitatio Christi* se afirmă: Cunoaşterea tuturor lucrurilor de aici, ce adârnicie!

De altfel, am mai consermiat că dacă admitem „că toate lucrurile din univers, au constituţie atomică; s-ar putea vorbi de sistem cosmic atomist”. Dar nu este aşa de simplu, natura analitică a spiritului ştiinţific modern arătându-ne *ci* niciun întreg nu noate fi cunoscut ca atare. Şi formula aristotelică: întregul premerge partea, care otfistituie premisa gnoseologică a lui Othmar Spann, considerat holist, este o simplă constatare obligatorie pentru cercetătorul mărginit, dar nu un act de cunoaştere pozitivă. Orice act de cunoaştere ştiinţifică nu depăşeşte limitele logicului, spiritul practicând operaţia generalităţii, care este parţială. Confundarea generalităţii – concept logic – cu irtalitatea care este de natură ontică, a constituit o confuzie a lui Heraclit, pe care Aristotel, după cât îmi amintesc, l-a calificat drept „obscur”.

Ontologismul lui Othmar Spann, adică plecarea de la întreg la parte, a fost situat în confuzia heraclitică de Hans Peter, economist, matematician, într-un studiu: Othmar Spann, *Die Ganzheitsidee*. Cum am afirmat, ştiinţa modernă nu pleacă de la întreg la parte, ci descompune analitic întregurile şi încearcă să le recompună. Când

Claude Bernard, în *Introduction r l'étude de la médecine expérimentale*, pleacă de la întregul somatic la părţi, spune că-l poate descompune, dar nu-l poate recompune. Ce este corpul în concepţia lui? Un produs al evoluţiei. Pentru o mai ascuţită conştiinţă teoretică ar fi trebuit să nu dispreţuiască filosofia însoţit fiind numai de Laplace şi Lavoisier. Deşi în ştiinţa modernă nu se pot cunoaşte întregurile ca atare, se ajunge la întregul sumativ. Cunoaştem întregul somato-psihic uman sumativ: facem mai întâi anatomie descriptivă, fiziologic descriptivă, cum am mai spus, şi se obţine un întreg somato-psihic normal sau patologic. Ştiinţa deci? Defalcare de întreguri şi reconstituire sumativă, dar nu plecând de la întreguri, ci ajungând deductiv la ele. Nu există o ştiinţă universală, ci ştiinţe. Fiecare ştiinţă îşi determină obiectul ontic, social şi psihologic, defalcându-şi obiectul prin «abstracţie izolatoare" C, Menger).

Încercarea de a alcătui un sistem unic din suma sistemelor diverselor discipline, pe lângă dificultatea impusă de modul constituirii lor, mai naşte încă o dificultate: Heisenberg afirmă că nu se poate extrapola de la una la alta, de la fizică la biologie, de exemplu. Cum am mai spus, ştiinţele naturii se constituie prin defalcări în forma abstracţiei izolatoare, aşa cum se constituie ştiinţele desprinse din întregul cosmic, ştiinţele sociale, antropologice şi psihologice. Am afirmat că este posibil un sistem ontic nu prin suma ştiinţelor naturii, ci atomic. A încerca să extragi concepte şi legi pentru forma din aceste legi ale cunoaşterii un sistem unic, înseamnă *Mosaikartiges Denken.*

Repet: generalitatea este un concept logic, iar totalitatea, un întreg ontic întregurile fiind existente ca atare. Am afirmat în titlul lucrării că sistemul este un întreg logic paralel cu un întreg ontic. Este, formal, un întreg, în realitate fiind o construcţie logică caracterizată prin utilitate, comoditate mintală, şi funcţie orientatoare, alcătuire întocmită în formă de mozaic şi sub semnul incompletitudinii. Titlul lucrării trebuie să fie acesta.

Sistemul este o alcătuire logică, paralelă cu un întreg ontic. Nu are caracter de întreg nici când este autonom matematic, nici când este paralel cu un întreg ontic caracterizat prin incompletitudine, dacă este raportat la un întreg real. Logicul, nu poas exprima decât simplificator complexitatea onticului. Şi în gândirea sistemică se pune problema adevărului, pentru a arăta că sistemul rămâne aici, în jocul dintre intelect şi întreguri existenţiale şi că Adevărul nu este nici logic, nici ontologic-metafizic, ci mistic transcendent în esenţă. Relaţiile dintre eu şi noneu nu depăşesc în absenţa revelaţiei nivelul logic-util, sau ipotetic-comod.

Definiţiile şi sistemele

Pascal a afirmat că nu există definiţii propriu-zise, pentru că definitul ras coincide cu definitorul. Şi totuşi, omul are definiţii. Decide să aibă. Sombart a afirmat ci definiţiile omului sunt parţiale, sau false şi a afirmat că nu-şi însuşeşte decât două: „Omd este un animal biped fără pene” Platon). O acceptă însă ca prusian, fiindcă a acceptat-o Frederic al II-lea din dispreţul nemărginit faţă de om. Şi a doua pe care o găseş semnificativă: „Omul este o creatură care se plictiseşte”. Nu citează niciun autor. A» mai consemnat aceste poziţii.

De aceeaşi natură decizorie sunt şi sistemele, atât sistemul autonom matematic cât şi cel paralel cu un întreg ontic, fiind caracterizate prin incompletitudine. Onrai somato-psihic nu poate fi gândit sistemic şi nici definit ci sumativ, şi descrie anatomic fiziologic şi psihologic, la fel ca şi corpul social şi cosmosul. Natura logică a sistemelor le depărtează simplificator de complexitatea întregurilor reprezentate. Nu sunt posibile, imagine globală a cosmosului, a corpului social sau somato-psihic a omului. Şi totuşi gândesc sistemic întregurile, prin decizie un întreg global, o imagine, o lege; o tendinţă fundamentală a omului întrebător şi căutător. Limita capacităţii umane face imposibă însuşirea complexităţii întregurilor cercetate. Întregurile sunt gândite sumativ, mozaical $ sub semnul incompletitudinii. Ca şi Adevărul, completitudinea,

explicaţia, exactitatea $ unitatea sunt extraumane şi extramundane. La fel, sfera logică şi normativă a cunoaşteri, forme pe care omul captiv aici le primeşte prin har, sau cum am mai spus, lucrurile care-ß înconjoară tac, ori mai precis, lumea interioară şi cea exterioară vorbesc conştiinfai teoretice, tehnice şi practice, prin har.

De ce procedează spiritul ştiinţific modern, analitic? Fiindcă nu se poate face jeinţă sau ştiinţe decât prin defalcări, nu plecând de la întreg la parte, cum a gândit «istotelic Othmar Spann.

Cercetarea modernă ajunge sumativ la întreguri: nu poate pleca de la ele, cu» la evidenţa lor.

Omul întrebător şi căutător este silit să constate întreguri, să le descompună, să le descrie, numai astfel putându-le cunoaşte. Omul modem nu poate răspunde concludentsnetic – când, unde şi în ce condiţii au apărut aceste întreguri pe care le cercetează iescompunându-le şi încercând să le recompună, adică să obţină o imagine a lor. Aşa se arezintă dificultatea alcătuirii unui sistem unic. Credinciosul pleacă de la principiul ireaţiei, iar necredinciosul sau indiferentul religios se îneacă în jocul ipotezelor. Acest joc aparţine autonomiei iluzorii. Bineînţeles, căutătorul religios nu gândeşte sistemic şi în josenţa revelaţiei, caută ca şi necredinciosul, aşteptând revelaţia imaginii întregului. Credinciosul nu caută întreguri şi sensuri ale existenţei, ci aşteaptă harul primirii.

Sistemul este gândit reflectoriu – injust după părerea mea, într-o lume a lucrurilor care tac – şi nu logic, adică cum apar, împărţite fiind în sisteme reale şi formale.

„Sistemul este o mulţime de elemente şi mulţime de relaţii (în sisteme reale, jeieracţiuni), dintre aceste elemente, relaţii relativ invariante, faţă de anumite reguli ale lansformărilor care formează structura acestor mulţimi… Totalitate de elemente care constituie sistemul nu poate fi redusă la elementele sale sau definită prin ele… Caracteristica sistemului este integralitatea… Ştiinţele particulare pun în evidenţă existenţa sistemelor integrale

în natură (de ex.: sistemul solar, atomul, moleculele, organismul viu etc.*)” Dict, filosofie,* 1978).

Nu există însă sisteme reale – Realul fiind transcendent în esenţă, şi nici ontice, ca cele citate din natură, fiindcă natura şi părţile citate din ea tac, iar rezultatul citirii lor este sistemul propriu-zis, alcătuire logică paralelă cu ele… „Există un sistem al ştiinţelor, ca totalitate a disciplinelor ştiinţifice, care cuprinde ansamblul cunoştinţelor sistematic Koretice ale oamenilor dintr-o anumită etapă istorică” (idem).

Pentru motivele arătate în acest context nu este posibilă alcătuirea unui sistem aiitar al ştiinţelor prin dificultatea imposibilităţii extrapolării de la o disciplină la alta, sistemul fiind totuşi o alcătuire logică, necontradictorie, coerentă şi congruentă, formând o unitate formală şi excluzând acest mod enciclopedic, care înseamnă gândire mozaicată.

„Sistemul este o orânduire a unei diversităţi într-un întreg unitar şi bine structurat p în care elementul singular ocupă un loc potrivit în raport cu întregul şi celelalte demente. O maşină, un organism, sunt sau ar trebui să fie conform ideii, şi tot atât de bine sisteme ca un întreg al cunoaşterii organizat după principii” (cit. H. Schmidt).

Nici în această prezentare nu se disting logicul de ontic, cu toate că ea se compară cu întregul cunoaşterii, logicul fiind formal şi paralel cu onticul. Absenţa acestui paralelism conferă sistemului un injust caracter reflectoriu.

Goblot distinge între sistem şi aparat: „Un sistem este un obiect ale cărui părţi sunt solidare şi formează un tot unic; un sistem de puncte, ale cărui situaţii relative sunt date, un sistem de forţe, de exemplu, sistemul planetar etc. Un sistem de genuri şi specii este rezultatul unei clasificări. Se spune că se determină poziţia sistematică a unei spre: animale sau vegetale.

— Un sistem de organe este ansamblul tuturor elementelor de aceeaşi naturi care se întâlnesc într-o făptură vie: sistem nervos, vascular, osos etc. Un aparat

inst dimpotrivă, e un ansamblu de organe de natură diferită, concurând la aceeaşi funcţie aparat digestiv, respiratoriu, urinar etc. Un sistem filosofic este un ansamblu complex de idei coordonate şi reduse la un mic număr de principii, extinzându-se la toate problemek filosofice. Se opune uneori sistemul teoriei. Un sistem este un ansamblu de concepta concrete, dar neverificate, sau chiar condamnate de experienţă; o teorie e un ansambe doctrinal confirmat de fapte, sau cel puţin cadrând destul de bine cu faptele cunoscute pentru a fi provizoriu admise”. Goblot, *Vocabulaire pshilosophique).*

Nu se poate vorbi de unitate pur şi simplu sistemică, ci de unitate formală. Fie us sistem matematic autonom, fie o alcătuire logică paralelă cu un întreg ontic, nu ne aflăm în prezenţa unui întreg.

Logicul este conceptual, simplificator şi depărtat de complexitatea întregul, ? reprezentat. Am afirmat mai înainte că complexitatea omului ca întreg psihosomatic ess indefinibilă şi nu poate fi gândită sistemic. Acest întreg a fost analizat şi descris, or rezultatul analizei şi descripţiei rămâne la nivelul constatării şi al utilităţii, Nu putea: obţine însă o imagine globală a lui. Nu putem avea, cum am mai spus, o imagine omului psihosomatic din cauza complexităţii, şi nicio imagine a corpului social sau t cosmosului. Incapacitatea omului de a intui complexitatea unui întreg s-a dovedit şi e trecut. La dimensiunile actuale ale cosmosului însă se mai poate oare accepta imagines lui sferică, a lui Parmenide? Aplicând doar Universului perfecţiunea acestui corr geometric, când nu se mai poate vorbi în mod ştiinţific de perfecţiunea Universului.

Omul în concepţia întregurilor, procedând analitic în cunoaşterea lor, îşi dl seama de incapacitatea lui de a intui aceste întreguri, mişcându-se între creaţionism jocul ipotezelor.

În legătură cu realitatea lumii aparente sau în sens tomist cu realitatea celor două lumi, îmi amintesc de nivelul logic, scăzut al cunoaşterii, formal, descriptiv simplificator, fruct al spiritului ştiinţific analitic modern, de

mausoleul realului al lui Emil Cioran. Cu alte cuvinte, filosofia, ştiinţa, téhnica şi arta n-au nimic comun *el* realitatea. Neliniştiţi de Real, nu sunt în lumea modernă decât misticii şi metafizicieni ştiinţificii îşi închipuie că-l explorează în tendinţa de a-l cunoaşte exhaustiv. Şi la Gobkt întâlnim absenţa veracităţii sistemului autonom matematic ca şi la sistemele logkr paralele cu întregurile ontice. Adică, nu se întreabă dacă sistemul este just sau iniua Apoi, apare momentul reflectoriu în gândirea sistemică, ştiut fiind că nu există nici \m moment reflectoriu în actele cunoaşterii. Nivelul logic al cunoaşterii arată paralelism între formele logice ale gândirii, conceptele, ca forme logice deschise, şi combinarea kr în judecăţi, raţionamente, definiţii şi sisteme. Istoria gândirii umane ne arată paralelism 1 între logic şi ontic.

Teoria generală a sistemelor este dominată de paralelismul logic-ontil. Construcţia sumaţi vă a sistemelor le conferă aspect de întreguri. De fapt, sistemele sâr alcătuiri logice paralele cu întregurile ontice. Nu se poate construi însă logic un înra.

«xe construcţie logică neputând acoperi complexitatea unui întreg ontic. Nu se poate de «menea, deci, construi, spre exemplu, omul somato-psihic ca întreg logic. În fond nici în întreg nu poate fi gândit sistemic sau definit. Sistemul autonom matematic este o amstrucţie formală caracterizată prin incompletitudine. Sistemul axiomatic are acelaşi caracter sumativ şi poate cel mult constitui o comoditate mintală sau servi, dacă are Ăsastă însuşire, ca ipoteză de lucru în cercetarea concretului multiform. Nu există apoi ăsm ontic. Întregurile cunoscute: cosmic, social, antropologic, au fost cercetate prin Malcări succesive descrise în diferite discipline parţial, logic sau contingent. Nici asmosuh nici corpul social, nici omul nu pot fi însă definiţi şi nici gândiţi sistemic ca Mare, ci sumativ, prin diferitele discipline care au rezultat din defalcări. Când Dürkheim «întreabă ce este socialitatea, după ce a studiat dreptul roman, a redus-o la termenul de

«ficţiune, exprimă însă aceasta complexul social? Omul nu are imaginea nici unui toreg, şi, ca să-l înţeleagă, trece de la aspectul lui exterior la descompunerea conţinutului care are caracter sumativ, nu de întreg, deoarece, cum spune Claude Bernard în *production r V étude de la médicine expérimentale*, poate descompune corpul, fără a-l scai putea însă recompune. Şi totuşi, observaţia corelaţiei organelor, pe care a observat-o Gavier, l-a obligat pe Claude Bernard să plece în studiul fiziologiei de la întreg la parte. Când însă se întreabă ce e corpul ca întreg? răspunde neconcludent că este un produs al evoluţiei.

Dacă n-ar fi fost însă atât de pozitivist şi nu ignora gândirea filosofică, ar fi rămas la formula greu de combătut, a lui Aristotel: „Întregul premerge partea”.

Poate intra şi în filosofie un mister creaţionist. S-a vorbit apoi de sistemul pfinţelor. Este „Totalitatea disciplinelor ştiinţifice care cuprinde ansamblul cunoştinţelor Ăâtematic-teoretice ale oamenilor într-o anumită epocă istorică şi care depinde de natura $ gradul de perfecţionare ale uneltelor de producţie şi al mijloacelor tehnicorsperimentale şi de observaţie, de orizontul de cultură şi de aspiraţiile oamenilor din acea spocă”. *Dict, de filosofie*, 1978).

Am mai spus că „fiecare disciplină a minţii umane îşi constituie obiectul prin abstracţie izolatoare” C. Menger) şi că Heisenberg a afirmat că „nu se poate extrapola» jtomat de la cuceririle fizicii la biologie”.

Or dacă niciun întreg nu poate fi gândit exhaustiv sistemic, cum ar putea fi gândite sistemic toate întregurile cu părţile lor alcătuitoare. Acest mod de a gândi sistemul ţintelor constituie gândire în mozaic – *Mosaikartiges Denken.* Cercetarea jsterdisciplinară nu poate avea caracter sistemic, ci utilitar.

„Filosofia se subordonează ca *scientia scientiarum*, mişcându-se între ştiinţă şi Ecologie”, cum spune Bertrand Russell. Nu mai este posibilă o sinteză filosofică a cunoaşterii umane astăzi, decât dacă se doreşte o speculaţie care alunecă peste natura jücrurilor.

O tendinţă fundamentală a omului o constituie dorinţa lui de a cuprinde Totalitatea lucrurilor din univers. Şi dacă ar ajunge vreodată acolo ar rămâne cu JDumnezeu şi neantul”, cum spune E. Cioran.

Este posibil un sistem unic?

Subliniez încă o dată că nu există sistem ca întreg, fie că este autonommatematic, fie că este paralel cu un întreg ontic, natura logică a sistemului fiind depărtai! de complexitatea oricărui întreg concret Nu există întreg sistemic pentru două motive: Nu există nimic reflectoriu în actele cunoaşterii, cum am mai spus, aspectul logic şi legic al obiectelor gândirii, fie că legicul şi logicul sunt constante, fie contingente, ţin de subiectul cercetător sau de harul acestuia. De altfel, întregurile: fizice (cosmosul şi întregurile fizice dinlăuntrul lui), biologice (toate organismele) şi antropologice, na numai că sunt învăluite în tăcere, dar nu pot fi intuite ca întreguri, ci numai cunoscute sub formă sistemică, legic constantă sau contingenta, defalcarea constituind – datorită acestei operaţii, numită de Menger „abstracţia izolatoare” – obiecte la diverse discipline ak ştiinţei umane, neputându-se extrapola automat de la una la alta.

Paralelismul logic-ontic este constant, logicul neputând exprima, cum am mai spus, exhaustiv capacitatea ontică. Cât despre Real, putem afirma că n-are nimic la comun cu întrebarea, căutarea, logica şi axiologia, fiind transcendent în esenţă să cognoscibil prin revelaţie.

„Concepţia actuală despre lume şi aşa-zisul univers mecanic ne prezintă o lume de legi oarbe ale naturii şi de entităţi fizice mişcându-se la întâmplare. Jocul orb & atomilor este considerat drept haos. Şi numai întâmplător au apărut componentele organice şi moleculele care se autogenerează în prima fază de dezvoltare a pământului” Bertalanffy, *Perspective*, 1967), „în acest secol şi mai ales 111 ultimele sale două decade s-a dezvoltat o filosofii revoltată considerabil împotriva mecanicismului şi a dezumanizării omului şi a lumii. S-ar putea socoti ca o redescoperire a omului şi a capacităţilor sale umane,

trebuinţe şi aspiraţii. Valorile bazate pe omenesc au fost restaurate apoi în politică, industrie, religia şi ştiinţe psiho-sociale” Maslow – *Psihology of Science,* 1966).

„Holonomia este o contribuţie la multiplul câmp al Ştiinţelor umane. Ştiinţele umane lărgesc domeniul tradiţional al ştiinţelor naturale incluzând explicit studiul unu: unic fenomen omenesc. Termenul de ştiinţă umană orientează această disciplină spre o legătură istorică între ştiinţă şi umanism. Uman şi ştiinţă luate împreună, implică o credinţă într-o continuitate fundamentală între fenomenele naturale şi conştiinţă Termenul sugerează de altfel că ar exista o unitate subiacentă a mai multor forme *de* cunoaştere, întrucât cunoaşterea ştiinţifică este o cunoaştere umană” Bertalanfây, *Perspective*, 1967).

În primul rând holonomia este un termen care poate semnifica o tendinţă în cunoaşterea umană spre totalitatea ontică. Nu i se poate interzice omului setea de cunoaşte universul. Numai că această sete mişcă asimptotic conştiinţa înăuntrul tăceri cosmice. Cum am mai afirmat însă, că nu există cunoaştere legică sau sistemică reflectorie, termenul holonomie, această aspiraţie a omului este deocamdată fără acoperire. Pascal consideră omul ca parte din întregul univers, el fiind însă capabil a cuprindă universul, Goblot face distincţia între sistem şi aparat. „Un sistem este ansamblul tuturor elementelor de aceeaşi natură care se întâlnesc într-o făptură vie: sistem nervos, vascular.

— Os etc. Un aparat, dimpotrivă, e un ansamblu de organe de natură diferită concurând la jeeeaşi funcţie: aparat digestiv, respirator, urinar etc”. Goblot).

Există în natură oare, în această unitate a tuturor lucrurilor, elemente de aceeaşi Ăură ca ale sistemului lui Goblot, pentru a alcătui un sistem unic? Nu. Atunci un sistem jbic nu poate fi definit prin unitatea dintre conştiinţă şi natură, cum a crezut Bertalanffy. Ife altfel concretul multiform nu comunică nimic neexplorat, iar conştiinţa teoretică e paralelă cu el. Ar fi posibil un sistem unic al vieţii şi universului dacă omul ar cunoaşte esenţele

tuturor lucrurilor, în ipoteza că acestea ar exista, esenţele fiind egale prin natura

XX

În stadiul actual al cunoştinţelor umane, totalitatea cunoştinţelor, prezentate în iisciplinele minţii umane, constkuie aparatul cognitiv, util al omului, dar luate în jEsamblu nu pot forma un sistem unic prin imposibilitatea extrapolării automate de la o ibeiplină la alta, vorbind în limbajul lui Heisenberg.

Ce este holismul?

1. Sistem şi veracitate

2. Ultimele două întrebări în teoria generală a sistemelor.

Holism: „Gr. *Holos* – întreg, modalitate de interpretare filosofică a fenomenelor ca totalităţi, ca sistem, în care părţile îşi pierd individualitatea şi se subordonează îitregului” *Dict, filos* 1978).

Din punctul meu de vedere, totalităţile au caracter ontic, nu sistemic. Sistemele Ki sunt întreguri, ci alcătuiri logice, caracterizate prin „incompletitudine” Gödel), aeputând exprima, cum am mai spus, prin natura lor formală, complexitatea întregurilor ontice, după cum nici întregurile nu pot fi sisteme, fiindcă, cum am mai afirmat, nu poate 5 nimic reflectoriu în aceste cunoaşteri umane.

„Interpretările holiste, – interpretarea, adică citirea nu are caracter ontic, ci raţional, sau intuitiv, fiind legată de subiectul cercetător care explorează fenomenele învăluite în tăcere – din antichitate evoluau adesea spre o imagine panholistă, sintetic totalizatoare (deci monistă) asupra universului, conceput ca un mare întreg, care subordonează integrativ nu numai totalitatea obiectelor şi fenomenelor naturale, ci şi omul, sub forma unor unităţi indivizibile, din natură sau din univers”. *Dict, filos.,* 1978). Aparatul cognitiv al omului antic, atât în ceea ce priveşte autocunoaşterea sa, cât şi cunoaşterea universului, este nesemnificativ. Instrumentele de cercetare pe care le oferă, îi lumea modernă, „matematica, mecanica, fizica, chimia” erau deficiente în antichitate, cum ne arată

relaţiile omului cu sine însuşi, cu semenii şi cu universul şi, să nu mai vorbim, de raportul imperfect cu Absolutul.

De altfel aceşti trei termeni sunt definitorii pentru omul modem: observaţia, experimentul şi raţionamentul. Omul antic era redus la observaţie şi raţionament, aceşti doi termeni fiind însă insuficienţi pentru a-l trezi la conştiinţa teoretică, precum că natura ace deşi „experimentatorul modern o constrânge să i se dezvăluie” Cuvier). De ce însă» ceste două epoci deosebite? La scara omului, nu se ştie. Evoluţia? O ipoteză de lucru sau mai degrabă o vorbă goală Mistic? Istoria ca predeterminare a omului păcătos, singurul moment explicativ fiind păcatul originar.

Din cele spuse mai înainte, rezultă că nu trebuie să confundăm întregul ca realitate, cu sistemul. Cum am mai zis însă, omul trăieşte istoric neliniştea paralelismului logic-ontic.

„În filosofia modernă, ideea de întreg este concepută îndeosebi ca principiu de alcătuire şi ordonare a fenomenelor, ca tendinţă de integrare a elementelor în sistem, modelul unei asemenea interpretări oferindu-l pentru prima oară conceptul german de *Gestalt* (în baza căruia Christian von Ehrenfels, 1890, concepe psihicul ca întreg cu proprietăţi ce nu pot fi obţinute prin adiţia părţilor sale)”, *(cit. Dict, filos.).*

Sunt de acord cu termenul *Gestalt* ca model interpretativ al unui întreg, fie psihic, fie fizic, dar fără confuzia dintre actul intelectual al interpretării şi întregul fizic sau psihic, contemplat. Până azi modelarea este un instrument de cercetare al oricărui întreg, psihic sau fizic. Este un instrument util, dar natura lui logică nu se confundă cu complexitatea fenomenului contemplat.

Sunt de acord cu Kant, că logica este canonul tuturor ştiinţelor naturii, altă modalitate de citire a fenomenelor vieţii şi lumii neexistând la nivelul capacităţii omului autonom. În acest spirit progresul ştiinţelor este legat de neliniştea „incompletitudinii” de acel paralelism între logic şi ontic. Neliniştea însă e înlăturată prin har, nu prin

căutare, ca şi neliniştea produsă de natura transcendenta a Realului. Permanenta gnoseologică polară: căutare şi revelaţie. Alesul în istorie stă sub revelaţie, adică este robul lui Dumnezeu, singura robie consolatoare şi eliberatoare. Adică, aceşti doi termeni opuşi ne arată deosebirea dintre omul presupus autonom şi credinciosul ales, cum am mai spus, când am consemnat afirmaţia lui Newton, că a descoperit legea gravitaţiei universale prin inspiraţie.

Kant afirmă că „experienţa fără raţiune este oarbă, iar raţiunea fără experienţă este goală”. Şi ambii termeni definesc omul autonom care n-are acces la Adevăr, cum a avut inspiratul Newton, pentru care legea gravitaţiei universale poate fi considerată o ipoteză, cum spune Naville, care-i acordă valabilitatea ca atare numai cât timp e ipoteză, iar Newton, care se făleşte că nu face ipoteze când afirma natura gravitaţiei, spune despre aceasta că este însuşi Dumnezeu, ceea ce ne arată că legea lui e o ipoteză.

„Un aport remarcabil la întemeierea metodologică a holismului modern l-a avut J.C. Smuts în lucrarea *Holism şi evoluţie* (1926). Considerând holismul ca principiu al tendinţei generale către sinteză a universului în ansamblu şi ca principiu al cunoaşterii, el deduce câteva idei fundamentale pentru caracterizarea conceptului de sistem şi a dialecticii relaţiilor dintre întreg şi parte: întregul există prin părţi şi părţile prin întreg” *Dict Filos.)*

Se poate reţine din acest amestec indistinct între termenii evoluţie, întreg cosmic şi sistem, că holismul este o simplă tendinţă gnoseologică a omului, care nu poate fi considerată metodologic, metoda fiind o cale raţională, nu ontică, către întregurile contemplate. Nu se poate face ştiinţă holistă, deoarece cercetătorul modern nu pleacă de la întreguri fizice, psihice sau sociale, ci procedează prin defalcare – „abstracţie izolatoare” – C. Menger) aşa constituindu-se prin metodă şi obiect, disciplinele minţii umane.

Ce este un întreg în sens aristotelic, adică ontologic?

Este o totalitate existentă ca atare. Şi cum am mai spus, poate fi formulată incomplet ca sistem, neavând caracter de sistem.

Kant defineşte ştiinţa prin aceşti doi termeni: metodă şi măsurare. Aceasta cantitativizare a dus la rezultatele tehnice şi ştiinţifice cunoscute. Este greu de acceptai – àxtrina lui Othmar Spann, care distinge între ştiinţa vie şi ştiinţa moartă. Viul nu poate fi demonstrat ştiinţific, ci intuit doar metafizic, dar nici metafizicul cunoaşterii, al lui Bergson, nu duce la Adevăr, ci mistica cunoaşterii. Viul, Adevărul, Realul, exactitatea şi cliplicaţia ţin de ideea de Adevăr. *Secundum fidem*, nu *secundum rationem*, deci nu de tabele, ca-n teoria dublului adevăr, această şiretenie raţională a medievalilor setoşi de ăberă cugetare. Nu poate fi acceptat nici sofismul hegelian a saltului calitativ ca produs ai acumulării cantitative. Nici dialectică, nici autonomie idealistă, nici materialism de orice nuanţă, ci mistică creştină a cunoaşterii legată de har, cum ne arată istoria omului şi îi naturii. Poziţia omului trebuie determinată prin aceste relaţii fundamentale: cu Dumnezeu, cu Universul, cu comunitatea umană şi cu sine însuşi. Dacă suntem setoşi de Adevăr, inconfundabil cu idealuk

Sistem şi veracitate

Adevărul socratico-creştin este legat de Divinitate şi nemurire. Deci nu poate fi ssuat la nivel filosofic şi ştiinţific, cum ne arată istoria gândirii umane şi a naturii. În fond trebuie revelat, fiindcă nu are izvorul în eu şi noneu. Aceste două presupuse surse ale Adevărului, de către omul autonom, sunt exterioare Realului transcendent în esenţă.

Nu se poate discuta Adevărul decât prin examenul critic al celor două lumi de uci – lumea interioară şi lumea exterioară – sau în relaţia dintre Imanenţă şi Transcendenţă. Astfel se operează gnoseologic prin termenii: subiect, obiect, metodă, lâsurare şi intuiţie metafizică a aspectelor calitative ale existenţelor. *Métaphysique de la Coimaissance.* (cit. H. Bergson).

Peste termenii: subiect, obiect, metodă, măsurare şi aspect calitativ al existenţelor şi construcţiilor umane, se situează harul. Am mai spus că atât adevărul cât şi jtilul, nu aparţin omului predeterminat sau unui joc aparent – reflectoriu între subiect şi obiect.

Ce putem spune despre relaţia subiect-obiect? Este fundamentală pentru omul întrebător şi căutător (nefiind nimic reflectoriu în actele cunoaşterii, subiectul şi obiectul, aceşti termeni opuşi apar în conştiinţa teoretică ca simple abstracţii, neputând fi gândiţi în concreteţea lor). Or, omul întrebător şi căutător se gândeşte pe sine, gândeşte lumea, ierurile din ea şi comunitatea umană, problematizează aporetic, soluţionează util, comod sau gratuit, întâmplător sau constrâns de nevoi, împins de dorinţă şi de mirare, prin simbolica lui presupus autonomă şi prin lumea exterioară, despărţindu-se de omul real pe care-l descompune, iar analiza şi sinteza nu-l ajută să-l recompună decât sumativ, fiind incapabil să creeze întreguri ca unităţi reale. Astfel, s-a depărtat de adevăr, bine şi frumos, purtat fiind de imaginaţie, intelect şi intuiţie.

Eul întreg, substanţial şi invariabil, material, fizic şi psihic, din primordii a devenit animal raţional, muritor, iluzoriu-perfectibil. Istoria izvorâtă din păcat, rătăcire ce-l ţine permanent nedeplin. „Restaurat prin redempţiune”, omul real, etern, păstrându-se mistic prin credinţă, în opoziţie cu variaţiile existenţiale dintre concepţie şi moarte.

Sistem

„Ansamblul de elemente, materiale sau nu, care depind reciproc unele de altek în aşa fel încât să formeze un tot organizat. Sistemul solar, sistemul nervos. Un sistem de trei ecuaţii… la unitatea de serie care dă naştere unei mişcări dintr-o alta precedentă, să vi adăuga unitatea de sistem care face să conveargă mai multe mişcări către un scot comun”. J. Lachelier – *Fondement de l’induction*, apud A. Lalande).

Am mai consemnat şi la Goblot indistincţia dintre

natura logică a sistemului *şi* natura ontică a întregului paralel cu el, întregul putând fi gândit sistemic, incomplet, fără t constitui prin sine un sistem, dată fiind complexitatea lui. Deci nici sistemul nu poate 5 un întreg, ci o alcătuire logică, caracterizată prin incompletitudine Gödel), paralelă cu ea întreg ontic complex sau alcătuire autonom-matematică, necontradictorie care ar puie» servi ca ipoteză de lucru în concretul multiform... „în mod special, ansamblul de idei ştiinţifice sau filosofice, logic solidare, în măsura în care sunt considerate în coerenţa loc, mai curând decât în adevărul lor. Aceasta este de ajuns pentru a arăta spiritul general a. fiziologiei lui Descartes şi legătura care-l prinde strâns de fizica sa ca şi de întregul rest al sistemului său” Lalande).

Reţin din acest text că coerenţa elementelor unui sistem nu-i conferă veracitate. Valoarea lui gnoseologică urmând să fie verificată teoretic, tehnic şi practic, pentru & putea căpăta caracter teoretic, cum se va vedea în cele ce urmează.

Îl mai citez încă o dată pe Goblot pentru:

— Indistincţia între logic şi ontic, adică între material şi formal; fiindcă aşa cua am mai afirmat, totalităţile-întregurilenu sunt sistemice, existenţa lor fiind exterioad, gândirii subiectului cercetător, iar sistemele nu pot fi întreguri, aceste alcătuiri logice neputând exprima complexitatea întregurilor cercetate; distincţiile între sistem şi aparat şi între sistem şi teorie;

— Natura aleatorie a sistemelor; se poate vorbi de aspectul dialectic al sistemelor fiind considerate construcţii ale gândirii autonome, idealiştii considerând procesde dialectice ca aparţinând raţiunii căutătoare.

„Un sistem este un obiect ale cărui părţi sunt solidate şi formează un tot unic: l» sistem de puncte, ale căror situaţii relative sunt date; un sistem de forţe, de exempju sistemul planetar etc.; un sistem de genuri şi de specii este rezultatul unei clasificări. Se spune a determina poziţia sistematică a unei specii animale sau vegetale. Un sistem d organelor este ansamblul tuturor elementelor de aceeaşi

natură care se întâlnesc într-i» creatură vie: sistem nervos, sistem vascular, sistem osos etc”. Goblot).

Notă: Din această prezentate a sistemului nu rezultă o distincţie între logic?

ontic.

„Un aparat, din contră, este un ansamblu de organe de natură diferită, concuriad la aceeaşi funcţiune: aparatul digestiv, respirator, urinar etc”. (cât din acelaşi).

Notă: Aceeaşi indistincţie.

„Un sistem filosofic este un ansamblu complex de idei coordonate şi reduse ia: un mic număr de principii şi extinzându-se la toate problemele filosofice” (cât, de acelaşi).

Notă: formulare imprecisă.

„Se opune câteodată sistemul teoriei. Un sistem este un ansamblu de concepte coerente, dar neverificare şi chiar condamnate de experienţă; o teorie este un ansamblu doctrinar confirmat de fapte sau cel puţin cadrind destul de bine cu faptele cunoscute pentru a fi provizoriu admise” (cât, din acelaşi).

Notă: în acest citat nu interesează imprecizia formulării, ci natura aleatorie a «sternului. Desigur, nici teoria nu atinge Adevărul, transcendent în esenţă. Natura xanscendentă a Adevărului opune omul istoric care devine, omului religios, etern. Expresia Adevărului este dogma, nu axioma. Aici, omul se mişcă mecanic-matematic şi aparent dialectic, devenirea şi jocul aparenţelor stăpânind lumea interioară şi exterioară, care tac, silite de cercetător să răspundă sub stăpânirea celor trei termeni: observaţia, experimentul şi raţionamentul. Aleşii ne arată că peste aceste trei forme ale cunoaşterii stăpâneşte harul. Orice gânditor corect, chiar nemitic, este silit să accepte concepţia sioriei ca fiind produsă de oameni excepţionali, în acord cu mulţimile care îi înţeleg şi-i knreţin. Se poate vorbi de constanta mecano-matematică a cunoaşterii, când legăm iocratico-creştin adevărul de Divinitate şi nemurire? Nu. Am mai spus că Adevărul este legat de existenţa celor două lumi socratico-creştin ierarhizate, aici şi dincolo fiind

armeni definitorii ai Adevărului. Desigur, se poate trăi aici sofistic neliniştea opoziţiei cinire Pascal şi neant caracterizând emul pesimist, bolnav sau agonizant.

Această carte este o propedeutică la toate sistemele şi în special la cel filosofic şi la cele legate de întregurile fizice;

— Întregul cosmic şi întregurile dinlăuntrul lui, la cel biologic, social, psihologic şi antropologic. În fond sistemul priveşte totalitatea existenţei şi tehnicile ei.

Pascal, cum am mai consemnat, consideră omul parte din univers, partea neputând cuprinde întregul. Această viziune sceptic-pascaliană se depărtează de tendinţa fundamentală holistă şi de posibilitatea omului de a cunoaşte şi de a se autocunoaşte deplin prin har. Întreaga existenţă umană este un joc între căutare şi revelaţie. Scepticismul apare prin depărtarea de acest joc, când cunoaşterea se reduce la eu şi noneu. Este paradoxală monodimensionarea cunoaşterii la lumea de aici, fiind greu de înţeles această autolimitare.

STILURILE

A. PREZENTARE

Teatrul seminar este o formulă estetică, adică stil. Cuprinde adevărul, binele şi frumosul, şi poate avea caracter militant sau nu. Autorul unei construcţii de acest fel trebuie să ştie că obiectele ideale sunt inspirate, nu căutate, căutarea neputând depăşi paralelismul sau opoziţia adevăr-realitate, în viziune mistică aceşti doi termeni zontopindu-se. În absenţa inspiraţiei, culege obiecte ideale din mistica creştină, din Äoria religiilor, din mitplogie şi din ştiinţele şi artele care oglindesc aceste forme ale spiritului.

Istoria sacră cuprinde esenţele, prezenţa lui Dumnezeu arătând omului că dmpul şi spaţiul nu sunt pustii. Omul speculează asupra ideilor, categoriilor, conceptelor, judecăţilor, raţionamentelor, lumii sensibile şi lucrurilor dinlăuntrul ei, vieţii, morţii, nemuririi, libertăţii, perfecţiunii, idealului, scopului, creaţiei, imitaţiei, damnaţiunii, mântuirii şi, uneori, considerând obiectele

ideale prepredicative, ca esenţe cognoscibile, crede că poate scăpa de neliniştile produse de jocul între completitudine şi incompletitudine, dintre unitate şi multiplicitate, printr-o – intuiţie presupus pură. Nu poate autonom. Am mai arătat. Adevărul, binele şi frumosul, ca reale, se primesc, nu se intuiesc, nu se deduc, nu se induc, nu se închipuiesc, nu se decid. Vocaţia ne arată sensul primirii.

Prezenţa sistemelor, metodelor, soluţiilor punctelor de vedere nu ne scoate din formula axiologică a justului şi injustului, decât prin comoditate mintală, utilitate şi concontradicţie.

Gândirea dialectic-deschisă nu duce la adevăr, ca real. Doctrina realului? Doctrina ideilor platonice, mitic sau mistic concepute. Această formula estetică îndeplineşte câteva funcţii: trezeşte omul, arătându-i sediul obiectelor ideale şi, scoţându-l din experienţa deschisă şi din jocul speculativ al ipotezelor, îi procură o linişte suverană, prin situarea în lumea misterelor, întinzând, prin credinţă, câmpul înţelegerii peste câmpul explorărilor naturii, în speranţa citirii ei fără rest, obiectele ideale fiind situate dincolo de ea; îi arată lumea dogmelor, în care n-au rost întrebările nesfârşite, aporiile, aproximaţiile, semnele utile dar nerevelatoare, rătăcirile, prin aceste limite mistice ale cunoaşterii natura devenind o carte deschisă, în care omul, liber de constrângerile ei, va citi cu îndrăzneală nelimitată; aflarea superorităţii raţiunii vehicul asupra celei exploratoare mărginită aici, arată puterea umilinţei şi neputinţa orgoliului, formulă paradoxală pentru insul înfumurat, care preferă robia naturii şi moartea animalică, oglindeşte formele bucuriei de a trăi; creştinii cu sufletul stăpân învăluit în lumină, atât în bine cât şi-n dezastru, crezând în realitatea celor două lumi şi-n nemurire, neînghiţiţi de spaţiu şi necăzuţi în timp – în neliniştea vârstelor şi finitudinii, nepierzându-şi strălucirea, ca-n stilul voluntarist al stoicilor – cuceritori puternici, considerând orice biruinţă un dar de Sus, lumea fiind creată, cum creaţi sunt şi ei? substanţa şi ordinea

lumii fiind posibilă: autocunoaşterea şi auto stăpânirea, cunoaşterea şi stăpânirea lumii prin voinţa Creatorului şi stăpânului lor; tipologic; sacerdoţii, conducătorii politici, lucizi – sfinţii şi profeţii – savanţii, artiştii şi tehnicienii religioşi prin conştiinţa vocaţiei şi nereligioşi când n-o au, judecătorii, paznicii, pedagogii, întreprinzătorii, gospodarii, neputincioşii, degeneraţii şi vicioşii, aceste tipuri gândite în ordinea creştină în care nu exista deşeuri biosociale, ordine şi ierarhie, pedeapsa şi războiul, necesitaţi legate de imperfecţiunile omului, a căror practicare este însoţită de sentimentul păcatului, ca şi dictatura, care devenind permanentă este consideraţi tiranie, nu admit o morală laică, arbitrară şi instabilă, eudemonismul lor izvorând din dogmele religioase, împiedicându-i să se înece în plăceri şi considerând asceza ca o formă a bucuriei sfinţilor; scepticii: îndoială întinsă „peste tot”, exerciţiul spiritual critic, arătarea limitelor spiritului uman prin situarea într-o singură lume, cei atei aici cei mistici dincolo, acest autocontrol al faptelor şi ipotezelor căutând liniştea în lumea amăgirilor, îi depărtează de certitudinea dogmelor şi de sentimentul plenitudinar al existenţei, fiind inferiori lucizilor care primesc prin har Absolutul şi credincioşilor obişnuiţi care trăiesc viguros cele două lumi comunicare lor de lucizi; aceştia reprezint! în teatrul seminar golul dialectic al spiritului producător prin contrast şi al setei de adevăr, bine şi frumos, existenţe mişcându-se acum între da şi nu, termeni polari purtaţi de eu, tu şi el.

Spiritul religios realizează aceste paradoxe; partea are capacitatea oglindiri întregului şi situarea, prin credinţă, în afara imposibilului. Spiritul pesimist negativitatea pură a eului care suferă şi moare, extrapolată la specie, pentru a fi trezită la existenţa răului esenţial, revelat prin suferinţă şi moarte, această „viziune în negru” arătând bucuriile existenţei, ca pete înşelătoare de lumină în întuneric. Prin contrast, apare setea de perfecţiune reală prin prezenţa ei în suflet, cu toate obiectele ideale revelate. Înlăturarea amăgirilor? „Aici nu,

dincolo repaus”. Sunt subtili, ca şi scepticii producând o artă tulburătoare prin rafinament şi lipsă de ieşire. Prezenţa lor în marele spectacol al tuturor încercărilor şi în cel scenic reactivează setea de mister, materialiştii: pseudoştiinţă şi animalism, filosofie „pentru calfe şi ucenici şi neruşinare florală”, întrebuinţând limbajul lui Schopenhauer, imposibilul înlăturat prin înecul în concret.

Niciun înţelept nu neagă materialitatea vieţii şi lumii, dar când dracul se aşeazi între om şi valorile extramundane, opacii cad în plasa simţurilor, plăcerea la acest nivel constituind scopul vieţii, formă rudimentară de eudemonism. Aceştia trăiesc bucuria absurdă în întunericul materiei.

S-ar părea că mai rămân resturi de om în formele neliniştii produse de stares materială, social-politică, neîmplinire, boală, persecuţie, bătrâneţe şi moarte. Daci angoasa este specific umană, atunci cauzele şi formele neliniştii arătate mai sus ar fi resturi de umanitate.

Desigur, monismul materialist şi cauzalitatea, naturală nu au caracter explicativ, neştiindu-se calitativ ce este materia ca atare, fiind presupusă, „*als oïk* principiu regulativ, ficţiune euristică”. Deci, cantităţi, procese, măsurători, mecanisme, şi descripţii utile, gratuite sau eronate. Insul materialist fiind opac, tinde spre întuneric, lumina fizică având aceeaşi natură ca şi el determină ideopatia lui faţă de ea, considerând-o teoretic şi moral ca singura posibilă. Aici este locul psihanalizei, a energeticismului psihic, al acestei forme a materiei „gânditoare”, proces de defalcare şi unificare sufletească: „conştient, subconştient şi inconştient”, întreg mecanismul vieţii sufleteşti fiind inexplicabil, relaţiile între nivele fiind arbitrar stabilite, reducând la echilibrul psihic urmărit de psihanalist şi pacientul „spovedit”, această reglare presupunând libertatea scoasă de sub cenzura morală a insului căutat.

Refularea este socialul instalat în individual. Termenii rămân ireductibil-opuşi. Consecinţele tulburătoare ale refulării sunt atenuate sau eliminate, prin aducerea

cauzelor în planul conştiinţei, fără considerarea lor morală. În acest sens, freudismul este libertinaj.

Se vorbea în Cluj, în timpul studenţiei mele, de o societate maghiară freudistă, intitulată „Societatea porcilor”, unde tineri şi tinere vorbeau fără perdea, pentru degajarea sufletului de suferinţele produse de refulările morale. Este „psihologia freudistă a neomisiunii”, formă neruşinată de pseudospovedanie, o deconectare material-energetică, nu o confesiune purificatoare. Psihologia fără suflet, veche în spiritul european de la presocratici până azi. Explorarea de acest fel nu duce la real, la justul propriu-zis, nici măcar la o formă rudimentară psihofiziologică. Medicina poate fi magică – ocultism, parapsihologic – sau mistică, întregul psihofizic văzut religios, prin legare a lui de supranatural.

De altfel, magicul şi ştiinţificul se situează între cer şi pământ, înecându-se deopotrivă în presupusa materie, prin închipuire, observaţie şi măsurători de mecanisme aparente. Nu există ştiinţă fără unităţi reale. Şi cum am mai spus, omul nu poate produce idei, ca obiecte ideale, ca unităţi, ci ficţiuni, care, când sunt utile, nu-i aparţin, fiind predeterminat. Omul năuc este în acelaşi timp liber şi rătăceşte considerându-se determinat de materie.

Dacă filosiofia materialistă exclude predeterminarea divină şi cuprinde termenii: materia atotcuprinzătoare, inexistentă ca atare şi totuşi unitate materială a lumii, libertatea, unitatea dialectică autonomie-eterotomiè, creaţia, invenţia, cunoaşterea senzori al-intelecti vă, fără suflet ca esenţă, este de înţeles, fiindcă în această poziţie nu este prezentă înţelepciunea. Dar nici în ambiguul „criticism kantian” nu se acceptă „prederminarea transcendentă”. Kant nu iese din natură pe care o umple de ficţiuni morale şi gnoseologice legate de experienţă şi de forme pseudoapriorice, în fond experienţe acumulate filogenetic şi defineşte libertatea astfel: „libertatea cere ca actul, chiar în momentul acţiunii să fie în puterea subiectului” *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, cât, de Lalande). „Raţiunea suficientă

subiectivizată, transformată în determinare interioară, ca formă a libertăţii”, (cât, de acelaşi).

Are dreptate Heidegger când „nu consideră înţelept un gânditor autonom”, (cât, din Jean-Pierre Tafforeau). Numai inspiraţia poetică, nu ca repetiţie a acelei *Urdichtung* de care vorbeşte Heidegger, fiindcă în acest plan nu există întoarcere, ci favoare divină, într-un „prezent pur” – eternitate goetheană –, poate scoate gândirea din jocul contradictoriu al aparenţelor şi limbajului.

Omul singur se chinuie în impur şi-n infinitudine, cel inspirat, supus Divinităţii, primeşte purul absolut ca frumuseţe supraumană. Este neesenţială întoarcerea la originea fiinţei şi mai ales la sine, care termină în înecul istoric al existenţei umane, în finitudine cum preconizează Heidegger. Calea către adevăr este legată de voinţa Celui de sus. Mistica este sediul adevărului revelat prin har omului etern. Acest om etern nu trăieşte neliniştea produsă de: căile spre adevăr, interpretare, căutare, întoarcere, regândire, aproximaţie, speculaţie, rătăcire, moarte, conştiinţa limitelor sale, inaccesibilitatea adevărului – realului ca mister – tăcerea lumii şi neant.

Inspiraţii comunică mesajele primite şi sacerdoţii păstoresc. Şi, vorbind despre înţelepciune, trebuie s-o socotim un har, aceasta neizvorând din viaţă, cum ne arată experienţa, nefiind nicio cale spre ea, cum nu este nici spre adevăr, bine şi frumos, aşa cum ne arată omul istoric. Nu este o virtute dianoetică supremă, cum a formulat-o Aristotel, raţiunea împrăştiindu-se în timp şi-n spaţiu, în atitudini, sisteme, puncte de vedere şi rătăciri cum ne-a arătat chiar marele gânditor. A gândit just Heidegger când a afirmat că nu există cale raţională spre ea.

De altfel, omul autonom se mişcă spiritual între semne nerevelatoare şi tăcere. Sunt forme ale înţelepciunii creştine, ţinând seama că nu există înţelepciune umană, a reflectare imperfectă a înţelepciunii divine, care pot fi vehiculate prin predică, discurs, prelegere, monolog sau dialog: *felix culpa*> *praf raus, gloria victis* şi *docta*

ignorantia. Le-am ales pentru semnificaţia şi actualitatea lor perpetuă.

Felix culpa – greşeală fericită. Sfântul Augustin a considerat, într-o predică inspirată, păcatul originar ca o greşeală fericită, fiindcă a prilejuit venirea Mântuitorului, misterul teandriei înlăturând adversarii antropomorfismului religios, de la Xenofan eleatul până azi, toţi constructorii filosofici de sisteme antireligioase: materialiştii, panteiştii, naturaliştii, idealiştii etc, nu conving mai mult decât mitologia prin absenţa miracolelor din ficţiunile lor; toţi iconoclaştii. A doua semnificaţie: reversibilitatea proceselor biomorale şi biofizice în creştinism, opusă ireversibilităţii bioistorice şi fizice, din ştiinţele omului autonom în care stăpâneşte legea entropiei. Dar chiar negatorul Xenofan afirmă că „omul nu poate cunoaşte Unul atotcuprinzător, nu poate şti nimic despre zei, totul fiind înfăşurat în aparenţa de nepătruns”. Şi-a dat seama de limitele raţiunii în care a topit miturile, la care s-au întors misticii Socrate şi Platon.

Fiafraus. „Fiţi dar înţelepţi ca şerpii şi blânzi ca porumbeii” *Sfânta Evanghelie cea de la Matei).* Jertfa pentru un scop moral, naţional, social, ştiinţific şi artistic se cheamă eroism, adică un rezultat dramatic mărginit în timp, cea pentru adevărurile credinţei, martiriu, prin care se iese din timp. Un credincios creştin se mişcă între tăcere şi martiriu. Minciuna pioasă este la mijloc şi, când este posibilă, este permis fiind morală, în lupta pentru triumful acestor adevăruri, în climatul tiranic. Lupta creştinului înţelept nu seamănă cu lupta de adaptare biologică, aceasta din urmă „apărând existenţa aşa cum este”, iar „cea creştină aşa cum trebuie să fie”. Creştinul nu se îneacă aici.

Gloria victis, „Expresie romană care caracterizează, în tradiţia Romei, eroismul tinerilor patricieni care au rezistat eroic în Capitoliu, asediaţi de Brennus, invadatorul galic, opusă expresiei *vae victis* a acestuia, când a pus spada în balanţă ic care se cântărea aurul cu greutăţi false”. Antiteza poate exprima o acţiune croidl învinşii

apărând o cauză dreaptă sau un adevăr propriu-zis. Şi aici trebuie făcifii deosebirea între acţiunea martirului şi a eroului. În spiritul creştin, conţinutul 2 formează idealul – purtat de credincios, acesta supravieţuind lumii de aici ca şi purtătorul lui. Martirul şi eroul intră în conţinutul celor două istorii, sacră şi profană, omul etern – homo religiosus – în mersul lui de „pşfé rin spre Absolut” L. Bloisi întâlnindu-l pe cel istoric consumat de timp. Virtuţile se păstrează ca tipare neinfluenţate de conţinutul lor variabil. Când formele constante ale existenţei sni înlăturate, apar stările de fapt, omul dându-şi seama în suferinţă că nu formele *al* pricinuit suferinţa lui, ci zădărnicia lui, acest izvor bioistoric al tuturor atipiilor. *Horm stultus* suferă!

Docta ignorantia. Necredincioşii vor un Dumnezeu vizibil, ca „viţelul de aur” găsit de Moise după întoarcerea lui de pe muntele Sinai şi mai ales minuni imediate. Le repugnă Divinitatea ascunsă şi absenţa minunii în argumentele lor antireligioase. Ancorează în ştiinţa văzului imperfect, adică în neştiinţă, deşi aparenţa multiformă *în* ïebui să le arate că Dumnezeu este realul şi că simţurile sunt porţi prin care pot intra adevăruri şi erori.

Când omul devine conştient de ignoranţa sa, adică de limitele sale, atunci „ştie «ştiind”, realul fiind dincolo de el şi de natură, această limită a Absolutului reprezentând eternitatea, nu infinitul, la care omul participă crezând în actul revelaţiei üvine. Nicolaus Cusanus a subliniat prin expresia de mai sus incapacitatea omului de a cunoaşte raţional-autonom Divinitatea.

Divinitatea ca unitate reală a lumii apare din ce în ce mai limpede în conştiinţa «oretică, care o caută şi n-o găseşte nici în ea, nici în univers. Aşa apar adevărurile credinţei, ca unităţi reale transcendente, ca legităţi izvorând din Dumnezeu, unitate primordială oglindită în om, care devine astfel „*parvus mundus*microcosmos, această poziţie autonomă părând paradoxală, omul aparent fiind parte din întreg. Oglindirea Absolutului implică o similitudine de esenţă, cum au gândit ideile: Parmenide, Socrate şi Platon. Pentru „atomişti, atomul este

microcosmos”. Este deosebirea între inspiraţi, cărora li se revelează obiectele ideale, şi căutători, care nu le află, mişcându-se între simboluri şi lucruri aparente.

Concretismul – *chosisme* – este partea materialiştilor de toate nuanţele cuprinşi sub termenul „reism” Kotarbinski), pseudorealism, neavând nimic comun cu realitatea, care este constantă, altfel nu este, ca-n viziunea platonico-creştină. Această pseudorealitate premerge subiectul cunoscător, fiind purtătoare de legităţi iluzorii.

Subiectul reprezintă unitatea dialectică autonomie-eteronomie, eul şi lumea corespunzând, venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, întreg spectacolul Jesfaşurându-se sub semnul absurdului. „Acesta este omul situat între infinit şi neant” «Pascal). Psalmistul spune că lui „Dumnezeu îi place să se ascundă după un nor”.

Credinţa şi revelaţia duc spre El. Nu „cunoaştem cunoscând”, cum credea Hegel, ci cunoaştem primind.

B. REPERE

Realul şi aparentul – viziune paulinică – sunt realitatea celor două lumi: tomismul şi semnele. Sacrul, care punctează istoria, constituie desfăşurările omului şi naturii în timp şi-n spaţiu, „neliniştitor şi mântuitor al omului stăpânit de acest mister” R. Otto), iar Satanicul, satanocraţia ispitelor. Demonicul lui Fr. Meinecke, clarobscurul ca simbol al sufletului omului Renaşterii, este sfâşiat între instinctul puterii oglindit în raţiunea de stat şi sentimentul creştin al păcatului, când umanismul n-a înlăturat în conştiinţa omului politic preceptele religiei creştine. Întunericul materiei prezent şi în lumea soarelui fizic şi-a fulgerului, îşi proiectează existenţa peste jocul aparenţelor şi jocul umbrelor din captivitatea simbolică a omului neiniţiat din grota platonică: *„Idola tribus, ido la specus, idola flori. Şi idola theatră”* Francis Bacon). Rătăciri individuale şi sociale ale omului, năluciri şi prejudecăţi ale acestuia, de care n-a scăpat nici acest filosof englez, fiindcă s-a mai căutat adevărul în natură şi înaintea lui şi constatându-se că nu în ea este sediul lui, în care a rătăcit Bacon, adevăraţii înţelepţi au situat în

natură sediul părerilor, iar adevărul, în transcendenţă, în ideal, Când dorim adevărul, lumina pură a Absolutului, ieşim din câmpul experienţei utile şi înşelătoare, din lumea întâmplărilor. „Demnitatea omului are sediul în ştiinţă”.

adică în autonomia omului de cercetător al naturii, cum a gândit Bacon? Nu. La acest nivel al existenţei, rămâne „un animal raţional, muritor şi bolnav” Sf. Augustin), deosebindu-se de restul vietăţilor prin complexitate raţional-mecanică în lupta de adaptare, prin pseudovalori morale şi estetice, prin corupţie întinsă, metafizica neputându-l scoate din impas, ca orice plăsmuire autonomă străină de adevărul revelat.

Raportate la Absolut, foloasele ştiinţei şi artei umane sunt înşelătoare, dându-se iluzia mişcării ascendente, deşi stăm pe loc: „Joc de copii pe plaja unei mări” Sf. Augustin). Cu cât mintea şi simţurile cuprind mai mult spaţiu şi timp, cu atât devenim mai mici, iar infinitul şi moartea se anulează. S-a presupus că „primitivul s-a mişcat acromatic între zi şi noapte şi că a fost rob neputincios al naturii Kowalevski) şi-n acelaşi timp că a fost mai puternic decât modernul, fiindcă n-a fost anulat de conştiinţa infinitului, morţii şi neantului”. Imediatul presează, nu anulează. Această satisfacţie împletită cu chin a clipelor şi concretului apropiat a trăit-o şi Faust, însă fără „dincolo”, absorbit de „ziua pământeană”:

„Ce-apropiat cunoşti, uşor cuprinzi, Cutreieri astfel ziua pământeană”.

Faust (trad. Lucian Blaga) Este adevărat ce gândim, ce simţim, ce ne închipuim şi ce visăm? Sufletul se desfăşoară într-un fluviu heraclitic aparent de utilităţi actuale şi erori? Omul, acest „pelerin pe vreme bună, prin ploaie şi vânt”, pe pământ sau supraacoperit în spaţiul extraterestru, când singur, când întovărăşit, înfumurat şi umilit în acelaşi timp de isprăvi, când acceptă numai lumea cognoscibilă de aici, crede că se poate salva prin refugiul în ştiinţă, în magie – paraştiinţă – şi-n lumea închipuirii în care bucuria aparentă ascunde tristeţea, cum mâncărimea ascunde durerea.

Poezia? inutilă, ca arta lui Oscar Wilde sau reală, când poetul plin de har cuprinde în plăsmuirile lui cele două lumi, depăşind astfel istoricul înecat în haosul faptelor şi-n logica lor.

Ce obţin autorul dramatic şi istoricul din cercetarea trecutului? Fapte, obiceiuri, credinţe, superstiţii, mituri, idei, alte forme ale gândirii, aşezări omeneşti, cetăţi, construcţii materiale, podoabe, obiecte utile ale meşteşugarilor şi spirituale ale religiei şi artei, oameni, locuri, rase şi neamuri, dar ceea ce izbeşte simţirea şi gândirea sunt luptele pentru putere, războaiele de apărare şi cucerire, poftele de bunuri pentru şa peste nevoi, moravurile – luxura, cumpătarea, arta de a stăpâni ilustrată de stăpâni înţelepţi sau abili şi degradată de stăpâni orgolioşi, imprudenţi sau nebuni sau de clici lacome şi iresponsabile, mulţimi oarbe, supuse sau revoltate, şi-n special limbile, aceste expresii ale simţirii şi gândirii.

Religie, morală, politică – forme de guvernământ – conducători şi supuşi sau forme rudimentare de aşezări umane, ştiinţe, arte, tehnici existenţiale, stiluri de viaţă, totul văzut istoric, purtat de rase şi neamuri, adică oamenii distribuiţi în timpul împărţit în epoci şi stiluri şi-n spaţiul împărţit de putere, climă şi bogăţii naturale sau dobândite prin pricepere şi muncă. Subliniez două aspecte spirituale ale artistului şi omului de ştiinţă în genere: nu sunt creatori, amândoi venind cu zestre din primordii, fiind moştenitori ai strămoşilor creaţi sau purtători ai vocaţiei determinate în trăires anterioară în transcendenţă de divinitatea destin – anamneza platonică – şi purtători ai engramelor ereditare şi ale celor produse de influenţele socio-naturale Richard Semon), totul preexistând oricărei combinaţii umane, fabulaţia artistului nu este mă? departe de adevăr, decât construcţia savantului. Lumea morală, în care se întâlnesc virtuţile şi viciile, oglindită în conştiinţa artiştilor şi savanţilor, constituie un mister. Apoi, dificultatea metodologică a împărţirii istoriei în istorie sacră şi profană, dificultate înlăturată de Sf. Augustin, a

cărui gândire s-a desfăşurat sub atotputernicia *mi* Dumnezeu, care îmbrăţişează, ca stăpân creator, mântuitor şi pedepsitor, cele două cetăţi: *civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli.*

Poeţii şi istoricii pot fi împărţiţi în religioşi, nereligioşi, optimişti, pesimişti şi sceptici. Religioşii subordonează istoria profană celei sacre, în aceasta din urmă stăpânind Divinitatea – lumea cerească ca origine a adevărului –, creatorii de religii, profeţii, sfinţii, spaţiile sacre ale templelor, organizarea cultelor, punctarea sărbătorească a timpului, masele purtătoare de credinţă sau rătăcitoare, dogmele purtătoare de adevăruri revelate, ordinea ideală imperfect reflectată în neştiutori şi eretici şi atacată de argumentele pseudoştiinţei lumii fenomenale, de idealişti năuci şi le materialişti atei situaţi în afara naturii şi sediului adevărului. Nereligioşii îneacă arta şi aşa-zisa ştiinţă a trecutului în natură şi-n omul care trăieşte iluzia autoconstruirii – autorealizării şi autosalvării –, ignorând zestrea din primordii şi tot ce dobândeşte socionatural, cum am arătat mai înainte, şi construieşte o lume pe potriva lui.

Omul a fost creat ca şi lumea şi se desfăşoară împreună ca dintr-un ghem primordial.

Există o concepţie „infantilă a haosului primordial, care s-a transformat spontan sau treptat în cosmos, sub imperiul mişcării, totul venind de nicăieri, opus creaţiei”. Noua divinitate, materia, care a preluat atributele celei vechi Simmel) prezentată în aceste două stări, haos şi ordine, nu poate fi dovedită prin lumea aparentă, multiformă, care devine, în acest context materia fiind pasivă şi posibilă, faţă de forma constantă, cum a gândit-o Aristotel. Orice viziune cosmogonică sau antropogonică umană constituie un exerciţiu mintal gratuit, nimic neputând fi imaginat sau indus, adică construit de jos în sus. Aventura demiurgică obositoare aruncă omul sub puterea destinului şi-n moarte.

Cine sunt personajele preferate ale artiştilor şi istoricilor ancoraţi în istoria profană?

Există un profan „pur” şi altul amestecat cu sacrul; în funcţie de prejudecăţi knanentiste; în primul caz, şi de necesitatea viziunii integrale a trecutului, în al doilea caz, în care faptele religioase, oamenii şi instituţiile în care se materializează credinţe, îşi arată prezenţa şi eficacitatea. Aşadar, sunt: sacerdoţii; stăpânii înţelepţi; viteji şterşi sau laşi; tirani rafinaţi, înzestraţi în arta guvernării şi a războiului; nemăsuraţi nebuni conducători de oşti; filosofi, înţelepţi, oameni de ştiinţă, artişti, tehnicieni, meşteşugari, agricultori, pescari, vânători, întreprinzători – bancheri, comercianţi, industriaşi –, judecători, apărători ai ordinii înăuntrul cetăţii şi liniştii acesteia în afară; tribuni, agitatori anarhişti, interesaţi sau inconştienţi, revoluţionari; mase autonome, ca text sau context, supuse sau revoltate, clici ţesătoare de intrigi, cu tot felul de asociaţii – partide, societăţi interesate, culturale, profesionale sau de binefacere, colegii şi deşeuri biosociale, totul înecat în sclavia naturii atotstăpânitoare, iar în viziunea integralistă omul şi natura sub stăpânirea Divinităţii. Sfinţii punctează desfăşurările laice. Sunt prezenţi în calendare şi în temple, iar credincioşii se mişcă între viaţă familială, socială şi temple, trăind sacrul în ritmica sărbătorilor şi-n formele rituale ale vieţii şi morţii, păstoriţi de sacerdoţi, când religia nu este interzisă, ci supravegheată, ca să nu deranjeze ordinea laică şi pe stăpâni. Pesimiştii nu pot fi cuprinşi într-o singură categorie. Credincioşii seamănă cu Iov. a cărui „deznădejde este purtată doar de vorbe luate de vânt”, iar ateii sunt doar artişti consumaţi de lumea aceasta a suferinţei şi morţii, neposesori ai adevărului sau neartişti înecaţi în natură şi-n „aşa-zisele legi ale corpului trecător”, umbra peste o apă curgătoare.

Întâlnim arătări purtătoare neverosimile de utilităţi, iluzii, erori, dezgust şi suferinţe, produse de căutare, imperfecţiune, boală, bătrâneţe, nedreptăţi, dezastre umane, calamităţi naturale şi teama de moarte. La acestea, răul, urâtul, neputinţa şi moartea sunt eterne, iar adevărul, binele şi frumosul se confundă cu utilul şi păcatul.

Scepticii sunt observatori fini ai lumii ca impas, ştiind că adevărul este intangibil la scara umană sau naturală. Ei n-au pasiunea Absolutului, ca sfinţii, dar nici nu se îneacă în istorie, ca eroii, conducătorii politici şi de oşti, savanţii şi artiştii căutători ai adevărului, binelui şi frumosului. Problematizarea în sine este fără soluţie, ca un joc aporetic subtil), Deşi-i menţine la nivel uman, prin faptul conştiinţei teoretice al inaccesibilităţii omului la adevăr şi al opacităţii lucrurilor aparente, care nu revelează nimic căutătorului, se disting de restul muritorilor, deşi mor în natură ca ei. *Ataraxia* (linişte sufletească) şi *apaâeia* (indiferenţă), aceste condiţii ale „fericirii” iluzorii (n.n.). recomandate de Pyrrhon înţeleptului, sunt impracticabile sau însuşiri naturale ale unui ins deosebit. „Atitudinea sceptică pascaliană exprimă poziţia ilustrului gânditor – mistică, nu ştiinţifică sau metafizică – asupra raportului dintre omul teoretic lucid, conştient de valoarea gnoseologică a rezultatelor căutărilor lui şi adevăr, religios prin sediul transcendent, mântuitor în esenţă, nu numai folositor ca ficţiunile ştiinţifice sau artistice”.

O piesă de teatru cu conţinut sceptic, cu personaje prinse într-un dialog subtil, fără acţiune, într-un spaţiu gol de zgomotele societăţii şi vuietele naturii, păstrând doar imaginile acestei reprezentări ale cromaticii lucrurilor sub imperiul luminii fizice şi ideile ilustrate prin ele, poate fi concepută satiric, în stilul lui Lucian din Samosata. Împotriva optimiştilor legaţi de lumea aceasta, dispreţuitori ai celei de dincolo, în care intră şi iluzoria însingurare a lui Nietzsche, asupra omului a „supraomului imoralist şi creator, care înlătură laşitatea idealistului, înlocuirea lui cu omul purtător al vitejiei corpului, ieşirea din morala binelui şi răului, acest conţinut funest al moralei dualiste, creată de Zarathustra, istoria infirmând aşa-zisa ordine morală a lumii”, cum spunea ei, opus moralistului persan. Realitatea lumii sensibile, morala religioasă dualistă, idealul ca armonie – depăşirea contrariilor – vor nelinişti omul în univers ca şi inaccesibilitatea la adevăr ca lucru în sine şi cearta

universaliilor. Întoarcerea panteistă în natură poate constitui un joc metafizic sau liric gratuit, intensitatea trăirii neputând apropia omul de adevăr, bărbăţia dionisiacă a lui Nietzsche „fiind o consolare subiectivă a unui mare artist dezamăgit, ancorat estetic mă bucuria de a exista oricum”.

Dar piesa unui sceptic pascalian poate constitui o demonstraţie religioasă împotriva optimismului infantil al inşilor ancoraţi aici, luptând „eroic” împotriva suferinţelor, încercând să se salveze singuri şi acceptând moartea absolută ca ceva ineluctabil. „Un singur om, niciun om”, acest adagiu sociologic nu lămureşte omul încărcat de primordii şi engramele speciei, acesta rămânând un mister, privit la scară umană, inexplicabil ca şi „percepţiile lui Reid, fenomene inexplicabile, imposibile expresii ale unei magii naturale, totuşi reale” (cit. Goblot), „Autocunoaşterea şi cunoaşterea lumii exterioare sunt imposibile fără prezenţa zeului” Socrate), „fără graţie şi revelaţie” Pascal), „cunoaşterea deplină având loc dincolo” Socrate, Platon, Sf. Pavel), Misticul lucid situat spiritului dincolo de univers, în cerul adevărului purităţii, este mai viu şi mai puternic decât insul înecat istoric, în conţinutul schimbător al timpului şi spaţiului. Dumnezeu, libertatea şi nemurirea sunt reale prin har şi fictive în căutare, ca la Kant. „Conştiinţa religioasă a zădărniciei isprăvilor omeneşti şi a rostului ascuns al lucrurilor aici leagă şi mai tare credinciosul de Dumnezeu ziditorul lui şi-al lumii”, cum ne arată înţelepciunea din Eclesiast. Omul religios este un uriaş supraistoric, prin viziunea celor două lumi.

M-am gândit odată la o piesă cu un singur personaj. Cine ar putea fi? Un orgolios însingurat, purtător conştient sau inconştient de primordii, engramele speciei şi impresiile lui; un nebun purtător de boală şi de pete de lumină în întunericul lui; şi în sfânt care nu se simte niciedată singur, prezenţa lui Dumnezeu scutindu-l de chinul sau iluzia solitudinii. În genul dramatic este preferabil dialogul, fiind mai potrivit cu satura umană şi mai puţin obositor în spectacol. Monologul poate revela o

personalitate în ansamblu. Suflul unui singur personaj este scurt şi liric, nu dramatic. Genurile literare au un rost.

Sfinţenia ne arată deosebirea între singurătatea închipuită şi însingurare, între disjuncţie şi certitudinea unităţilor pure, Mircea Vulcănescu considera absenţa disjuncţiei ca o trăsătură a spiritului românesc. El credea că românii nu trăiesc dialectic, nu sunt chinuiţi de antinomii şi decid monolinear în existenţă prin credinţă, ieşi disjuncţia este universală şi spiritul românesc se mişcă, ca la orice rasă superioară, între decizie şi jocul contradicţiilor. Este aspectul universal al spiritului lor.

În altă formulare a spiritului românesc, Radu Dragnea folosea aceşti termeni: Participarea neostentativă a românului la principiul sfinţeniei”. Concretul multiform şi abstractul ipotetic-autonom sau extras închipuit din tăcerea faptelor – ignorarea naturii aprioric-religioase a conceptelor şi iluzia abstractizării psihologic-empiric, obţinându-se imagini ale fenomenelor juxtapuse în mozaic, iar logic-autonom semne neesenţiale – în viziunea omului singur, aparţin, ca şi semnele, lumii neverosimile şi inexplicabile ale jocului convenţional dintre semn şi fenomen. Omul îşi închipuie că se salvează singur şi se-nalţă, când stă pe loc captiv cum ni-l arată „demiurgia” lui istorică, chiar dacă ajunge la o presupusă margine a naturii şi o cunoaştere fără rest.

Necredinciosul? „Situat neputincios între infinit şi neant” Pascal).

Infinitul? Pierderea în spaţiul şi timpul cu sau fără conţinut.

Spaţiul vid? O fi? Poate timpul purtător de erori, năluci şi moarte.

Ce liniştitoare este viziunea absolutului creştin! Salt peste ştiinţa ancorată în ananent a omului neştiutor şi necredincios, înecat în „iluziile dialectice, în fluviul znpur al ispitelor demonice”. Faust se simte bine în lumea închipuirii şi este iritat când. Învăţăcelul îi tulbură belşugul de vedenii” (trad. Lucian Blaga), din care coboară pe poarta magică în natură” din care a fost salvat, „o dată

prin mesajul din noaptea învierii şi a doua oară prin iubirea din cer, care culminează peste el în epilog”.

Ce este teatrul? Aş vrea să prind în schiţă elementele constituite ale acestei arte, fie inspirate, fie autonome, fie angajate. Artistul inspirat este primitorul adevărului, binelui şi frumosului, prin graţie. Nu se poate vorbi de angajare mistică, fiindcă participarea religioasă nu este nici coercitivă, ca datoria civică, nici volitivă, ci obiectivă, inspiratul înţelege şi explică, proces psihic specific lui: realul, aparentul, fantasticul, universalul, etnicul, umanul, raţionalul, intuitivul, iraţionalul, logicul, absurdul, legea, norma, frumosul, forma, conţinutul, esenţa, fenomenul, individualul, socialul, relaţia, cauzalitatea, finalitatea, scopul, idealul, libertatea, înlănţuirea, boala.

bătrâneţea, moartea, nemurirea, finitul, infinitul, eternitatea, iubirea, ura, simbolica privită ca expresie a vieţii şi lumii, semnele, sunetele, culorile – toate formele – exprimând participarea obiectivă numai în triunghiul: Dumnezeu, om şi natură, Artistul autonom caută adevărul, binele şi frumosul, rătăceşte căutând, în simbolica lui întâlnindu-se iluzia libertăţii şi creaţiei, neputând ieşi din el însuşi şi din natură, fiind permanent captiv, făuritor de ficţiuni exterioare naturii lucrurilor, plăcute, gratuite, utile sau nocive. Moare înlănţuit pesimist, sceptic, cinic, stoic sau disperat. Până la urmă, este cuprins de tristeţea metafizică a însingurării.

Artistul angajat poate să-şi limiteze programatic câmpul explorărilor, volitiv, din interese, din stupiditate sau de teama produsă de forţa ameninţătoare, caracterul propriu personalităţii fiind înlăturat de nevoi materiale. Seamănă cu cel autonom prin faptul că n-are acces la adevăr, bine şi frumos, şi se deosebeşte de el prin natura sa de extracţie joasă şi prin mărginire. Nu-l sperie sterilitatea spirituală tiranică şi este din când în când neliniştit de zvonurile purtătoare de perspectivă, care-i alimentează frica. Nu-şi contemplă niciodată baudelerian corpul şi sufletul de dezgust şi moare fără urmă, prin lipsa lui de rost. Comportament de rob.

Triumful evidenţei – „adevărul manifest” Goblot) în artă şi-n ştiinţă, la scară umană, în afară de inspiraţie, înseamnă supunerea lor la lucruri şi prin aceasta depăşirea provizorie a incertitudinilor din sfera dialectică a punctelor de vedere. Nu poate fi vorba de certitudinea din lumea dogmelor, în care raţiunea este un vehicul supus transcendenţei trăită de împletirea ştiinţei adevărate cu credinţa. Omenescul „certitudini intuitive” Kant) poate îmbrăca şi forma: „un concept este just, o judecată adevărată, un corp real, un raport evident” Schopenhauer, cât, de H. Schmidt). De aceea ideea platonică nu poate fi intuită, prin natura ei transcendentă, ci amintită – anamnesis în formula metempsihosei; mutată în creştinism, ţine de revelaţie. Intuiţia nu depăşeşte „axiomele şi faptele” – este omul în limitele lui.

Axiomatica? „Neputinţă mintală, totuşi sediul adevărului ştiinţific” Pascal), „comoditate mintală, ca oglindire arbitrar-simbolică a unor raporturi reale” Poincaré).

Religia punctează istoria – omul şi natura în timp şi spaţiu – cu adevăruri şi sensuri izvorâte din cauza sacră unică, golurile şi pustiurile văzute cu ochiul din Eclesiast aparţinând lumii de aici. Astfel, teatrul este literatură dramatică, care cuprinde în dialog şi-n monolog esenţe şi existenţe şi-n care neliniştile omului, oglindindu-se pe sine, în conflict sau în glumă, umplu timpul şi amuză, dar pasiunea adevărului, binelui şi frumosului, a autorului dramatic, are prin limbaj rol educativ-instructiv limitat, nu purificator liturgic. Domină aspectul literar, spectacolul având un rol ilustrativ. Este un gen literar.

Desigur, genurile literare: liric, epic, dramatic, oratoric, didactic, ca aspecte ale fenomenului literar, sunt motivate estetic, nu sunt simple construcţii arbitrare, dar nici pure, fiindcă interferează, iar epicul şi dramaticul le pot îngloba pe toate. Fenomenul literar nu poate fi izolat de celelalte arte, muzicale şi plastice, nici de ştiinţele naturii şi de tehnicile existenţei, o viziune integralistă încorporându-l în triunghiul dominant de sacru, amintit

mai înainte. Nefiind posibil purul la scară umană, autonomia valorilor este iluzorie ca şi realitatea lor aici. Aşa cum iubirea inclusă în lucru nu este pură, ci „proletară”, cum o caracterizează Tilgher comentând finalul *Divinei Comedii* a lui Dante, după cât mi-amintesc. Numai iubirea sfântului este pură aici, fiind legată de Cerul transcendent.

Omul comun nereligios se mişcă între divertisment şi plictiseală, savantul jronim între fapte şi ipoteze, artistul autonom este invadat de imaginile lucrurilor, de mne neevocatoare şi de vorbe goale, în fond trăiesc „în lumea nebuniei”, într-un joc ară ieşire, privit ironic sau cu compasiune, de înţelepţi. Apar literar: realul, aparentul, amtasticul, fantomaticul, nimicul, visele şi semnele, roadele inspiraţiei şi-ale căutării, «fivinul şi preaomenescul, sacrul, profanul şi demonicul. Primitorul este aproape de adevăr, bine şi frumos, creatorul închipuit obţine foloase şi plăceri aparente, rătăceşte fi alunecă peste lucruri.

Omul învăluit de mister şi stăpânit de credinţă ascultă glasul lucrurilor, iar Sfântul percepe existenţa lor. Ce-nregistrează autorul dramatic, scriitorul din supranatural, din natură şi din istorie? Divinitatea şi omul în timp şi-n spaţiu; felurâte aşezări umane în care se întâlnesc credinţe, obiceiuri, formele gândirii magice, instituţii le drept, ştiinţe, arte, tehnici ale existenţei, stăpâni, supuşi, construcţii, arme de luptă, activităţi materiale şi spirituale, educatori, războinici, laşi, neputincioşi, şireţi, înţelepţi, Troşti, virtuoşi, vicioşi şi formele deşeurilor biosociale, aşezări economice şi culturale, case de locuit în lux, în confort sau în mizerie, temple în care se întâlnesc cei trei armeni din triunghiul amintit, sub stăpânirea luminii supranaturale, prezenţa Divinităţii sfinţind oamenii, lucrurile, lumina soarelui fizic şi cea adusă de om, prin actele sacerdoţilor – purificare reală, nu katharsis aristotelic; oameni cărora li s-a revelat matura lor şi-a altora sau cuprind în mod autonom în limbaj ştiinţific, temperamente şi caractere:

„Se disting patru tipuri temperamentale:

a) tari:

b) slabe:

c) *iuţi:* colerice, sanguinice d) *liniştite*, melancolice, flegmatice.

Această distincţie provine de la medicul grec Hipocrate (490 – 377 î.Hr.), care a dedus temperamentele din predominarea şi legătura uneia din cele patru umori ale corpului: *sânge* (haima, lat, sanguis), *mucus (phlegma), bilă neagră (melancholia), galbenă* sau *albă* (*cholé*). După mai mica sau mai marea energie determinantă a sentimentelor consemnăm temperamente: sanguinicul – om de treabă sau nestatornic; melancolicul visător, ipohondru sau idealist al faptei; colericul este un voluntar brutal sau un emotiv agitat; flegmaticul, cu sânge rece, tenace sau indiferent, apatic.

Temperamentele sunt, după cum ştim empiric sigur, hematochimic (umoral) condiţionate. Reprezentantul lor fizic este aparatul glandelor creierului. Ele intervin inhibitor sau stimulator în mecanismul actului sufletesc şi influenţează în plus sau în ininus: 1. psihestezic, sensibilitatea sufletului; 2. culoarea stării de spirit (vesel, trist); 3. ritm psihic (perseverent, divagare bruscă, închidere, complexitate); 4. psihomotilitate (vioi, greoi, neputincios, ţeapăn, pripit, sever, blând, întreg, rotund etc.).

Ca două grupe principale, distinge Kretschmer: ciclotimicii şi schizotimicii, primii cu constituţie picnică, următorii cu constituţie astenică, atletică sau displastică. „Ciclotimicii în atitudine între bună dispoziţie şi depresiune, agilitate şi moliciune, reacţii adecvate, precise, naturale, blânde; schizotimicii se comportă între sensibil şi rece, nestatornic şi perseverent, cu mod schimbător în gândire şi simţire, neputincioşi, închişi, rigizi” E. Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, cât. H. Schmidt)… Caracterul: „literal; gravatul – termeni germani: *das Eingeritzte, Eingegrabe fie, Eingravierte.* Formă de reacţie a temperamentului la mediu” (cât, de

acelaşi). „Apoi. În general, manifestarea în detalii şi-n întregime a specificului unui lucru; în special caracteristica une fiinţe voitoare, cum se manifestă în acţiunile sale, trăsătura principală, statornică, a voinţei şi raţiunii; capacitatea voinţei unitare, consecvente, puternice, independente; esenţa omului. Se vorbeşte de caracter «când o personalitate cu însuşiri însemnate persistă în felul ei şi prin nimic nu se lasă abătută din calea ei» Goethe).

Kant distinge caracterul empiric şi pe cel inteligibil. Primul este „manifestarea celui inteligibil în acţiunile voinţei, supuse cauzalităţii, al doilea este «interioritatea», în şinele caracterului empiric şi este liber” (cât, din H. Schmidt). Concepţia caracterologică a lui Kant este ambiguă sau mai precis neexplicativă, în şinele caracterului inteligibil „fiind incognoscibil”, ancorează cercetarea în cel empiric, sub imperiul cauzalităţii naturale, „faptele sufleteşti fiind discontinue, neesenţiale, în ultimă analiză legate de corp, cognoscibile experimental”, adică neadevărat. În legătură cu caracterul inteligibil al lui Kant, liber, cauză a celui empiric, se impun câteva constatări ale inteligibilului kantian.

Este lumea gândită expresie a raţiunii autonome? Pentru ca această raţiune să existe este necesară existenţa „sufletului gânditor” Aristotel), ca „entitate metafizică” Platon), altfel este o ficţiune unificatoare a faptelor sufleteşti, ca şi cum ar fi *als ob vëre.* Gândind kantian, raţiunea ca sediu al principiilor supreme şi intelectul pur structurat categorial sunt ficţiuni sau fantomele creierului. În aceşti termeni inteligibilul kantian nu poate fi: în sine, ideal, şi liber în mod real, în şinele şi idealul fiinc transcendente, aparţin supranaturalului. Aşadar gândirea kantiană fiind „ficţionalistă” Vaihinger), 1 ancorând în aparenţă, „triumful aparenţei” Alain), în esenţă pseudoapriorism sau empirism disimulat. O psihologie adevărată, pe care să se întemeieze o caracterologie adevărată, în sens esenţial este o „metafizică a sufletului” Pfänder) legat de corp, stăpânindu-l şi având aceeaşi cauză

şi finalitate ca şi el nemurirea (creştinii).

Nu este nevoie de multă ştiinţă autonomă clasică şi modernă, antropologică şi a naturii, pentru a arăta caracterul ei neexplicativ, ci constatator, descriptiv, util, gratuit eronat sau nociv. Ştiinţa explicaţiei se situează în triunghiul amintit, dominat de Sacrul revelator, în care stăpâneşte principiul raţiunii suficiente, cauzalitatea reală Leibnizi. Nu este vorba de relaţii aparent-materiale sau logice, ci de temeiul transcendent al ordinii în natură şi gândire. Ştiinţa constatării rămâne descriptivă la nivelul „cauzelor ocazinale” ale lui iMalebranche, gânditorul francez atribuind „în relaţia cauză-efect eficacitate, Divinităţii”.

Ştiinţa autonomă se mişcă „sceptic între *regressus ca (infiniturri* şi optimist „în iluziile progresului” şi când constată caracterul inexplicabil al cauzalităţii naturale, renunţă la aceasta şi ancorează în subiectivismul formal al „acauzalităţii şi indeterminării” Hume, Planck, Heisenberg), întregită de „complementaritatea lui N. Bohr, fără a se obţine o imagine reală a lumii, ci constatarea limitelor inteligenţei, ilustrată în lumea microfizicii. Om şi natură? Autonomie formală, ştiinţifică, artistică şi tehnică sau înec empiric. Omul nu poate străpunge pragul opac existenţial al lui Heidegger întrebat aporetic la nesfârşit, pe care Kant n-a vrut să-l treacă, metafizica lui negativă arătând ce nu se poate şti, adică incognoscibilitatea lucrurilor în sine, el dispreţuind revelaţia.

Materialitatea suverană a corpului – materialism, biologism, biomecanică acest animalism antropologic, elimină sufletul „în luptele pentru existenţă”, permiţând aristicilor să considere, la acest nivel, instrucţia, educaţia şi ficţiunile cunoaşterii ca tresaj. Dualismul corp-suflet creştin armonizat divin Leibniz, *Ptastabilierte Harmonie),* în dezacord demonic. Fără suflet, ca „entitatea activă” Platon, Aristotel), ca „substanţă imaterială” Sf. Augustin), ca „formă pură eficace, nepreexistentă, opusă jKtempsihozei platonice” Sf. Toma d’Aquino), nu sunt posibile conceptele, aceste nităţi pure – nu formale – de

cunoaştere şi orientare, care depăşesc mozaicurile de anpresii din anticamera simţurilor. Aceste *realia* transcendente nu trebuie coborâte în istoria profană, în care rătăceşte omul, fiind substratul explicativ al lucrurilor, adevărul religios al ordinii, în afară de ei existând dezordinea şi patologicul. De ce şi-n ce scop? Fără răspuns, la aceste întrebări omul se mişcă constatator, util, gratuit, eronat sau aDciv, cum am mai spus, în lumea fenomenelor – mistere, fără sens şi neadevărat.

Am mai spus că omul poate trăi aici fără adevăr, dar captiv, muritor şi aemântuit. Evidenţa adevărului religios, nedemonstrabil, ne arată, de la presocratici la filosofii moderni, de la umorile lui Hippocrate la structurile fizice moderne, că omul singur neasistat de Divinitate este tot atât de departe de adevăr ca Faust de infinit. Problemele: omul etern şi omul istoric, limitele raţiunii căutătoare, care nu depăşesc intangibilul sau suprasensibilul, neputând atinge supranaturalul, adevărul transcendent revelat, nu căutat, aparenţă şi esenţă, aporie şi soluţie, eternitate şi timp, libertate şi înlănţuire, urât şi frumos, bine şi rău, sacru şi satanic, vocaţie şi neputinţă, moarte şi «murire, damnaţiune şi mântuire, constitule constante ale gândirii. „Nimic nou sub soare” Eclesiastul) sau, mai pământeasca formulă goetheană, „mereu răsare acelaşi soare, mereu trăiesc aceiaşi proşti”. Mişcarea dialectică a neadevărului, fluviul aparent îi contrariilor heraclitice.

Cum se situau anticii în ştiinţă şi-n artă? Starea lor spiritual-istorică poate fi prezentată astfel: pentru unii în termeni: zei, natură, om, lucruri, fapte, vorbe, relaţii şi semne; pentru alţii, topitori ai miturilor în raţiunea pustiitoare, omul şi natura îmaterialiştii); pentru cinici, natura; pentru sofişti, omul măsură a tuturor lucrurilor, schimbător, purtător de simboluri veritabile, ca şi el şi natura; pentru sceptici, ataraxia, aeparticiparea şi nimic. Ca şi azi.

Căile spre adevăr? Revelaţia, observaţia, experimentul şi raţionamentul. Modernii au adăugat pesimismul, neliniştea perpetuă a căutării, bogăţia

detaliilor prin experiment şi instrumente, amplificarea şi precizia terminologică a limbajului, iar prin logica simbolică au arătat eficacitatea limitată a sofisticei. Renaşterea, prin umanism, a înlocuit ştiinţa realului cu ştiinţa relativă şi utilă a aparenţelor. La fel, în artă. Sisifism şi ascensiune aparentă. Cu cât progresează, cu atât coboară. Joc „ascensional – descensional” nesemnificativ. Un contemplativ asiatic sau european priveşte cu milă omul giruetă, activ, acoperit de obiectele făcute sau descoperite.

Chosisme. Mişcarea intelectuală între empiric şi fictivul neevocator. Înec voluntar sau involuntar al plăcerii senzoriale, în valori materiale şi-n imagini. Vid existenţial, neautenticitate, înstrăinare şi căutarea ieşirii din neautenticitate şi din sfera absurdului prin individul care-l poartă, ale cărui trăire, reflecţie şi acţiune nu-l scot din impas, din angoasă existenţială, din neesenţialitate, accesul la purul real, fiind împiedicat de „pragul opac al existenţei şi de sentimentul morţii absolut” Heidegger). La nivelul existenţialist imanent, „experienţe sufleteşti utile” Blondei), niciun adevăr, aceste stări sufleteşti nesemnificative având caracterul unor nelinişti sterile. Fără generalizare sau absolutizare, fictive în esenţă; tipologic, fiindcă omul religios este etern, sacrul punctând şi lumea modernă, individualismul nu poate elimina structurile fireşti, un joc imperfect între subiectivism şi obiectivism, între integrare şi descompunere.

Medievalii. N-am ţinut seama de succesiunea epocilor, ci de o culminare a spiritului, care conţine câteva certitudini, în devenire: creaţia din nimic sau totul existent în substanţa şi ordinea din primordii, păcatul originar şi moartea, redempţiunea – venireamântultorului –, recâştigarea nemuririi şi libertăţii reale; „moartea ca resi aparent al păcatului originar” Sf. Pavel), ca şi devenirea. Şi fiindcă adevărul este unul şi etern, transcendent în esenţă, mântuitor, „primit prin credinţă şi vehiculat prin raţiune”, scolastica l-a oglindit teoretic pe pământ, „forţa productivă” a omului şi a naturii s-a reflectat în ştiinţa

naturală, presupus autonomă, în care şi-a găsit locui utilitatea, aşa cum adevărul s-a reflectat în teologie. Gânditorul medieval simte nevoia adevărului, binelui şi frumosului în sine, ca feţe ale Absolutului, care-i scoate din neliniştea neputinţei de „făptură situată între infinit şi neant, prin graţie şi revelaţie” Pascal”.

A avut dreptate gânditorul medieval care a considerat că „frumuseţea aparţine lui Dumnezeu, lumea având doar farmec”. Omul nu ajunge la adevăr explorând, fiindcă „adevăr = Dumnezeu”, cum am mai spus, iar căutarea n-are nici măcar o cale, ci căi.

Ştiinţă şi metodă? S-ar putea ca mâine să se spună că ştiinţa este comodă, utili şi fără adevăr.

Medievalii? Mers ascendent în jocul cromatic al lumii materiale; acceptată ca atare, cu conştiinţa liberă situată deasupra ei, înainte de a fi explorată fără rest, sunetele, culorile, semnele şi vorbele purtând „mesajul de dincolo” străbătător prin materie şi unificator al începutului şi sfârşitului, depăşindu-se pragurile opace ale existenţei, pasiunea adevărului, binelui şi frumosului transcendente în esenţă: simbolicul – „dans macabru, această horă infernală, nivelatoare, a morţii aparente”, care este depăşită prin înfrângerea morţii şi ierarhia spiritelor; găsirea adevărului, binelui şi frumosului în templul în care sunt trăite sub imperiul Sacrului, în care are loc purificarea liturgică, situarea omului întreg deasupra tristeţii pământeşti şi deci trăirea misterelor prin depăşirea bucuriilor iluzorii ale naturii şi spectacolului oferit de ştiinţăartă şi luptă, lumea de aici redusă la farmecul, bucuria şi tristeţea aparenţă schimbătoare, sfârşindu-se pseudoveşnicia gloriei, a urmaşilor şi morţii, frumuseţea adevărului revelată lucizilor mistici; necesitatea graţiei şi revelaţiei. Desigur, realul aparentul, creaţia, imitaţia, invenţia, descoperirea, banalitatea, originalitatea, neputinţa, imperfecţiunea, urâţenia, tristeţea, bucuria, vorbele, semnele, întrebările şi răspunsurile omului autonom, rătăcitor în timp şi-n spaţiu, permanent nesatisfăcut, „în goani faustică, viaţa este un

vis nătâng”, nu cum o înfăşoară în putere iluzorie şi-n ispite Mefistofel (trad. Lucian Blaga). Fără graţie şi revelaţie, omul devine un ghem (k întrebări fără răspuns, de erori, de plăceri şi dureri trecătoare ca şi el, de vorbe şi semne nerevelatoare, relativ utile, absurde sau nocive.

Fără voia omului, triunghiul: Dumnezeu, om şi natură este pretutindeni, chiar dacă anumite „piei groase nu-l simt”, vorbind în limbajul Lui Papini. Nu pot şi ignorate: sistemele teologice, sistemele filosofice, sistemele estetice, sistemele ştiinţifice, sistemele morale, sistemele tehnice, sistemele social-politice, sistemele pedagogice.

Toate sistemele se pot realiza complementar înăuntrul triunghiului amintit omul etern şi omul istoric întâlnindu-se în acord în viziunea religioasă, în dezacord la cea profană.

Omul istoric se desfăşoară din cel etern – creat – „devenirea fiind un rest al damnaţiunii prime, ca şi moartea aparentă” Sf. Pavel), iar când rătăceşte este stăpânit ik neliniştea morţii absolute, împletită cu perspectiva estetică a absurdului şi cu iluzia imoirii perpetue. Animalism optimist pentru proşti, pesimism pentru rafinaţi, joc între misterul revelat şi cel confundat cu pragul întunericului, între „setea de a spune şi acerea solemnă a primirii”, între *Weltordnung* şi *Weltanschauung.* Problema caracterului, aceasta atitudine pasivă sau activă faţă de sine însuşi şi de Absolut este soluţionată material: biochimic, biomecanic, prin umorile corporale ale lui Hippocrate, prin structurile lui Kretschmer sau prin gluma etimologică a termenului grecesc *Charakter* – semn gravat.

Fapte şi vorbe. Am mai spus că natura dedusă sau indusă nu conţine niciun adevăr, ea ilustrează ca şi omul un adevăr transcendent, în acest sens fiind „opera lui Dumnezeu”. Privită în sine, nu reprezintă nimic, fie normală, fie patologică. Nietzsche, pentru care Dumnezeu a murit, a afirmat „c-ar putea fi o ficţiune a omului”.

Ce descoperim prin observaţie, experiment şi raţionament? Lucruri care tac, vorbesc util sau înşelător, niciodată adevărat – real – cauzal, explicativ – ne înşelăm

noi înşine, constatările oprindu-se aporetic la „pragul opac existenţial”, de care am pomenit. Antropologia teologică exprimă omul integral creat, situat în natura creată, procedând explicativ – prin cauză şi finalitate, reale –, încorporează mistic empiricul şi raţionalul, materia şi ordinea întemeiată pe ierarhia făpturilor. Ierarhie obiectică, nu obiectivă, cum se încearcă şi se obţine axiologic, între subiectiv şi obiectiv fiind deosebire de grad, nu de natură. În acest sens, inspiraţia trece înaintea cercetării, adică primirea adevărului nu stă pe acelaşi plan cu căutarea lui.

Inspiraţie în sens religios, „omul ca instrument al lui Dumnezeul. Nu o simplă constatare a unei stări de fapt necesară, inexplicabilă, ca la Nietzsche. „Se aude, nu se caută, se ia, nu se întreabă cine dă în acest caz; un gând luminează ca un fulger, în mod necesar, fără întârziere, n-am decis niciodată” *Ecce homo).* Norocul iraţional înlocuind Divinitatea. Prin ce se deosebeşte un om de ştiinţă autonom, observator, experimentator, plăsmuitor de ipoteze, de un artist autonom; limitat la vocaţie, puterea închipuirii, instrucţie, educaţie, informaţie, observaţia naturii şi omului, introspecţie şi raţionament? Prin utilitate.

Filosofii şi artiştii, faţă de oamenii de ştiinţă, de tehnicieni şi meşteşugari, se mişcă în lumea valorilor intelectuale, morale sau estetice, operând eficace sau sugestiv asupra sufletelor, transformându-le în bine sau în rău. Fără prezenţa Divinităţii în actele le autocunoaştere, şi unii şi alţii nimeresc adevărul, binele şi frumosul, relative, faţă de lucrurile în sine”, nu depăşesc sufletul unui copil care se joacă în nisip sau uimirea lui când îşi priveşte chipul în oglindă. Numai aşa putem înţelege proiecţia luminii liturgice asupra misterului medieval purtător de adevăr prin cuvânt şi spectacol îmbinându-se cu limitele aporetice ale dialogului platonic. În acest sens, nu se poate vorbi de angajare, în mistică funcţionând ideea platonică a participării, impusă de obiecticitatea adevărului revelat. Angajarea este expresia militantă a

unui punct de vedere partinic.

Stiluri? Manifestări individuale sau globale de epocă, valori înregistrate de istorie, filosofia istoriei, a culturii, estetică, privind toate artele – literare, plastice şi muzicale –, geneza lor religioasă, umană sau etnoistorică, cu detalii estetice, psihologice, etico-sociale, naturale legate de peisaj, încărcat – cromatice – imagini, metafore, alegorii – sau geometrice, decorative, etic-sociale, sugestive sau instructiv-educative, desfăşurate între ideal şi scop, între plăcere şi dezgust, între bucuria de a trăi şi stingere sufletească, între normal şi patologic. Prezent în schiţă pe cele mai importante manifestări ale omului fragmentat, tradiţional şi istoric, în rase şi neamuri, care pot fi oglindite în literatura dramatică şi în spectacol.

1. Omul Antichităţii

O construcţie spirituală a omului trebuie să ţină seama de triunghiul Dumnezeu, om şi lume, dacă are intenţia de a vehicula adevărul, binele şi frumosul ca reflectări ale realului. Istoria spiritului impune şi termenii: eteronomie, autonomie, căutare şi inspiraţie. Omul căutător se crede demiurg. Aceşti termeni sunt necesari şi-n tehnica stilurilor. Adevărul, binele şi frumosul, când sunt privite ca fiind transcendente în esenţă, desprinse din „Binele suprem, cuprinzător al ideilor” Platon) sunt reflectate în religie, ştiinţă şi artă, sub imperiul inspiraţiei; când sunt căutate, sunt în opoziţie cu concretul multiform şi opac şi cu idealul. Conceptele şi imaginile omului căutător nu sunt esenţiale.

Am văzut mai înainte că omul integral este aparent manifestarea cetăţii, ale cărei valori constitutive izvorăsc din triunghiul amintit, valorificând potenţele umane, care pot fi reduse în mod autonom. Miticul, magicul, raţionalul şi misticul sunt prezente în comunitate şi-n individ. Nu poate fi vorba de formula vulgar-sociologică *unus homo, nullus homo*, ci de formula aristotelică „întregul premerge partea” în funcţiile trezitoare şi conservatoare ale comunităţii; fără potenţele primordiale ale omului, nefiind posibil acordul între individ şi comunitate.

Aşadar, niciun act creator sau salt calitativ în crearea singulară sau în grup, structurile primordiale făcând iluzorie viziunea diacronică. Cele trei stiluri: folcloric, clasic şi medieval sunt eteronome, în sens religios, uneori neieşind din triunghi, alteori fiind supuse destinului, aspectele eterodoxe neputând acapara cetatea omului integral Autonomia insului, captiv ai lumii civilizate, începe cu umanismul sofisticei. În aceste stiluri, întâlnim: ordinea, ierarhia, unitatea de comandă ca expresie a principiului aristotelic, iar eteronomia nu înlătură tensiunea polară subiect-obiect, eul activ şi virtuos purtând valoarea sa ca har, şi nici revolta împotriva injustiţiei, untului şa neadevăratului. Firescul privit religios nu cunoaşte absolutizarea, care apare în momentul autonomizării eului acaparator, transformat în centru ontologic.

În acest moment, reprezentările şi valorile se situează în subiectul plăsmuitor de utilităţi, de fenomene şi de dezordine. Integrarea individului într-o comunitate religios-aristocratică nu înseamnă neapărat robie sau înstrăinare, „robia divină” însemnând libertate reală, prin posesiunea adevărului transcendent în esenţi înstrăinarea omului izvorând din autonomia iluzorie, prin care acesta devine captivii eului său rătăcitor şi-al naturii oarbe, această autonomie fiind izvorul formelor atipice ale existenţei. Chateaubriand spune că „aristocraţia se naşte din virtuţi şi moare d-sa înfumurare”.

Omul religios este liber prin situarea extraordinară a spiritului său. Autonomia eului înseamnă dezdivinizarea şi captivitatea sa naturală – o degradare aparent voluntară, în esenţă demonică, cum am mai spus. Se poate autosalva sae autoperfecţiona o făptură captivă? Această aventură seamănă cu aventura călăreţului baronului von Münchhausen, care a vrut să se salveze cu calul de la înec, trăgându-se de păr în sus. Şi poporul român a cunoscut şi trăit principiul aristocratic al ordinii de la începutul statalităţii, până la detronarea regelui Mihai. Cneazul s-a ales prin virtuţi; oră iar – n-a fost ales. Aşa susţine C. Giurescu, tatăl lui C.C. Giurescu. În monografia *Beierii*,

opusă concepţiei democratice a lui Iorga asupra originii statului român, după a îmi amintesc. „Principiul monarhiei elective împrumutat de la poloni, sursă a tragediilor domniilor Moldovei, în lupta pentru putere”, după Eminescu, n-a anulat» oritatea harismatică a conducătorului, a „unui binefăcător homeric”, acesta apărând «înator din când în când. Continui expunerea stilurilor, ţinând seama de termenii polari aeronomie şi autonomie.

Realismul. Este necesară o istorie a acestui stil. Mai precis un apel la formele adiţionale ale gândirii şi simţirii. Prima formă este mitică, dată fiind această înţelegere a naturii transcendente a realului, trecând peste antropomorfismul şi polimorfismul în care se înfăţişează acesta, în citire a naiv-poetică a fenomenelor. Platon spune, „cu cât – mergem mai înainte, cu atât suntem mai aproape de zei”. Presocraticii: l. Ionienii: filosofi ai naturii, în forme variate”. Sunt de acord asupra originii materiale a lumii, iar cauza primordială nu este aceeaşi. Pentru Thales, apa, pentru Anaximandru, asfinitul material, pentru Anaximene, aerul, pentru Heraclit, focul. Cultul zeilor nemuritori” şi însufleţitori ai lumii la unii – Thales, şi logosul – „raţiunea cosmică şi mană” –, la Heraclit. Nu atestă un materialism radical.

Pitagoricii. „Aristotel nu vorbeşte de doctrinele lui Pitagora, ci ale pitagoricilor” Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker).* „Societatea pitagorică a aflat încă 3 timpul vieţii maestrului o rapidă şi puternică expansiune, cuprinzând oraşele greceşti în sudul Italiei, în parte şi ale Siciliei, însă în secolul care a urmat morţii lui Pitagora, a fost răsturnată şi nimicită, după lupte puternice… Idealul etico-religios, caracterul ascetic al principiilor, natura aristocratică a asociaţiei, divinizarea lui în timpul vieţii, – metempsihoza orfică sau egipteană, numerele ca principii materiale plăsmuitoare ale formelor şi explicative ale ordinii lumii materiale – cosmosul opus haosului, termen ce-i aparţine, armonia muzicală izvorând din doctrina numerelor” (cit. Wilhelm Capelle H. Schmidt), aşadar,

imaterialitatea numerelor orânduitoare, asceza purificatoare a sufletului migrator şi spiritul aristocratic îi depărtează mistic de materialism. Un pitagoric, Alkmaion din Crotona, afirmă că „sufletul se mişcă autonom, este nemuritor $ de natură divină… Omul se deosebeşte de zei, fiind muritor, fiindcă nu este în stare să lege începutul cu sfârşitul… Despre lucrurile invizibile şi despre cele trecătoare, au cunoştinţe sigure numai zeii” (cât, de acelaşi, *op. cit.).* Astfel, la Alkmaion întâlnim realitatea zeilor.

Eleaţii. Xenofan din Colofon, întemeietorul şcolii şi maestru al lui Parmenide:. Stăpâneşte numai un singur zeu, cel mai mare dintre zei şi oameni, nici ca înfăţişare, nici ca idei nu seamănă cu muritorii. Vede deplin, gândeşte deplin, aude deplin”» *op. cit.).* Nu este „teolog speculativ şi nici caracter moral-religios”, cum crede Capelle, sivocându-l pe Zeller, Praechter şi Hans v. Arnim, fiindcă, dacă critică just politeismul ţi metehnele zeilor antropomorfi şi antropomorfismul. Divinitatea, ca spirit pur, legată cu unitatea lumii, se cheamă panteism.

Parmenide. „Obiectul gândirii este întregul etern, nu părţile lui schimbătoare… Unul real parmenideic este material, umple spaţiul, inexistentul nu poate fi conceput… Tot ce devine este iluzie… Existenţa ca realitate materială, această existenţă pură oferă imaginea unei ontologii quasimaterialistă” Capelle, *op. cit.).* Aporiile lui Zenon izvorăsc din gândirea ariană, suverană peste simţurile înşelătoare. Eul şi lumea, în afară de triunghi. Când lumea aparentă este iluzorie, subiectul cercetător speculează ontologic nelimitat, toate antinomiile existenţei mişcătoare şi nemişcătoare, lumea aparentă, ideile şi părerile.

Sofiştii. Cum poate fi definită sofistica? Actualităţi social-politice, etice şi tehnico-ştiinţifice în *civitas terrena sive diabol* Sf. Augustin), biruinţa parţială a individului care stoarce pământul de comori, ca o lămâie, înlocuind realul mistic cu ficţiuni utile, terestre şi cosmice, aşezând nălucirile minţii în locul adevărului devenit inutil sau chiar primejdios, în eul său gol de suflet. Gândeşte materia?

Certitudine senzorială, într-un corp nelimitat. Omul etern ai realului merge alături de omul istoric al umbrelor din grota platonică, în timp şi spaţiu.

Protagoras. Stil umanist. Absenţa zeului. Om, grup şi natură. Demonstraţie logică, util sau inutil ilustrată. Completare: Gorgias sau agnosticism umanist, ca expresie „a individuaţiei şi jocului dintre om, lucru şi semn”.

Subiectivismul lui Protagoras. Realul este izvorul la care se opreşte imanentismul. Şi Heidegger se opreşte heraclitic în limitele naturii ca mister. „Naturii îi place să se ascundă” Heraclit, cât, de ei), dar „omul ca semn păcătos şi ca făptură murătoare, existenţa ca finitudine este un mesaj al zeilor, mesajul destinului adus de Hermes”, de unde conţinutul mitic al „ermeneuticii” lui. El nu neagă zeii, nici Protagoras, dar nu primeşte niciun mesaj dele ei, fiindcă nu-i cunoaşte, raţiunea lui limitată fiind roasă de îndoială, în ceea ce priveşte existenţa lor, cum se va vedea, raţiunea vehiculează ce primeşte sau rătăceşte căutând. Trebuie deosebit mitul de imagine, cuvânt, metaforă, alegorie, orice semn convenţional, prin natura lui religioasă şi funcţia lui revelatoare, vehiculată inspirat-poetic. Mesajul lui nu este dizolvat de raţiunea omului religios, care are conştiinţa sediului realului şi originii semnului, aceste mijloace ale comunicării care nu-i aparţin. El ştie că şi limbajul este primit. Folosirea lui convenţională aparţine omului presupus autonom. „Omul este măsura tuturor lucrurilor a celor ce sunt, pentru că sunt, a celor ce nu sunt, fiindcă nu sunt” Protagoras, prezentat de Socrate, în dialogul cu Theaitetas, cât de Capelle, *op. cit.). În* apărarea sa. Protagoras opreşte cunoaşterea înţeleptului în sfera părerilor utile fără acces la adevăr, adică la real.

Sofiştii şi specialiştii plăsmuiesc o ierarhie a utililor, cu înlăturarea ignoranţilor şi novicilor. Utilul corectează mobilitatea şi instabilitatea spiritului şi lucrurilor, iar justeţea percepţiilor, produsă de uniformitatea senzorială a oamenilor, este, se pare, încă un factor gnoseologic adăugat utilului, pentru „a ieşi din impasul” unui

subiectivism radical. „Poziţie relativistă, utilul neimplicând cercetarea cauzelor producătoare ale fenomenelor, această evidenţă scutind omul să formuleze judecat asupra lor” Capelle, *op. cit.).* Ca-n fenomenismul modem. Om, obiect şi semn sau simbolică neesenţială, neexplicativă, utilitatea neavând nevoie de necesitatea cauzali adică de adevăr, cum am mai spus. Scepticism religios. „Despre zei nu poţi stabili nimic, nici că sunt, nici că nu sunt şi nici ce înfăţişare au, căci multe lucruri împiedici cunoaşterea asupra lor: obscuritatea problemei şi scurtimea vieţii omeneşti”.

Gorgias. „În scrierea, care poartă titlul *Despre inexistenţă sau despre natura* dezvoltă el succesiv următoarele teze fundamentale: în primul rând: nu există nimic; în al doilea rând: dacă totuşi ar exista ceva, ar fi pentru om incognoscibil; în al treilea rând: dacă ar fi cognoscibil n-ar putea fi comunicat semenului nostru şi nici explicai” Wilhelm Capelle, *Der Nihilismus des Gorgias*). În aceste sofisme se pulverizează aparenţa – existenţa vizibilă – în formula unui subiectivism radical. Nu se pune problema realului, adică a esenţelor. Capelle caracterizează poziţia sa ca „senzualism pur”.

Deci, uniformitatea senzorială este pulverizată, iar incomunicabilitatea face «imposibilă pedagogia şi psihologia învăţării”. Aceste „sofisme dialectice” ale lui Gorgias se prelungesc în lumea modernă în subiectivism, în existenţialismul neantului şi tăcerii, în inexistenţa naturii ca întreg – ca unitate – şi în toate formele anistorice şi istorice ale materialismului, în constructivism, bionică, modelare, monismul energetic – această pseudounitate a vieţii şi a lumii –, în iluziile dialectice, imposibilul şi obscurul mutate dincolo, când de fapt sunt aici, izvorând din om şi din natură. Raţionalii ţi senzorialii nu observă întunericul la amiază, aşa cum neiniţiaţii, mai bine zis «inspiraţii, confundă umbrele din grota platonică cu lucrurile sau eleaţii nemişcarea cu scaiul. Este un refugiu negativ din mobilitatea lumii aparente a apariţiei şi dispariţiei, jeest refugiu în mişcarea pură semănând cu

entropia universului. Oricât de strălucit este spiritul speculativ autonom, acesta nu poate ajunge la real. Realul este divinul oglindit la viul uman etern, nemurirea integrală, nici încremenire – nemişcare –, nici transformare, o materialitate mistică, de altă natură decât materia lumii vizibile. Misterul, nu miracolul – acest fenomen desprins din modul înţelegerii umane, punct de vedere situat în afara necesităţii cuprinsă în dogma: „la Dumnezeu toate sunt cu putinţă1, cunoscută şi în mitologie – Galateea –, materialitatea creştină deosebindu-se C ficţiunea imaterialităţii esenţelor şi formelor. Tot ce este viu şi etern este creat, are substanţă, formă şi culoare, este purul integral, cu origine şi finalitate transcendentă, prezent pur” – Goethe – izvorât din voinţa Divinităţii, situat peste început şi sfârşit, nesupus fatalităţii încremenirii sau a jocului vieţii şi morţii.

În acest mod se înţelege deosebirea dintre Divinitate şi destin, dintre lumină şi întuneric, cum s-au interpretat şi termenii mitologici zeu şi destin.

Atomiştii, cinicii, stoicii, scepticii, epicureicii, consideraţi în lumina realismului creaţionist, n-au acces la adevăr ca real, acesta fiind transcendent, neputând fi atins raţional sau senzorial, adică de jos în sus, ci prin revelaţie. Divinitate, creaţie, suflet gânditor şi primitor, înăuntrul triunghiului amintit. Când raţiunea grecească s-a furişat în Olimp şi a încercat să explice miturile scormonind, miturile au fost înlocuite de concepte, fiind socotite „fabule ale închipuirii primitivilor produse de imaginilor lucrurile fals înţelese”.

În locul alegoriilor sufletului poetic, au apărut „alegoriile raţionale dizolvantelie zeilor olimpici, ale atomiştilor” W. Capelle, *op. cit.).* Triumful logicului, al conceptului a însemnat, „dizolvarea raţională a miturilor” Bumet) şi permanent a oricărei forme a sufletului religios, înlocuind realul cu fictivul şi în locul trăirii în «mină, trăirea în obscuritatea existenţială, în acel „ascuns epicureic”.

Omul are de ales, fiind liber, între ficţiuni utile goale

de adevăr şi realul transcendent, între materia infinită, închipuit-constantă, aparent instabilă şi certitudinile credinţei trăite şi vehiculate raţional. La acest nivel religios, trăirea nu mai rămâne în anticamera cunoaşterii, cum a afirmat Rickert, iar imaginile devin reflectări ale ideilor, joc mistic al celor două lumi. Omul religios ancorat în Absolut nu rătăceşte în util sau într-o puritate etică iluzorie, de tip stoic. „Creştinul este un incendiu, iar stoicul un manechin” Schopenhauer, după cât îmi amintesc). Realul, văzut dincolo şi inspirat aici. Se împacă trezirea senzorială, prin dialogul socratico-platonic, cu adevărul revelat? Privită astfel, maieutica socratică pare îndoielnică. Niciun dialog n-ar fi dus la descoperirea legii gravitaţiei universale, cum nici trezirea senzorială a mărului căzui.

cum a spus şi Newton. Totul se relativizează, când se construieşte gnoseologic pe doi factori: om şi obiect.

Socrate şi Platon. Priviţi în lumina realismului creştin, a creaţionismului care justifică existenţa celor două lumi, pot fi consideraţi realişti, „Ştiinţa realului este a adevărului absolut, acesta fiind asemănat cu delirul inspiraţiei zeieşti a poeţilor aici privit în câmpia adevărului dincolo”. Dar: Absolutul ca obiect al filosofiei, ştiinţa iubirii şi iubirea ştiinţei, mântuirea filosofului, lumea iluzorie de aici, esenţele cele ce dincolo: zeii, suflete umane, idei fără formă şi culoare, joc eleat pentru a ieşi din lumea materială a formelor trecătoare, ne mişcă într-o lume metafizic-poetică a umbrelor, acea lume a ideilor, caracterizată de Gonpelz în aceşti termeni: „O insulă fermecată, e poezie metafizică de o strălucire nepieritoare”. Prin depăşirea figurilor şi limbaj uluc omului autonom şi înlocuirea discursului lui cu ideea participării la adevărul transcendent inspirat – nu căutat, nici trezit senzorial sau prin dialog şint incomunicabil, posedat prin vocaţie divină, reprezintă un realism parţial. Ar fi integral dacă ideile ar fi fost gândite ca *Urformen als Urkrafte* Schopenhauer) sau „arhetipuri, modele ideale” ale gândirii divinităţii creatoare a unei lumi reale considerată de

Platou ca fiind bună prin geneza ei. Metafizica considerată ca ştiinţă a realului? Poezie dantestea văzută de Sus în jos, o materialitate nealegorică, inexprimabilă prin figurile lumii aparente, formele aristotelice care capătă împreună cu conţinuturile materiale realitate prin inspiraţie.

Omul integral, cu vicii şi virtuţi aici, damnat sau mântuit dincolo. Ierarhii trebuia văzută tot de Sus în jos. Realul mitologic este reprezentat prin antropomorfism, ca şi realul creştin, esenţele nefigurative, necromatice, neputând fi reprezentate nici măcar cromatic, cu toată natura imaterială a imaginilor, ci descrisă esenţial întrebuinţând o formulă imperfectă a lui Husserl, faţă de ele neavând sens nici gestul regelui din templul de la Delfi arătat de Heraclit şi citat de Heidegger, care exprimi tăcerea recomandată de el filosofului. Niciun gest şi niciun semn faţă de esenţele platonice, ci contemplarea lor dincolo şi primirea lor în tăcere aici. În spiritul creştin, un mister poate fi revelat şi comunicat. Ideile platonice se oglindesc în concepte, care atestă existenţa lor ca unităţi şi-n lucruri imperfecte. Gândirea autonomă a subiectului logicul formal ce-i aparţine sunt forme iluzorii ale creaturii care primeşte „imitând, ns creând” Platon, Sofistul).

În sfârşit, nemurirea sufletului purificat de petele trupeşti, soma ca seama, metempsihoză, dificultatea întocmirii unei axiologii reale, din cauza egalităţii esenţelor, îi disting de realiştii creştini.

Aristotel. Nu se poate vorbi de realism propriu-zis. *Iß.* Aristotel. Sunt elementele gândirii mistice: Divinitatea creatoare – zeii greci – „sufletul gândit ca enteleine cuprinde toate făpturile vii, la plante, cu funcţii de hrănire şi reproducere, la sufletul animal adaugă simţirea şi mişcarea spontană, la om gândire” (cit. H. Schmidt). „Găseşte urme slabe de viaţă şi în treapta anorganică a naturii” (cât, de acelaşi). Om şi natură sunt termenii lui gnoseologici, care permit interpretarea lucrurilor. Logica este calea spre adevăr, organ în care sunt încorporate „căile, conceptele şi judecăţile, căutarea naturii lucrurilor în lumea faptelor, cale empirică spre concepte, realul fiind

cuprins în natură” (cât, de acelaşi). Natura oferă omului care observă şi gândeşte – observaţia şi raţionamentul, că termeni metodologici ai cercetării – deşi observaţia nu este metodă, ci nemijlocire –, ea constituie materialul construcţiilor sale teoretice, etice şi estetice. De altfel el a formulat maxima: „Natura nu face nimic fără rost”, formuli jtitudinală în actele cunoaşterii, expresie personală care nu este universal-valabilă. Adevărul nu poate fi căutat, fruct al citirii autonome al lucrurilor, ci revelat, cum am stai spus, justul logic şi dreptul moral nedepăşind utilul, orice construcţie umană rămânând învăluită în mister.

Spiritul platonic se mişcă în dialoguri, evită ancorarea în definiţii şi sistem, fiindcă alunecă peste natura lucrurilor, peste idei ca esenţe, necontopite cu conceptele fi lucrurile sensibile subordonate lor, fiind opus spiritului aristotelic.

Aristotel consideră ideile platonice ca ipostazieri ale conceptelor, coborându-le sritic din strălucirea lor mistic-poetică.

Alţii le-au degradat în alţi termeni: „imagini ale forţelor vii, eterne, ale naturii”» Deussen), care psihologizează empiric sau „concepte chemate să fundamenteze gândirea ştiinţifică” Natorp), ostil lui Aristotel şi imitator al lui. Aristotel, prin logică, fcietică şi interpretarea empirică a lucrurilor, nu face o ştiinţă a realului, în sens creştin îi se depărtează de metafizica cunoaşterii practicată de maestrul său. Kant îl consideră empirist, chiar în tabla categoriilor, al căror întemeietor este. Conţinutul limbajului lui tEosofic, mai ales în ceea ce priveşte filosofia naturii, este depăşit. Rămâne forma iDcnstantă şi materia pasivă şi variabilă.

Ce se poate reţine din limbajul lui? Forma constantă şi individualul nesupus iluzoriei operaţii a generalizării. „Intelectul lui activ” trebuie înlocuit cu raţiunea vehicul al adevărului revelat, activitatea acestuia neputând citi nimic în tăcerea faptelor. Kiomorfismul lui are un singur factor real, forma, prin rădăcina ei mistică, izvorând Ar „Forma pură”, Divinitatea, ca şi mişcarea, din „acel obscur

nemişcat mişcător”, individualul, concretul material se descompune, este pieritor, forma rămâne, proces «vdent prin moartea individuală şi-n ascensiunea formelor speciei. Dispare corpul şi fema se păstrează în urmaşi. În acest imanentism şi forma devine iluzorie. Dacă forma autotelică capătă alt conţinut diferit de materia lui posibilă şi instabilă, o materialitate «ală, eternă, atunci individualul uman este integral nemuritor, forma nefiind dezlegată de conţinut, având acelaşi rost. Este nevoie de această combinaţie raţional-mistică? Se pare că nu este. Sunt suficienţi termenii: creaţie din nimic, ordine prestabilită, omul ca termen final al creaţiei, păcat originar, moarte, redempţiune, viziune escatologică a «muririi.

Religia este sediul lucrurilor în sine, iar cele sensibile şi limbajul sunt reflectări «cperfecte ale acestora. Teologia poate folosi substanţele şi figurile lumii sensibile cât 9 limbajul, fără să condiţioneze valoarea afirmaţiilor ei de confirmarea vreunei ştiinţe, fiindcă omul de ştiinţă nereligios caută adevărul, iar teologul îl primeşte. „Iubesc pe reia, care doreşte imposibilul” Faust). Pasiunea imposibilului stăpâneşte sufletul omului religios, această categorie modală, trăită religios, coboară absolutul în concret, supranaturalul fiind realul; sensibilul, inteligibilul şi fantasticul nedepăşind utilul, jriluitul şi ipoteticul dacă nu sunt subordonate supranaturalului. Gândirea, intuiţia şi închipuirea omului autonom nu depăşesc utilul, comodul şi plăcutul, scormonirea licelor, acţiunea izvorâtă din autonomia iluzorie, ducând la punctul de vedere obiectiv, în la cunoaşterea obiectivă, la scop, nu la ideal.

Empiria şi teologia nu-l scot pe Aristotel din natură, el negândind escatologic. *„Entelehia* lui exprimă acţiunea care tinde spre perfecţiune sau finalitatea acestei Kţiuni”, nu „perfecţiunea monadelor create” a lui Leibniz Goblot). Perfecţiunea depinde de creator, nu de efortul creaturii, care n-a atins-o niciodată.

Autoperfecţiunea este o iluzie. Este opoziţia insolubilă dintre real şi tendinţă. Nu poate fi vorba de adevăr în perspectiva logicii dialectice, a gândirii fizicale şi

diacronice, fiindcă omul se îneacă în natură, în devenirea aparentă, iar autonomia Im este iluzorie, neputând ieşi din limitele prestabilite.

Esenţele nu sunt calităţi ale lucrurilor, gândind platonic, ci lucrurile însele care depăşesc logicul, empiricul şi istoricul filosofului şi omului de ştiinţă. Obiectele ideale, neputând fi nici căutate, nici deduse, nici intuite, ci revelate, aparţin teologului, omului de ştiinţă şi artistului, care cunosc limitele omului şi naturii şi înţeleg natura religioasă a adevărului, binelui şi frumosului. Esenţele sunt principiile explicative ale lucrurilor, k lumea fenomenelor neexistând explicaţii ale naturii şi formelor lor, şi nici în gândire autonomă. Teleologia imanentistă ancorează spiritul activ în scop, escatologia în ideal transcendent în esenţă, nelegat de aspiraţie sau acţiunea omului, trăirea lui mistică permiţând omului să ancoreze direct în perfecţiune.

Patristica. Părinţii bisericii au meritul teologic al fundamentării raţional-dogmatice a adevărului revelat, acesta fiind Dumnezeu-Hristos, înlăturând a îndrăzneală şi înţelepciune antropomorfismul mitologic, naiv-popular sau indice ntpoetic, cum au constatat Pindar şi Euripide, Misterul teandriei, viaţa, învăţături, patimile, moartea şi învierea Mântuitorului au înlăturat impasul existenţial al omului istoric, „acele situaţii limită”, moartea fiind cea mai gravă, care nu poate trezi la cunoaşterea adevăratei sale naturi, fiindcă autocunoaşterea şi cunoaşterea sunt numa surse ale utilităţilor iluzorii şi rătăcirilor reale. Aceşti părinţi au înţeles natura divina i adevărului, realului propriu-zis, în citirea adecvată a celor două lumi şi a ierarhiei lor.

Creştinismul este coborârea Absolutului în timp, permiţând întocmirea une antropologii reale, dând sens existenţei umane. Fără termenii: creaţie, perfecţiune el rădăcini în primordii, păcat, decădere, moarte, redempţiune, nemurire integrală, tinr absorbit de „eternitate ca prezent pur” Goethe), fără istorie gândită augustinian, nu se pot înţelege: omul ca unitate somatică,

afectivă, raţională şi nemuritoare şi tosir formele lui comportamentale în relaţiile cu semenii, cu cosmosul şi cu Dumnezei Numai în sens creştin începutul se leagă cu sfârşitul.

Absolutul, perfecţiunea şi nemurirea scot omul din neliniştile existenţei iir „situată între infinit şi neant” Pascal). Omul are de ales între ideile platonice, ca real şi conceptele deschise, ca semne orientate în aparenţă, ca reflectări imperfecte an ideilor. Fără acest tablou al înţelepciunii creştine, „al purităţii sacre” – Kant i» înlocuieşte cu datoria în ordinea morală –, fără această puritate venită de Sus, omul *st* îneacă în limbajul speculativ al filosofilor, care termină uneori sceptic, ca-n cazul la Renan, care „regretă că nu poate avea o întâlnire cu morţii, pentru a-i revela realitalsi lumii de dincolo”. Şi, după ce-l dezdivinizează pe Hristos, doreşte o nouă religie Formula cea potrivită a omului autonom, care cuprinde ştiinţele, artele şi tehnica: existenţei lui, oferă estetica absurdului şi a tragicului.

Autodesăvârşirea şi autopurificarea sunt expresii absurde ale omului isioa: devenit demiurg, creatură care se autocreează, pseudodivinitate ridicolă întâlnsă generic în mitologia ciclurilor asiatice.

Filosofia speculativă şi ştiinţa pozitivă situează omul în devenire, într-a singură lume, a apariţiei şi dispariţiei, jocul fatal al vieţii şi morţii făcând imposibile înţelegerea concretului absolut. *Imitatio Christi*, nu maimuţăreala imaginată sociologic în raporturile ierarhice dintre indivizii inferiori şi superiori şi dintre popoarele ca priorităţi istorice şi cele obligate de „ideea de progres” să le imite. Am mai spus că ijjfi az Dumnezeu, geniul, înlocuitor al Lui în viziune nietzscheeană, este egal cu idiotul. Aşa cum eficacitatea harului este un mister şi eficacitatea comunicării adevărului revelat este tot un mister. Nici amintire, nici anticipare, ci participare a omului concret la adevărul revelat, permanent actual, a omului integral trăitor într-un „prezent pur”» Goethe).

Fabulaţiile literar-artistice, ficţiunile ştiinţifice şi

plăsmuirile tehnice se dezvoltă istoric, alături de adevărul religios. Doctrina dublului adevăr este o ficţiune, care a fost necesară într-o perioadă când adevărul unic nu era bine înţeles, coexistenţa rrr fiind o şiretenie a filosofilor autonomi faţă de dogmele religioase.

Astăzi, nu este posibilă nici această şiretenie filosofică, în spaţiul bolşevic. Tirania teologică a fost înlocuită de tirania ştiinţifică. Nu se poate vorbi de adevăr iman, fiindcă toţi oamenii rătăcesc sub imperiul singurătăţii raţionale sau afective, individul putând coborî pe „frânghia libertăţii în întuneric” sau particularităţii unui grup ăăăcitor, fără revelaţie nicio formă a vieţii umane „neputând depăşi imperfecţiunile aârţii în raport cu întregul” Pascal). Cine vorbeşte de „metateorii exacte” nu ştie că exactitatea, completitudinea, perfecţiunea şi idealul sunt termeni identici, aparţinând gândirii mistice, nu „deducţiei matematice”, aceasta din urmă nedepăşind modelele, 2 omode mintal şi aproximativ-utile”.

Temeiurile lucrărilor nu se află în simbolica umană, aşa cum ne arată – principiul raţiunii suficiente” Leibniz). Cauzalitate şi finalitate văzute mistic. Credinţă, revelaţie, raţiune ca vehicul al adevărului revelat şi limbaj savant sau comun, «inspiraţie sau „presupus miracol”, putând îmbrăca, în vederea comunicării, oricare din de două forme ale limbajului, cum le practică teologic şi ritualic sacerdoţiul creştin.

Orice religie nouă este intolerantă şi agresivă în faza ei iniţială, spune prietenul meu Emil Cioran, iar Chesterton a afirmat că „nu romanii i-au persecutat pe creştini, ci aceştia s-au arătat intoleranţi, toleranţa romană din epoca cezarică ar mai fi admis în templu, un zeu oriental, la Roma”. Superioritatea etică şi mistică a noii religii faţă de politeism a împiedicat orice împăcare, producându-se astfel jertfele cunoscute întru – noua credinţă. O nouă gnoză era necesară pentru „vehicularea misterelor credinţei”. Dar, cum raţiunea rătăceşte prin limitele ei, când pătrunde în lumea misterelor, unde are acces credinţa – vastitatea câmpului afectiv prin trăirea şi

cunoaşterea subiectului primitor şi „adâncimea sentimentelor care dau putere creatoare subiectului religios şi poetic” Hamann), au fost gnostici credincioşi – Clemens din Alexandria şi Origene, sretici – Basilide şi Valentin. Comun tuturor a fost realul ca mister opus aparentului instabil şi haotic.

Astfel, ideea teologică de sistem dogmatic, ca manifestare a ordinii transcendente, nu intenţional-cognitivă, a apărut în mod necesar, ca o nouă expresie a unei hierofanii. Noua dogmatică a trebuit să ţină seama de termenii: Divinitate, om, lume, credinţă, mister, raţiune, sistem pedagogic, ritual, momentele dialectice ale luptei să climatul mitico-religios şi social-politic al vremii şi de limbaj. Pentru părinţii bisericii, termenii păgânism şi creştinism n-au fost simple vorbe.

Dar, dacă politeismul nu se mai putea susţine dogmatic, nu în aceeaşi stare se aflau sistemele filosofice şi mai ales limbajul lor. „Noua religie revelată cerea un sistem dogmatic nou. Valentin, deşi considerat eretic, cuprinde în sistemul său filosofico-teologic, alături de elemente platonice şi neoplatonice, elemente ale credinţei creştine: Trinitatea, incarnaţia şi Redempţiunea” Goblot). Nevoia de sistem şi limbaj şi condiţiile luptei au creat „acest hibrid filosofico-teologic, care s-a prelungit până în scolastica medievală”. Tertulian n-a acceptat acest amestec. Faţă de elenism, Tertuliat reprezintă un radicalism dialectic al noii mistici esenţiale. Adevărurile credinţei fiind transcendente, n-au nevoie de motivaţii raţional-filosofice. Când Luther a circumscris adevărul în „Biblie”, n-a greşit, fiindcă „Raţiunea curvă”, cum a numit-o el, ancorează în cercetarea lumii de aici, preferând eficacitatea şi utilitatea în devenire, în locul adevărului – realului – etern. Adevărul ca ideal este consolator şi acordă omului o demnitate supremă, ca fiind accesibil prin revelaţie, nu prin căutare, nu are atracţia tentaţiilor curente ale existenţei. De aceea, Tertulian a calificat filosofii ca „patriathi zi ereticilor” şi a formulat maxima crudă *credo quia absurdum.*

Scolastica. Şi astfel, hibridul filosofico-teologic a ajuns în scolastică. În orice viziune religioasă, termenii: realitate, adevăr şi ideal coincid. Evidenţa acestei afirmaţii este de posesiunea oricărei conştiinţe teoretice a istoriei profane, în care omul cauţi, află aproximativ sau rătăceşte chinuit în curgerea heraclitică a contrariilor, aporetic o jocul parmenidcic dintre Unul şi multiplu sau în cel panteist dintre substanţă şi moc Coincidenţa termenilor de mai sus este gândită religios şi confirmată de funcţia negativă a dialecticii, jocul contradictoriu al aparenţelor oglindit în suflet luând sfârşac în logosul heraclitic, care mutat în triunghi capătă conţinut creştin, adică: Dumnezco este, eu sunt, lumea este, cele două lumi fiind produse de acea *felix culpa*, cum a nume Sf. Augustin păcatul originar, care a determinat venirea Mântuitorului.

Filosofia a produs istoric paralelisme, polarităţi, sofisme, paralogisme, confuzii, aporii şi în poziţia radical-pesimistă înec existenţial în moarte şi neant. Ciad metafizica este pozitivă, filosoful devine înţelept şi preocupat – „principiile şi cauzele lucrurilor” Aristotel), adevărul ca în şinele lucrurilor, nu ca expresie a „experienţei posibile” Kant).

Istoria adevărului ne-aminteşte de formula lui Nietzsche: „cu dezbinare începe adevărul”. Polarităţi filosofice; subiect – obiect, eu – lume, esenţă – fenomen, realitate – aparenţă. Adevăr *şi* realitate? Fără contopirea lor religioasă, omul istoric trăieşte aceşti termeni contradictorii într-un sisifism al căutării nesfârşite. Faţă cu adevărul unic logicul şi paralogicul, adevărul şi eroarea stau pe acelaşi plan, omul istoric neputând depăşi sofistica ancorată în eul arbitrar şi-n lumea întâmplărilor. Comoditatea mintală axiomelor, chinuitoare prin indemonstrabilitate, nu poate fi confundată cu necesitata transcendentă a dogmelor. Omul nu poate depăşi decât religios neliniştea finitudinii *sm* formula parmenideică „tot ce devine nu este”.

Aşa au apărut în scolastică: cearta universaliilor – realism şi nominalism – conceptualismul – *universalia post-*

rem Abélard) – doctrina „dublului adevăr”, fruct: ale căutării filosofice, cu rădăcini raţionale în hibridul filosofico-teologic amintit sau jb lupta filosofilor pentru autonomizarea gândirii lor. Dacă înlăturăm zgura rătăciriiar raţionale şi social-istorice din scolastică – acesta a fost rostul certei universaliilor, dor care a rezultat autonomia gândirii filosofice, a lichidat hibridul, permiţându-i filosoalai continuarea spiritului grecesc al pseudocreaţiei, transformând-o din *ancilla theologtar* în *ancilla scientiae* sau în disciplină speculativă legată când de om, când de natură, clai de ambii factori devenind productivă fără adevăr; există, la rasele superioare înclinare stranie a mişcării spirituale în jocul dintre util şi inutil, care, sub raport gnoseologic constituie o enormă aflare în treabă, adevărul rămânând cu sediul în religie, reveiac sprijinit pe credinţă şi vehiculat de raţiune.

Ontologismul medieval întins peste toată suprafaţa spiritului nu oferă rezulte pozitive, ca orice ştiinţă dedusă numai din concepte pure cum spune Kant. Aaac aprorism global propriu-zis mutat în triunghiul Dumnezeu, om şi lume capătă sens: aţi apar lumea şi lucrurile din ea ca unităţi reale, cele două lumi, cea de aici reflectândm r< cea de dincolo în substanţă şi ordine, cu imperfecţiunile celei de aici, limbajul œmnzând idei, concepte, judecăţi şi raţionamente.

Căile omului istoric – ipoteze, experimente, observaţii, raţionamente, sisteme, Ott*me* formele căutării adevărului, plăcutului şi utilului – sunt manifestări ale păcatului «fcinar, resturi ale acestei vini primordiale, cum spune Sf. Ap. Pavel, omul zbătându-ţit jocul vieţii şi al morţii ca victimă „a şarpelui demiurgie”.

Fără această viziune biblică a vieţii şi lumii şi în special a devenirii, totul pare Äte-rd din acest spectacol, care vine de nicăieri şi merge spre nicăieri neputându-se se Mte niciun sistem valabil, nicio cale autonom-umană, neputând scoate omul din atmierile infantil-dialectice. Scolastica? Creaţia, realitatea ca adevăr, graţia, revelaţia, ce: caţia ca expresie a raţiunii suficiente şi eficiente,

perfecţiunea, purul, libertatea, «murirea şi mântuirea, contopirea datului cu posibilul, începutul cu sfârşitul, totul «tut de Sus în jos, revelat, nu căutat. „*Divina Comedie* a omului salvat”. Realism n: prin-zis.

Aici, este locul unor ecouri moderne ale scolasticii. „Obiectele ideale, cu adevărat supratemporale şi supraspaţiale” ale lui Bolzano (178M848); „categoriile IKR. ologice, ca reformă a logicii, prin depăşirea empiricului” Brentano, 1838-1917); jKeria obiectului atotcuprinzător, motivarea întinderii între posibil şi imposibil, prin «în trăirii” Meinong, 1853-1920); apriorismul transcendental – nu transcendent –, «Liţia pură a esenţelor ca stări esenţiale obiectuale, ştiinţa adevărului absolut, reducţia fenomenologică – parantezarea – intenţionalitatea pură constitutivă de sens, inscripţia asenţială” Husserl, cât., H. Schmidt).

Ecourile acesteia sunt parţiale, exprimând neliniştile conştiinţei teoretice şi practice ale subiectului căutător. Căutarea poate obţine condiţii şi utilităţi sau îndeplini iecţia trezitoare a dialogului platonic. Nu este posibilă atingerea realităţii atotcuprinzătoare, a adevărului absolut, aici.

Ontologismul Evului Mediu este mistic şi îmbracă formele teiste arătate mai înainte. Termenii lui: Divinitatea, creaţia, realitatea ca adevăr, ordinea, păcatul, aderea, redempţiunea, revelaţia şi explicaţia vieţii şi a lumii, făcând posibilă xocunoaşterea şi cunoaşterea. Descripţiile esenţiale sunt iluzorii, iar definiţiile» cminale sau reale constată, nu explică. Omul singur neinspirat se mişcă între formal şi enpiric, esenţele neputând fi căutate.

Am mai spus, că purul nu poate fi atins la scară umană. Instituţie pură aici? Cindind paulinic, aceasta este posibilă dincolo. Înţelegem mai bine captivitatea nzorială a omului, în această linie mistică: orficii, pitagoreicii, Socrate, Platon, Sf. Ap. Pavel. Descifrarea nemijlocită a esenţelor aici? Am văzut că Platon – Socrate le situează dincolo în câmpia adevărului *Fedru*), fiind contemplate de sufletele din ceinătatea zeilor, favorizate de ei. Vorbim de

legile naturii, ca şi cum natura ar avea legi proprii, ar fi esenţiale şi-ar stăpâni fenomenele reprezentate.

Aceste regularităţi formale sunt căutări orientatoare, fenomenele fiind stăpânite le cauzele sau cauza unică care le-a produs, cauză ascunsă, reală, cum a constatat şi Newton. Nimic esenţial la scară umană. Legi naturale? Favoruri istorice ale Divinităţii, le urma „paradisului pierdut”, imperfect oglindite. Un singur principiu mişcător în istorie în direcţia Absolutului: Judecata de apoi.

Modernii. Natura transcendentă a adevărului ne arată suveranitatea gnoseologică a religiei şi superioritatea teologiei faţă de toate ştiinţele şi artele omului autonom, acesta căutându-l, neprimindu-l. Realul poartă pecetea eteronomiei mistice. Realismul modern s-a retras în sacerdoţi, filosofi, oameni de ştiinţă, artişti şi oameni de rând religioşi, în temple şi-n afară de ele. Ateii militanţi şi indiferenţi caută adevărul binele şi frumosul, terminând în fictiv, comod, util, gratuit sau eronat, confundă realul cu aparentul, monodimensionând prin situarea lor în această lume, gândesc aporetic sau topesc sceptic tot. Biruitorii utilului şi plăcutului sunt urmaşii sofiştilor. Toate realismele şi neorealismele omului autonom, privite în lumea adevărului, sunt ficţiuni speculative sau estetice.

Ce plăcut este să întâlneşti, în pustiul democraţiei burghezo-proletare, un cititor matematic creştin al cosmosului, fără implicaţii idealiste, panteiste sau materialiste, ud realist mistic, neabsorbit de farmecul lumii vizibile, ci de frumuseţea eternă a lui Dumnezeu, izvorul şi păstrătorul ordinii. Doritorii raţionali de minuni imediate răresc numărul înţelepţilor adevăraţi. Stilul realist s-a născut sub imperiul inspiraţiei, die perioada mitică a oamenilor. Este locul, aici, să repet cunoscuta formulă a lui Platon: cu cât mergem mai înapoi, cu atât suntem mai aproape de zei. Este fructul sentimentului poetic al adevărului. Aşa apar esenţele supratemporale şi supraspaţiale în sufletul omenesc.

Sentimentul religios scuteşte omul de chinul căutării

adevărului şi-ai întrebărilor fără răspuns, Prin el, omul primeşte, această primire nefiind însoţită de neliniştea aşteptării, timpul subiectiv şi cel obiectiv neoperând la acest nivel „Dragostea rabdă îndelung; dragostea este plină de bunătate; dragostea nu ştie de pizmă; nu se laudă; nu se trufeşte… Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr” Sf. Ap. Pavel, *Epistola I, Către corinteni).* Este iubirea religioasă.

În acest context, trebuie înţeleasă formula lui Hamann: „Poezia este limbi maternă a oamenilor”; Dar destinul lumii efective se oglindeşte şi-n sufletul omului defalcat, în care unitatea dispare în conflict interior, descompunerea psihologici favorizând uman contradicţiile lumii exterioare de orgolii, prejudecăţi sau interese. Aşa apar eroul ancorat în imanent, situat estetic după sfânt, între înţelept şi omul cumsecade.

Trăind dramatic, eroul nu rezolvă nimic, dacă-l raportăm la adevăr, în sens religios. În eroul cornelian triumfa raţiunea – datoria –, în cel racinean, pasiunea, la primul rând, sicaţia afectivă, în al doilea întunecarea afectivă. Jocul între pur şi impur este umanul scăpat din frânele luminii. Beznă afectivă la Shakespeare. Iubirea zănateci a Titaniei pentru un măgar, o vrajă din care scapă ca dintr-un somn greu: Oberon

„Fii din nou precum erai, Vezi din nou precum vedeai,
A Dianei floare blândă
Floarea lui Amor să-nfrângă.
Trezeşte-te din somn iubita mea”.
Visul unei nopţi de vară*, trad. Dan Grigorescu)*

Iubirea ca somn, vrajă mitic-poetică, dezvrăjire. Faust, prin cultul faptei şi aventura magică, arată scăparea voinţei de sub puterea Absolutului, transformându-i într-o jucărie a ispitelor demonice. Dar soarta lui s-a decis în cer, iubirea, nu fapül fiind principiul mântuitor. Omul european lumesc văzut goethean, ironic în spectacol aventurii lui goale de adevăr şi mistic – creştin în finalitatea ultimă. Nici filosofii nu acordă – toţi sentimentului funcţia cognitivă şi plăsmuitoare. Victor Brochard îl consideră

sursa erorii, pe care o defineşte ca „flux afectiv în tiparele raţiunii”, după cât îmi amintesc. Sufletul religios, chiar în formă mitică, ne arată desprinderea adevărului de Sus, fixat în începutul poetic.

S-a afirmat superioritatea gândirii conceptuale, filosofice şi ştiinţifice faţă de cea poetică. Istoria filosofiei şi-a ştiinţei nu confirmă această poziţie. Homer este actual, filosofii şi oamenii de ştiinţă europeni rămân pe rând pe drumul istoriei, de la presocratici până azi. Aceste versuri ale lui Goethe: „Das Wahre war, schön langst gefunden, Hat edle Geistérschaft verbunden: Das alte Wahre-fass es an”. (cât, de Sombart ca motto)

Hu înţeleg adevărul mistic-poetic. Mefistofel formulează ironic: „Wer kann was Dummes, wer was Kluges Denken, Das nicht die Verweit schön gedacht?” (cât, de acelaşi)

Natura religioasă a realului îi determină, prin inspiraţie, caracterul liric. Este adevărul trăit, acea „obiecticitate atotcuprinzătoare” a lui Meinong, „toate formele posibile ale trăirii unificatoare, puterea spiritului de a oglindi posibilul şi imposibilul”, existenţa omului plină de sens, fără golurile chinuitoare ale materialismului, empirismului sau idealismului, opoziţie suverană a gândirii mistice de a actualiza Absolutul, fără acele alunecări ipotetice ale sistemelor construite peste natura lucrurilor. Realismul? Metafizică lirică atotcuprinzătoare, limita fiind Dumnezeu. Această obiecticitate conferă realitate subiectului contemplator al vieţii şi lumii, fără tensiunea polară subiect-obiect prezentă în predicaţie, aceasta nemaiavând rol definitoriu şi descriptiv, inspiraţia fiind constitutivă.

Gândirea fenomenologică capătă sens prin revelaţie, prin aşa-zisa „intenţionalitate pură” nu depăşeşte ipoteticul, fictivul sau normalul, purul fiind religios, neputând fi atins prin căutare, ci revelat, cum am mai spus, adică descoperit prin graţie.

Aşa se construieşte teatrul seminar ca o *Comedie divină* jucată între infern şi paradis, lumescul fiind purtat

de dialog platonic, sceptic sau senzorial-vulgar, mişcat între aceşti doi poli, cum voi arăta mai târziu în simbolica lui. În această simbolică, euristicul, termen care cuprinde totalitatea mijloacelor umane ducătoare la adevăr, constituie iluzia omului istoric alături de inspiratul religios.

2. Omul religios

Teatrul este literatură şi e spectacol. Strălucirea spectacolului depinde de strălucirea literară.

În vechiul prolog am consemnat: lumea ca spectacol, teatrul ca mister, apolinicul, dionisiacul, stilurile importante de la clasic la poziţia absurdă a omului căutător, tocat raţional sau magic, incapabil să se adune din bucăţi, conştient sau nu de prelungirea umanismului sofistic al cunoaşterii şi voluptăţii. Apoi, aporetica spiritului autonom şi stilul dialogului platonic, pentru a strecura în conştiinţa spectatorului cronofag prin amuzament gol de conţinut lumea aparentă şi a misterelor şi neliniştea nelimitată a căutării adevărului, binelui şi frumosului şi „otrava subtilă şi inutilă a regretului”, în omul pieritor care trăieşte într-o lume unde părerile de rău se topesc nemântuitor, odată cu el, acţiunile fiind produse de ficţiuni sau de natura oarbă şi indiferentă.

Subliniez în acest context trei poziţii fundamentale ale spiritului uman oglindite în ştiinţă, artă şi tehnică: autonomia spirituală a insului constructor închipufă al vieţii şi al lumii; panteismul gnoseologic şi etic infirmat istoric şi sistematic, formula identităţii neputând înlătura tensiunea polară subiect-obiect, atinge adevărul, binele şi frumosul, participarea presupusă la o ordine naturală nefiind consolatoare, nici demni modurile substanţei fiind proiecţii şi absorbţii ale ei, omul purtând destinul morţii absolute; poziţia mistică a certitudinii dogmatice, cu sediul transcendent al adevărului, binelui şi frumosului.

Gândirea teologică lămureşte termenii: teocentrism, antropocentrism cosmocentrism, înăuntrul triunghiului: Dumnezeu, om şi natură, sub stăpânirea Divinităţii creatoare, orânduitoare, cârmuitoare şi desăvârşitoare. Dacă istoria – desfăşurarea omului şi naturii în timp şi în

spaţiu – ne arată că cei doi factori ai istoriei naturale nu conţin adevărul, cum explicăm necesitatea spirituală de a-l avea şi unde este sediul lui?

Omul decide să-l aibă, cum decide omul lui Pascal să aibă definiţii, adică absolutizează volitiv? Este o *petitio principii* imputată de idealiştii şi materialiştii gândirii teologice, mai potrivit aplicată aici, omul nefiind izvorul adevărului. Dacă ou există cale spre el, cum poate fi dobândit? Prin inspiraţie în triunghiul amintit, aşa cum a descoperit Newton legea gravitaţiei universale, lege care în gândirea lui n-a exprima natura gravitaţiei, aceasta fiind Dumnezeu, omul neputând ieşi din jocul misterios a. cauzei şi legii cum a constatat el.

Omul se poate înşela ontic sau prin plăsmuirile lui – valori materiale *şi* spirituale, jocul disjuncţiilor, adevărul închipuit, posibilul şi imposibilul, falsul aparentul şi realul, excluderea imposibilului, toate iluziile dialectice, practicile magice, falsele plăceri estetice, încercările absurde de a ieşi din impas – utilitatea şi comoditatea descoperirilor dându-i iluzia originalităţii, considerându-se creator autentic ignorând starea lui de creatură, viaţa şi lumea ca daruri, accesul la esenţe fiind posibil prin inspiraţie, Chiar rezultatele formale, tehnice şi practice ale presupusei citui autonome a fenomenelor sunt reflectări raţionale imperfecte ale unui mes» transindividual, nefiind vorba de societate sau de forţele naturii. „Origini eter? – actuale”, vorbind în limbaj eminescian, când descifrabile, când indescifrabile în limbaşi heideggerian. Apariţie, dispariţie, nefiinţă şi tăcere? Misticul actualizează imposibilul. Este sfera îmbătătoare a realelor paradoxe ale credinţei, contopirea idealului ca concretul, cum a văzut Chesterton: „Să crezi în ceea ce nu este de crezut, să speri k ceea ce nu este de sperat şi să iubeşti ceea ce nu este de iubit”. Autenticitate, luciditate sau raţionalitate? Autentici sunt existenţialiştii şi pseudocreatorii. Lucizi sunt sfinţii e profeţii. Raţionali sunt teologii, filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii, care vehicule & i mesajul divin având conştiinţa teoretică a utilităţilor lumii aparente şi a naturii

transcendente a adevărului, binelui şi frumosului, numai astfel imaginate, vorbele, semnele neevocatoare, ideile, conceptele, judecăţile şi raţionamentele având roşi Tipologia de mai sus, arbitrară ca orice punct de vedere, arată limitele limbajului căutării, experienţei, ipotezelor, metodelor, comunicării şi iluzia creaţiei.

În vechiul prolog am plecat, cum am mai spus, de la lumea ca spectacol. O extrapolare gnoseologică şi estetică ilegitimă, lumea vizibilă fiind reală, ca şi cea «vizibilă, prin originea lor comună. „Autonomia spirituală” nu permite omului captiv «păşirea ficţiunilor şi feeriilor. Cunoaşterea în etape, adaptare, plăcere, durere, Ăâcire, regret inutil sunt forme ale vieţii omului părăsit de Divinitate, purtător de nimicnicie, de degradare şi de moarte. Uitarea vinei înseamnă animalism.

Acum plec de la cele două lumi prezente în spiritul teologului, filosofului, omului de ştiinţă şi artistului, inspiraţi, care cunosc limitele căutării şi puterea primitoare de mesaj a credinţei. A fost inspirat Blaga când a situat omul în orizontul misterului. În acest sens, actul căutării individuale sau în grup, nu duce la esenţe accesibile spiritului prin revelaţie.

Astfel, cele două lumi sunt inspiraţia, favorizaţilor arătându-se că cea vizibilă ace, iar cea invizibilă este izvorul inspiraţiei şi sediul legităţilor. Când lumea vizibilă «te „reprezentarea omului” Schopenhauer imitând spiritul indic), poate fi Maya, sşectacol uimitor şi înşelător. Ficţiunile utile ne-o arată reală şi purtătoare de legi xmscendente. Lumea – cosmosul – se impune conştiinţei teoretice cosmogonic şi cosmologic, creaţia Raţiunii supreme explicând ordinea, lumea materială neavând raţiunea de a fi şi ordinea în ea însăşi, afară de cazul acceptării absurde a materiei creatoare şi gânditoare.

Creaţia este reflectată logic în principiul raţiunii suficiente, de care Leibniz leagă ordinea gândirii şi în acest sens constituie o implicaţie cauzal-mistică a spiritului, care depăşeşte logicul intelectului presupus-autonom, acest pseudoapriorism cât şi cauzalitatea

naturală. Desigur, scepticii supun acelui *regressus ad infinitum* atât Cauzalitatea reală, cât şi cauzalitatea naturală, ocazională Geulines şi Malebranche), liniştindu-se astfel în pustiul existenţei nepurtătoare de adevăr, acordat cu pustiul afectiv din ei.

Omul istoric, desprins din omul etern prin păcat, caută şi se caută, întreabă şi se întreabă, mişcându-se între îndemnurile „şarpelui demiurgiei” şi bunăvoinţa cerească oglindita în adevăr, bine şi frumos şi-n „ficţiunile lui utile, comode sau plăcute”, rătăcind antropogonic şi antropologic, cosmogonic şi cosmologic, când liber, când spectator al propriului destin: *iia est, ergo ita sit*: este aşa, deci aşa să fie” Geulines, rit, de Schmidt). Aşa ni-l arată, în timp şi-n spaţiu, inspiraţia, căile şi mijloacele. Revelaţiile lui Moise luminează istoria din primordii:

— Creaţia (raţiunea supremă creatoare şi orânduitoare, lumea şi lucrurile din ea purtând legi, neavând legi);

— Antropogonia divină, omul purtând masca Divinităţii;

— Păcatul originar (începutul istoriei profane, al cuceririlor trecătoare, degradărilor şi morţii, construcţie a libertăţii primordiale, această frânghie pe care Adam a coborât în întuneric şi-n moarte, joc satanic continuat de captivii ispitelor şi după venirea Mântuitorului;

— Decalogul (natura transcendentă a ordinii etico-religioase, raţiunea şi experienţa omului autonom arătându-l istoric ca o făptură rătăcitoare printre punctele de vedere, ficţiuni aproximative sau injuste, morale, imorale sau amorale).

Aşa se prezintă istoric iluzoria doctrină a autosalvării şi dreptatea umană. Valori gnoseologice şi erotice, care mor la poarta Absolutului, exerciţii spirituale determinate de iluzia dialectică a ascensiunii, poftă muzicală a existenţei sau scufundare în neştiinţă şi tăcere. Schopenhauer şi existenţialiştii. Azi, incertitudini şi nelinişti umaniste.

Omul de ştiinţă actual explorează, constată

regularităţi, numindu-le legi naturale, ignorând „cauza lor reală unică” Malebranche). Explorările, mijloacele şi rezultatele i-au creat un prestigiu deosebit.

Ce poate face artistul contemporan? Ce au făcut şi anticii. Spiritul lui să se mişte mistic, raţional şi mistic, cu sau fără pasiune completitudinară, să folosească cu măsură informaţia, observaţia şi introspecţia, să stăpânească jocul intenţiilor şa construcţiilor imaginaţiei, întreg aparatul teoretic şi estetic să stea sub imperiul inspiraţiei, aceasta arătându-i distanţa între pământesc şi ideal, cum a gândit intenţia artistică Leonardo da Vinci.

Stările inefabile, prezente în orice conştiinţă artistică, determină stilul şi limitele plăsmuirii şi comunicării, învăluind aspectele explicite. Trebuie privit estetic mitul lui Endymion, în care puterea Divinităţii uneşte puritatea, iubirea şi frumuseţea cu somnul etern. Sacrul şi satanicul, binele şi răul, frumosul şi urâtul, adevărul şi eroarea, lumea polarităţilor situează, aici, spiritul uman în lumea valorilor, logicul şi empiricul desfăşurându-se axiologic, ieşirea esenţială din câmpul incertitudinilor axiologice fiind posibilă prin revelaţie.

Exactitatea, care nu trebuie confundată cu precizia, ţine de ideal, de natura transcendentă a dogmelor, unde limbajul nu se mai interpune neliniştitor între subiect şi obiect. Evidenţa mistică este transraţională şi transintuitivă, tot ce este revelat fiind necesar vehiculat de raţiune. Eul artistic trăieşte logic, empiric şi informativ, în plan teologic, filosofic, ştiinţific şi artistic şi când nu este captivul inspiraţiei, construieşti logic sau plăsmuieşte imaginar, ca metafizicianul şi matematicianul, uneori crezând că lumea închipuită şi istorică i-aparţine în mod creator.

În acest context, sfera eficacităţii artistice se deosebeşte de eficacitatea ştiinţifică, iar în absenţa inspiraţiei, raportate la adevăr, aceste două domenii ale culturi sunt egale. Puterea cunoscătoare şi plăsmuitoare a omului autonom neavând acces la real, se mişcă în limitele Utilului şi plăcutului şi leagă Absolutul cu infinitul şi

neantul. Imanentismul idealist şi materialismul ies din neliniştea finitudinii existenţiale prin ficţiuni, primul, şi prin infinit, al doilea.

Existenţialiştii atei acceptă principiul morţii şi stăpânirea lui Crono» devoratorul, implicat misterios în natura ascunsă şi oglindit în existenţa vizibilă – bioistorie a morţii. Uimirea este „percepere senzorială – estetică – a peisajului, a unui fapt neprevăzut, a inexplicabilului şi vedeniei, rămânând în anticamera cunoaşterii ca stare tulbure a sufletului”. Absurdul ţine de concretul haotic, opac, aparent-încremeniu variabil, pieritor, de dezamăgire şi dezgustul cititorului incapabil să descifreze faptele omului, societăţii şi naturii, nonsensul lor rezultând din situarea distant-raţională să-i magică a contemplatorului. Este impasul autonomiei înecată în imperfecţiunile psihologice ale punctelor de vedere oglindite în limbaj. Este vorba de artist, nu de omul de rând neştiutor, care trăieşte, nu gândeşte.

Nu se poate opera autonom cu logica transcendentală a categoriilor şi a conceptelor, cu judecăţile, raţionamentele, căile – metodele –, fiindcă se împotmolesc în neadevărul experienţei oarbe şi simbolicei goale de exactitate. Ce poate face omul *cm* termenii; Divinitate, destin, om, necesitate, întâmplare, natură, materie, spirit, moarte, nemurire şi neant? Un joc semnificativ. Mistica eteronomiei, care cuprinde libertatea şi ordinea extramundane în esenţă, oglindite imperfect aici, înlătură neliniştea imponderabilului, informului, infinitului, finitudinii şi obscurului natural, iar prin ordine, rătăcirile umaniste ale cunoaşterii tiraniei şi anarhiei.

Nu se poate fixa poziţia omului în cosmos şi în societate, responsabilitatea şi sancţionarea lui, fără liber-arbitru, a cărui natură transcendentă este explicativă, nu ipotetică. Dacă motivele şi operaţiunile nu sunt reale, ieşirea insului este absurdă. Este confruntarea paradoxală a omului cu obiecticitatea dogmelor sau adecvarea la obiect ca «ns al libertăţii, înlănţuirea fiind efectul erorii naturale. Dacă ne gândim la natura explicativă a

adevărului – concepţia mistică a cauzalităţii şi finalităţii, adică natura religioasă a raţiunii suficiente –, speculaţiile şi acţiunile umane limitate aici, indiferent «varietatea punctelor de vedere, stau sub semnul estetic al gratuităţii, care absoarbe fiilitatea şi plăcerea.

Astfel, inutilitatea artei lui Oscar Wilde înţeleasă imanentist, nu raportată la iteal, – fiindcă idealul constituie un paradox: prin intangibilitate este inutil, prin natura curamundană, eliberatoare, este necesar, coborând religios în conştiinţă eficacitatea categoriei modale a imposibilului – se întinde peste ştiinţele şi tehnicile existenţei» nulul stăpânit de moartea absolută. Religia iese din câmpul disjuncţii lor, ipotezelor şi experienţei deschise, prin natura transdialectică a dogmelor.

Omul religios nu este neliniştit de incertitudini, de indemonstrabilitatea jKiomelor sau de căutarea iluzorie a completitudinii, fiindcă este de la început după chipul Creatorului. Un exerciţiu spiritual gratuit, al omului nereligios şi muritor, îl constituie problema reificării. Înlăturare inutilă a unei pseudoeteronomii, în „căutarea naturii umane, a omului ale cărui reprezentări îi dau iluzia libertăţii” Marx), deşi nu dese din captivitatea naturală. „Comoditatea mintală, detaşarea iluzorie de presiunea «cială, utilitatea acţiunilor, plăcerea în toate sensurile lumeşti”, totul nu depăşeşte, magia naturală”, insul pseudocreator şi pseudoeliberat terminând în moarte şi neant.

Care este sensul dezreificării materialist-istorice şi materialist-dialectice? Nici mul. Se poate accepta „experienţa pură” a lui Avenarius, nu cum a gândit-o el, «metafizic, ci în îndoit sens religios: simţurile sunt create de Dumnezeu, a cărui acţiune perpetuă le poate muta din anticamera cunoaşterii, contopindu-le cu raţiunea, ideal gnoseologic cartezian. Acelaşi exerciţiu spiritual gratuit în problema Kienticităţii, adică omul văzându-şi esenţa „prin conştiinţa sau sentimentul morţii şi neantului, existente în individuaţie, ca destin” Heidegger).

Mai bine decât jocul steril al autenticităţii şi

înstrăinării într-o singură lume cu selecte însufleţite, pieritoare şi neînsufleţite aparent încremenite, este mistica celor două lumi, cea de dincolo a eteronomiei reale, în care izvorăşte cea de aici, în care unul are libertatea reală, putând gândi eschatologie nemurirea, trăirea numai în cea de «ci arătându-ne omul ca o făptură absurdă. Căutarea adevărului religios nu duce la el, à revelaţia, omul primindu-l, constată, crede şi ascultă. Îi place însă, mai ales azi, să xiporte pseudoeteronomia naturii şi societăţii, în care situează adevărul şi misterul, mişcându-se când cu tendinţă de suveran, când supus. Om, lucru, limbaj, cearta» iversaliilor, întreg şi parte, unitate şi diversitate, subiect-obiect, cauză şi scop, «uloare şi nonvaloare, adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, proces dialectic deschis şi dogmă, general, particular şi individual, idee platonică şi concept, semne eficace şi *Wortfetische*, om etern şi om istoric, viaţă şi moarte. Aceşti xrmeni sunt de ajuns pentru a arăta mişcarea dialectică a omului istoric, purtător de păcat şi mişcarea dogmatică a omului etern, care situează adevărul extramundan, unind it el binele şi frumosul netulburat de imperfecţiunile care apar istoric în afară de triunghiul amintit, stând permanent sub puterea atemporală a Sacrului. El ştie că ideile platonice ca forme ale gândirii divine se oglindesc în om sub forma conceptelor logice, că numai astfel adevărul se poate gândi la nivel raţional, că disciplinele minţii omeneşti autonome sunt utile, aleatorii sau eronate, că problemele sunt nesfârşite sau arbitrat limitate, mişcându-l între util şi aporetic, între posibil şi imposibil, iar sistemele alunecă peste lume şi lucruri, cum a constatat şi Platon, ceea ce l-a determinat să-şi reducă explorările şi expunerile la funcţia socratică trezitoare a dialogurilor.

Omul autonom gândeşte când util, când aporetic, când eronat, nu unitar, ci în mozaic, este ros de îndoială şi neliniştit de gol şi tăcere. Joc iluzoriu între entropie, „între prezentul pur, imaginar şi clipele care fug” Goethe). El transformă interesul general în monstruozitate şi pe cel individual în desfrâu sau pseudomorală, stăpânit de

înclinările naturale, nu de ideal. Umanism! Repet: citire incompletă sau eronată a întâmplărilor umane sau naturale, joc democratic sau ochlocratic sau combinat, între anarhie – tirania canaliei de jos şi tiranie – anarhia canaliei de sus – cum am mai spus, cu sfârşitul în acel straniu loc închis al lui Jean-Paul Sartre, în care se intră, din care se poate ieşi, dar nu iese nimeni, deşi nu este eden, ci spaţiu gol închipuit. Am spus, că omul rătăceşte ontic sau raţional, existenţa fiind opacă, iar „raţiunea înclinată să plăsmuiască fantome”, vorbind kantian. Aceste fantome sunt oglindiri rătăcite în limbaj, *Wortfetische*, cum le numeşte H. Schmidt, prin el întâlnindu-se „gânditori şi negânditori, papagali lipsiţi de idei”, exemplificând cu vorbele: incognoscibilul Herbert Spencer), inconştientul Ed. V. Hartman), acum, cuvintele: structură, configuraţie, complex etc”.

Dar fetişismul verbal nu-l practică numai neştiutori ci şi învăţaţi, în a căror simbolică se afirmă identitatea limbajului cu realitatea Wittgenstein). Limba ca instrument de cercetare şi expresie a realităţii a preconizat-o şi Schopenhauer, arătând ca exemplu, superioritatea termenului german *Wirklichkeit*, asupra latinescului *Realität.* Gestica unifică? După cât mi-amintesc, aprobarea din cap a chinezului seamănă cu negarea europeanului prin acelaşi gest. Istoria şi logica? Puncte de vedere, valori variabile, hazard, capricii, rătăciri mintale, afective sau senzoriale, sofisme, paralogisme, catastrofe umane şi naturale, victorii aparente, nelucizii făcând imposibili unitatea spirituală, vădită în religii, care oglindesc neuniform Absolutul. Bineînţeles acesta este neschimbat în timp şi-n spaţiu, atotputernicia, măreţia şi eternitatea Lui stând deasupra imperfecţiunilor umane, unind adevărul, binele şi frumosul în sine.

Religia creştină, între toate religiile, îl arată, pentru prima dată în istorie, prin Mântuitorul nostru, valoarea ei nefiind condiţionată de realitatea atotcuprinzătoare a purităţii primordiale, apokatastasis origenic, imperfecţiunile oamenilor fiind prinse în formula

evanghelică „mulţi chemaţi, puţini aleşi”, calea mântuirii fiind „strâmtă”. Daci transcendentul este oglindit neuniform, cum o să fie umanul şi naturalul? Cum o să se atingă idealul în experienţa deschisă? Limbajul ştiinţific şi artistic al omului autonom, întreaga simbolică este creaţia acestuia, înăuntrul naturii atotcuprinzătoare, supusă devenirii, instrument constatator, util, aproximativ, punctat axiomatic, când real, când formal, construcţie relaţională vădită în actul comunicării, determinat în timp şina spaţiu sau nedeterminat, explicativ sau neexplicativ, cum ne arată punctele de vedere oglindite în lumea semnelor.

Acest om autonom se consideră un produs al naturii sau „un mod ai substanţei”, „animal raţional, bolnav şi muritor” Sf. Augustin) care se autodesăvârşeşte sau se desfăşoară dintr-un început creându-şi semnele şi uneltele, trăind şi murind în marginile naturii, care se desfăşoară sau se transformă ca şi el. El este convins că se întotdesăvârşeşte, devenirea aparentă fiind mai aproape de înţelegerea lui limitată decât desfăşurarea dintr-un început obscur sau viitorul şi sfârşitul nesigure, asupra cărora speculează ipotetic, gratuit sau eronat.

Lucrurile vii au formă, conţinut şi existenţă limitată în timp, esenţa lor privind genurile, speciile şi succesiunea generaţiilor, depăşirea aparentă a individuaţiei, supravieţuirea speciilor ţinând de puterea lor de adaptare, de acea „selecţie naturală”, dispariţia lor fiind o înfrângere în lupta pentru existenţă, cum ne arată paleontologia. Lumea şi viaţa nu sunt învăluite în mister în mod absolut, descifrarea tainelor lor fiind posibilă. Orgoliul demonic oglindit în „magia naturală” a amăgirilor şi dezamăgirilor, a căutării adevărului, binelui şi frumosului la un nivel al existenţei unde nu sunt de găsit, à unui pur imaginar, fiind dominant jocul vieţii şi al morţii, a cărui nelinişte este potenţată prin „situarea acestui om între infinit şi neant” Pascal), acest orgoliu exprimând voinţa omului căutător.

Teologul, filosoful, omul de ştiinţă şi artistul religioşi gândesc explicativ şi nu ignorează misterul, esenţialmente religios şi sensul existenţei, de aceeaşi natură, strâns

legată de existenţa celor două lumi. Fără explicaţie şi sens, adică fără cauzalitate şi finalitate nu există ştiinţă adevărată şi ordine. Acest mod de a gândi este legat de istoria reală, de începutul creaţiei divine unice şi de sfârşitul desăvârşirii, de ieşirea din timp, devenirea aparentă fiind corectată de acţiunea divină, tot ce este atipic fiind rătăcire umană, abatere de la puritatea primordială a formelor existenţei. Apriorismul propriu-zis este mistic, altfel este pseudoapriorism „transcendental” încărcat de engramele bioistorice sau fruct al unei presupuse „intuiţii pure, al unei parantezări iluzorii” (Husserl), purul, esenţa şi sensul nefiind accesibile la scară umană, nici raţional, nici intuitiv, ci numai ca efect al graţiei divine, ca mister al revelaţiei.

Istoria? Creaţie unică din nimic, escatologie, revelaţie ca punctare sacră a timpului şi spaţiului, devenirea aparentă, sofistică utilă sau înşelătoare şi spectacolul erorilor. Meditaţii creştine. Omul italic integral a cunoscut în spaţiul lui ştiinţa armoniei, a integrării în unităţile primordiale, ca şi neliniştile şi rătăcirile umaniste ale Renaşterii, lumea lui fiind prelungită până azi, cele două cetăţi augustiniene continuându-şi lupta, ispitele demonice pierind cu inşii purtători, neputând atinge esenţele cetăţii creştine. Omul integral al celor două lumi este stăpânit de sensul transcendent al existenţei, are conştiinţa istoricităţii sale, fără a se îneca în timp, în valorile utile ale existenţei, în lumea de aici, adică fără a căuta adevărul la nivel empiric, logic, axiologic sau dialectic, credinţa şi revelaţia ajutându-l dă trăiască „eternitatea ca prezent pur” Goethe).

Omul religios înţelege absurditatea termenilor dialectici ascensional-descensional, jocul între progres şi regres neducând nicăieri, susul şi josul având semnificaţie mistică. Faptele naturale, sociale şi uman-individuale au un rol trezitor, nu duc la adevăr, bine şi frumos, mişcarea şi nemişcarea aparente tăcând ca şi experienţa oarbă, legităţile lumii şi lucrătorilor din ea fiind primite prin revelaţie de aleşii Divinităţii, pe care idealiştii le situează

în jocul dintre subiect şi obiect ca de altfel şi materialiştii, totul izvorând din natura atotcuprinzătoare favorabilă – „geniul ca favorit al naturii” Kant), cum am mai spus.

Omul Renaşterii umanist, antropocentric iluzoriu, presupus autonom, imaginar-liber, neopăgân, căutător al adevărului în trecut, în prezentul naţional şi social şi-n natură, n-a avut conştiinţa naturii transcendente a legităţilor amintite mai înainte şi renunţând la eteronomia divină, devine captivul „orgoliului, logicii faptelor, naturii, destinului şi hazardului, până la urmă fiind anulat de perspectiva infinitului.

Omul italic al Renaşterii, considerat de Burckhardt profesorul lumii modeme, este un european complet. El aduce antichitatea, Evul Mediu şi stilul modern, nu numai medievalismul şi modernismul cum afirmă el, ci cum spune el în *Die Kultur der Renaissance în Italien*. Un tablou spiritual-istoric, care cuprinde poziţiile fundamentale contradictorii şi neliniştile omului european setos de cuprinderea spaţiului şi timpului, a Absolutului şi trecătorului. „Elenocentric” Werner Jaeger), fiziocrat, realist-platonic, sofist sceptic, democrat, liberal, tiranic, apolinic, dionisiac, cetate mică educativă, uşor de organizat, cu valori integrate, îmbinarea ştiinţei, artei şi religiei, „faustic” Spengler) opus spiritului grecesc oglinditor al universului finit cu lucruri gândite Stereometrie, juxtapuse şi formulate în numere întregi, prin aceasta asemănându-se spiritului asiatic, indic, cu perspectiva infinitului, ordinea şi frământările spiritual-politice ale cetăţii romane.

Aşadar, acest om modern este sofist şi realist, sceptic şi credincios, temător şi îndrăzneţ, căutător şi inspirat, voluntar şi contemplativ, arbitrar şi drept, mişcându-se printre antinomii cu punctele lui de vedere, „ca şarpele în răzor” Dante, trad. Eta Boieriu) şi mutând idealul în sfera imposibilului. Nelinişti? Tensiuni polare: subiect-obiect, colorare afectivă atitudinală, înţelepciune şi lipsă de măsură, orgoliu şi umilinţă, lăcomie şi cumpătare, puritate şi desfrâu, îndoială şi certitudine, credinţă şi scepticism –

ateii nu sunt încă morţi sufleteşte –, mister revelat sau căutat, ficţiuni aparent biruitoare şi sclavie naturală, milă şi cruzime, pământescul şi cosmicul, idealul, voluptatea şi dezgustul, autonomia şi eteronomia ordinii, haosul şi disciplina, moartea şi nemurirea, arătând pe cele mai importante. Justul şi injustul, această polaritate ne arată limitele axiologice ale spiritului lui autonom, cum a arătat Othmar Spann natura logică, în acest context, se pot defini stilurile, în morfologia culturii moderne. Este vorba de omul modern văzut în varietatea caracteriologică cuprinsă de cetate, a cărei ordine conţine, în formă degradată, stâlpii: „sacerdotul, stăpânul şi călăul” Joseph de Maistre) sau mai rău, ultimul funcţionând întâmplător sau fiind desfiinţat şi ceilalţi doi deveniţi fantome, aşa cerând „canalia suverană” Schopenhauer) şi drepturile omului. Acestea privesc în primul rând „deşeurile sociale” – infractorii, degeneraţii şi vicioşii – nu din compasiune moral-religioasă, ci din cauza decăderii morale, sancţionismul dur, cruzimea, indiferenţa faţă de suferinţă, fiind practicată faţă de purtătorii de idealuri – pedepse aspre pentru credincioşi, savanţi, artişti şi oameni politici. Acest sancţionism răsturnat a fost prevăzut şi de Dürkheim.

Vidul moral al pseudostăpânilor îl apropie de animalism şi de canalia triumfătoare, unitatea spectacolului democratic având motivaţia oglindită în pseudoştiinţa şi pseudoarta izvorâte din natură, Gorki, amator de deşeuri sociale, a apreciat infractorii de drept comun şi dispreţuit deţinuţii politici. „Răul organic al Rusiei” Berdiaev), patologicul ei bioistoric este exprimat la un nivel dramatic de Dostoievski. Ruşii practică dictatura permanentă, pe care romanii o considerau instrument de restaurare a ordinii, în ordinea creştină *restauratio magna,* tiranie realizată sub forma trăirii într-o permanentă stare de fapt, mişcându-se inconştient într-o incivilitate informă.

Revenind la omul modern purtător al primordiilor şi straturilor istorice suprapuse, constatăm că acesta practică un joc dialectic care se poate prezenta – cua am

făcut mai înainte, repetiţia imitând pregnanţa leitmotivului muzical – în termenii amători: început şi sfârşit, constanţă şi schimbare, unitate şi diversitate, imanenţă şi transcendenţă, luptă şi renunţare, bine şi rău, just şi injust, drept şi nedrept, urât şi frumos, sacru şi satanic – joc etico-religios între moral şi amoral – valoare şi convaloare, virtute şi viciu, autonomie şi eteronomie, căutare şi inspiraţie, evoluţie ca iesfăşurare din primordii şi progres infinit – actualitate reală ca principiu al repetiţiei îau actualitate heraclitică – curgere infinită –, utilitate şi aporetică, ficţiuni eficace şi adevăr, bine şi frumos transcendente, înclinare naturală şi ideal atotcuprinzător, ordine ca expresie a justului şi dreptului şi dezordine-tiranie şi anarhie –, fericire căutată sau revelată, două lumi sau una singură, teism şi ateism, panteism – ateism cu mănuşi» Schopenhauer) –, acosmism Hegel) şi panenteism; Dumnezeu creator, extramundan, cauză unică a desfăşurărilor lumii şi lucrurilor din ea, atotcuprinzător Malebranche); Dumnezeu – adevăr şi adevăr căutat, deism – creaţie închipuită, absenţa revelaţiei şi omul căutător şi desăvârşitor al lumii imperfecte, formulă ironică a lui Voltaire, spirit şi materie, finit şi infinit, finalitate şi nonsens, paradoxul ca adevăr religios şi sofismul ca ficţiune utilă sau înşelătoare, raţiunea goală şi experienţa oarbă – criticismul kantian –, revelaţia şi raţiune autonomă, misterul lumesc indescifrabil şi mister extramundan, empiricul legat de suprasensibil şi supranaturalul – transcendentul revelat aici şi contemplat dincolo –, obiecticitate şi obiectivitate – natura lucrurilor inaccesibilă spiritului autonom şi punctului de vedere general-valabil prin comoditate mintală, eficacitate şi valoare estetică –, libertate şi tiranie, plăcere şi dezgust moral, imoral şi imoral, termeni polari în etica religioasă, fictivi sau indistincţi în cea lumească, ideal şi scop, pesimism şi optimism – conştiinţa teoretică a unei singure lumi, în care scepticii sunt singurii subtili şi spiritul mistic al celor două lumi, optimismul aici fiind expresia omului stupid –, zădărnicie şi rost, moarte animalică şi nemurire

ş.a.

Un tablou dialectic imanent, contrariile luând sfârşit dincolo – în Dumnezeu, *coincidentia oppositorum* Nicolaus Cusanus). Aici dialectica, jocul afirmaţiilor şi negaţiilor este experienţă etern deschisă sau iluzia progresului, noul şi vechiul, subordonarea lor dialectică categoriei unităţii, modalitate arbitrară materialist-dialectică şi materialist-istorică, repetiţia şi nonrepetiţia, evoluţia şi involuţia, continuitatea şi discontinuitatea, mutaţia şi modificaţia, fixitatea şi transformarea, necesitatea şi hazardul, explicaţia şi înţelegerea, descoperirea – primire şi constatare şi invenţie – creaţia aparentă – funcţie combinatoare şi imitaţie – modelul primordial platonic sau imitaţia aristotelică în artă – mimesis –, în limitele spiritului autonom, fetişuri – mistere fără prezenţa revelatoare a Divinităţii, cum am mai spus.

Nici insul plăsmuitor de ipoteze, de artă sau de unelte şi nici natura nu scot omul din sfera fetişurilor, dată fiind natura transcendentă a adevărului.

Axiomele ne arată limitele spiritului autonom, iar dogmele puterea acordată spiritul uman prin acces la natura şi sediul adevărului. În axiome nu întâlnim adevărul şi slăbiciunea raţiunii, cum a crezut Pascal, ci certitudinea religioasă a adevărului, cum a văzut Descartes, raţiunea fiind vehicul, nu izvor, la care trebuie adăugată graţia, favoarea individuală deosebit de ineism – nativism –, acest ultim termen fiind ambiguu. În gândirea lui Descartes există o contradicţie, după cât mi-amintesc: un singur francez poate fi posesorul adevărului şi poporul întreg stăpânit de eroare şi bunul-simţ este egal distribuit de Dumnezeu. O ambiguitate. *Adrasteia* favorizantă la Socrate, „acest inevitabil divin” Decharme), este mai puţin generoasă decât Divinitatea carteziană.

În conceptul eteronomiei, se prelungeşte neclaritatea termenilor mitologiei greceşti, zeu şi destin, prezentă şi în Homer, unde Zeus este când un zeu, când destin, spune Decharme. Uneori, destinul era natura autonomă (acelaşi). Neajunsurile şi moartea omului istoric rătăcitor în imensa

natură oarbă sunt resturi ale păcatului originar, care persistă şi după venirea Mântuitorului, vorbind în limbaj paulinic.

Studiul naturii şi al limbajului constituie izvoare de ficţiuni utile, erori, prejudecăţi şi superstiţii, ca şi iluzoria autocunoaştere, tăcerea stăpânind aici, nu dincolo cum spune Hamlet. Lumea, viaţa, lucrurile, vorbele, semnele, sunetele, formele, culorile, forţele, acţiunile, interacţiunile, distanţele, dimensiunile spaţiului şi timpului, în ordinea aparentă a lumii sensibile, toată mişcarea aparentă tace, fără revelaţie, fără acest mesaj divin purtător al esenţelor şi legităţilor cu izvorul în Dumnezeu.

Altfel, totul fiind învăluit în mister, „ştim neştiind” – Sf. Augustin. Determinare, negaţie, comunicare ţin totuşi de inefabil, de natura subiectiv-intransmisibilă a adevărului, în afară de revelaţie, susul, josul, înălţimea, adâncimea, suprafaţa, volumul, numerele, funcţiile, relaţiile cauzale, raţiunea, intuiţia, creaţia, invenţia, imitaţia, spre exemplu, sunt, în afară de inspiraţie, adică la scară umană, fetişuri ale limbajului. În fond, limbajul fiind un mister, nu poate fi cercetat esenţial explorările autonome nedepăşind sfera utilităţilor.

Autonomia spiritului cercetător este „privilegiul” sofiştilor, scepticilor, idealiştilor şi-n parte materialiştilor, „ştiinţificilor” şi artiştilor neinspiraţi, aşa cura eteronomia naturală este legată de stupizi; este omul Renaşterii închipuit liber, căutător al adevărului, binelui şi frumosului şi fericirii terestre, constructor al unei lumi a voluptăţii trecătoare, trăită mai ales de „favorizaţii sorţii”, care şi-a prelungit stilul de viaţă până azi, la materialismul umanist, scientist, tehnocrat, a cărui estetică înseamnă confort şi a cărui morală nu depăşeşte utilul, pofta de consum, răgazul gol şi nesigur – distracţie, sport, înec în peisaj şi-n pseudocultură –, neliniştit de efortul impus de cultul absurd al muncii, temător de degradare fizică prin accident, boală, bătrâneţe, pierderea libertăţii, nesiguranţă existenţială, terminând în moartea absolută, totul stăpânit de timp, înăuntrul animalismului lui

antropologic, fără suflet şi fără idei.

În ultima lui ipostază, a pierdut şi farmecul demonic al ispitelor, fiind delimitai de ficţiunile unei morale de extracţie joasă, cu excepţia stăpânilor improvizaţi satanizaţi, inconştienţi, ascunşi de teamă.

Nu poate fi vorba de deşeurile biosociale – degeneraţi şi vicioşi – asemănătoare cu stăpânii ca nivel moral şi mintal, cu simţurile mai puţin ascuţite, animalismul lor nebeneficiind de privilegiile puterii. Deşeurile biosociale putrezesc la limitele lor, dracul neputând produce suferinţe şi nenorociri generale, el operând prin „canalia de sus”.

De la început, omul Renaşterii al unei singure lumi a fost inferior omului Evului Mediu al celor două lumi, setos de ideal, în care sunt cuprinse puritatea nemurirea, mântuirea, plenitudinea şi libertatea reală, trăite aici prin credinţă, iar dincolo în vecinătatea Divinităţii, aici nefiind chinuit de infinit, moarte şi neant. Dia jocul între inspiraţie şi căutare se desprinde această constatare: lumescul extramundanul se trăiesc şi gândesc mistic şi se dizolvă, ca şi miturile, în raţiunea omului explorator al unei singure lumi, cea de aici, înecat în necazuri, în farmecă iluzoriu al visului, în trăirile senzoriale ale vieţii şi peisajului şi-n bucuriile trecătoare produse de ficţiunile lui utile sau plăcute. Ce viguros apare un mistic, prin „sentimentul plenitudinar al existenţei”, în al cărui stil de viaţă sunt oglindite şi trăite tainele celor două lumi.

El trăieşte puternic aceste lumi, nu dispreţuieşte şi nu evită lucrurile trecătoare, dar nu se îneacă în devenirea lor aparentă, ştie că „lumea are farmec şi frumuseţea aparţine Divinităţii”, cum spune un medieval. Frumuseţea transcendentă, imperfect oglindită terestru, constituie esenţa unei estetici finaliste socratic-creştine. Indiferenţa esteticilor constituie subtilitatea lor sceptică, fruct al conştiinţei lor metafizice, adevărul, binele şi frumosul nefiind de găsit aici şi la scară umană, natura lucrurilor fiind legată de cauza lor unică şi reală, într-o singură lume, cea de aici, totul terminându-se într-o aporetică globală.

Scepticii nereligioşi – cunosc limitele raţiunii omului autonom, folosul, metafizicii ca disciplină negativă” Kant), şi nu alunecă sofistic peste adevăr, peste lucrul în sine incognoscibil, urâtul şi plăcutul fiind, sub acest raport, neconcludente. Kant ironizează revelaţia şi renunţă la transcendent, mulţumindu-se cu lumea aparentă, captiv al secolului „luminilor”, în care „lumina naturală a raţiunii” a înlocuit – iluminarea”. Agnosticismul lui? N-a avut privilegiul Sf. Toma „necredinciosul”, al evidenţei Absolutului, dar, deşi consideră scepticismul „loc de odihnă, nu domiciliu al raţiunii”, l-a practicat în stilul ambiguu al metafizicii lui negative, arătând limitele cunoaşterii umane, adică ce nu putea şti aici, dar necontestând existenţa Absolutului, fiind însă incognoscibil. Ca David Hume, care este mai subtil, considerând cauzalitatea naturală obişnuinţă, nu categorie aporetică. Aşa se construieşte ştiinţa pozitivă, în modul „logicii faptelor”, pe termenii: om, lume, lucruri, experienţă, limbaj teoretic extras din lucruri sensibile, a cărui eficacitate limitată permite totuşi autonomizarea lui raţională.

Religia poate fi definită ca pasiune a Absolutului revelat, înfăţişat în dogme, iar omul creatură nu-şi aparţine, cum nu-i aparţin nici plăsmuirile lui, nici chiar metehnele morale” – Socrate, Sf. Augustin.

În epistemologia mistică, omul întreg se mişcă între extaz şi explorare, ştiind că nimic nu-i aparţine. Superioritatea lui constă din puterea firească de a-şi stăpâni instinctele şi de a subordona trebuinţele şi dorinţele idealului, prezent în concretul religios, în individualul aristotelic văzut în modul creştin al eternităţii şi vocaţiei.

Să ne închipuim un dialog liber, în stilul teatrului seminar, între aceste tipuri umane: Sfântul, sacerdotul, eroul, omul de stat, înţeleptul, protestatarul, revoluţionarul, omul întreg al celor două lumi, fanaticul religios monodimensionat, mărginit şi intolerant, burghezul stupid, aristocratul distant, proletarul năuc,

savantul, artistul, stăpânul perfid, naivul gură-cască, judecătorul, paznicul, călăul, soldatul, pedagogul, învăţăcelul, deşeurile biosociale – vicioşii, degeneraţii, depravaţii, infractorii –, scepticul indiferent, pesimistul artist sau mistic, agricultorul, meşteşugarul şi gospodarul, adică viaţa întreagă mişcată între animalism şi sfinţenie.

Desigur, lumea văzută ca întreg creat sau ca sistem construit alunecând peste ea, cum a văzut Platon sistemul, cuprinde toate făpturile ca daturi.

Sfinţii, sacerdoţii, legiuitorii, savanţii, artiştii, judecătorii, soldaţii şi pedagogii poartă neliniştile produse de suferinţă, adevăr şi justiţie şi de înlăturare a răului şi erorii, după puterea spiritului lor primitor sau căutător.

Masele şi revoluţionarii căutători trezesc, nu soluţionează problemele fundamentale ale omului. Întrebările – problemele – stârnesc lucrurile date, nu modifică natura lor.

Fluviul heraclitic al lumii aparente este opus logosului, acordul între cele două lumi fiind imposibil de realizat prin puterea umană, contradicţia fiind insolubilă la acest nivel. Heraclit acorda privilegiu) cunoaşterii celor două aspecte ale vieţii şi lumii înţelepţilor. Numai principiul creaţionist face posibil acest acord. Toate tipurile, caracterele şi acţiunile se pot prezenta în bloc, în epic şi în serie, în dramatic defalcat.

Toate tipurile, caracterele şi acţiunile umane pot încorpora în simbolica dialogului literar şi-a spectacolului concepţiile: unui sfânt, unui sacerdot, unui om de stat, unui savant, unui artist, unui tiran rafinat sau nebun, împletite mitic, magic, raţional şi mistic cu credinţele, prejudecăţile şi superstiţiile oamenilor simpli alcătuitori ai mulţimii, în jocul perpetuu dintre inspiraţie şi căutare, în dialog sau monolog, întâlnindu-se liricul, epicul şi dramaticul, totul învăluit în mister.

Are dreptate Blaga, care situează omul în orizontul misterului, când afirmă că gestul ridicării unui braţ este tot atât de misterios, ca facerea lumii.

În teatrul seminar, trebuie să domine viziunea

creştină a vieţii şi a lumii, în care perspectiva estetică a plăsmuitorului şi contemplatorului situează tragicul sublimul, comicul, grotescul, spiritul satiric, fantasticul – magicul – şi raţionalul – logicul – la nivelul punctului de vedere uman, care poate fi obiectiv prin consens majoritar, dar nu obiectic, obiecticitatea depăşind punctul de vedere general-acceptat gratuitatea amuzamentului omului cronofag, consumat de eul lui, de societate şi de natură.

Ţin să subliniez încă o dată, că „misterul tulbură mântuitor”, depăşind omul şi natura, este sacrul lui R. Otto, realul stăpânitor al celor două lumi. *Katharsis-ul* aristotelic este un moment estetic pseudopurificator, deosebit de momentul liturgic real-purificator. Cerul transcendent acoperă pe cel fizic şi pământul se întristează de imperfecţiunile lor, în dezacord cu ordinea lui revelată aleşilor luminători a căutătorilor pseudoştiutori şi neştiutorilor obscuri. Totul trebuie văzut de Sus în jos, purtat de inspiraţie şi credinţă, nu căutat, nu deductiv sau inductiv, fiindcă nu este ale o cale raţională spre Absolut. Acest cer stăpâneşte pământul, nu se uneşte cu el, a coboară şi înalţă mântuitor sau pedepseşte.

În ştiinţa modernă, funcţionează doi factori: subiect şi obiect. Desigur, omul de ştiinţă vrea să îmbine adevărul şi utilitatea, deşi aici această îmbinare nu poate n realizată decât sub imperiul revelaţiei. Acest om presupune existenţa adevărului *în* subiect – caracter aporetic –, deşi nici substanţa, nici structura logic-transcendentali nici ipotezele nu-i aparţin, fiind în sens materialist un mod al substanţei şi mistic creatură, în obiect, care nu include nicio legitate, în identitatea dintre subiect şi obiect, printr-o presupusă natură comună, „raţiunea umană ca o parte-a raţiunii lumii”, cum ar gândit stoicii.

Aceste trei modalităţi gnoseologice, etice şi estetice: idealismul, materialismul şi panteismul sunt tot atât de departe de adevăr ca şi determinismul întemeiat pe cauzalitatea naturală, opus determinismului religios fiindat pe „cauză unid transcendentă, absolută, pe Dumnezeu creator, atotcuprinzător”, în afară de El, nefiind nimic”

cum a spus Sertillange. Determinismul natural este considerat de Langevin ca „atitudine subiectivă, izvorâtă din nevoia certitudinii, dar nu o cale spre adevăr! ştiinţific”. Cauzalitatea reală întemeiază „logica explicaţiei” Oth. Spann), logka formală a utilităţii, corectitudinii gramaticale şi „comodităţii mintale” Poincaré) fiind autonom-închipuită, în realitate reflectare imperfectă a transcendenţei, „cunoaştere Iz ghicitură, în parte ca-n oglindă” Sf. Ap. Pavel). Şi artistul este neliniştit de natura şi sediul adevărului, binelui şi frumosului, de jocul inspiraţiei şi căutării, de pur şi impur, de răul esenţial, cum îl văd pesimiştii sau ca încercare Iov). Simbolurile lui nu-i aparţin. Chiar când rătăceşte, este captivul lui Satan, închipuindu-şi că ispitele izvorăsc din el.

Repet: revelaţia este singura formă de cunoaştere a adevărului, este un mesaj divin oferit primitorului care se roagă şi aşteaptă, prin graţie în formele: empirice, sofanice, extatice, onirice, inspirate: ieşirea din îndoială a Sf. Toma necredinciosul, „viziunea pe drumul Damascului” a Sf. Ap. Pavel, extazele Sf. Tereza, orice vis cu mesaj divin, inspiraţia lui Newton. *Dens otiosus* al lui Rousseau a făcut posibilă înecarea lui în natura oarbă, libertatea de gândire contradictorie, construcţia unei pseudomorale naturale şi pseudopedagogii, ignorând faptul că „omul este un animal depravat”, cum l-a definit el, prin înclinările lui naturale, de animal păcătos, neisprăvit şi neinspirat. El n-a înţeles ordinea fixată în primordii şi „paradoxul iubirii creştine a ceea ce nu este iubit” Chesterton), mizantropia lui izvorând tot din natura purtată de divagările afective.

Subliniez limitele subiectului autonom fixate prin termenii metodologici: deducţie, inducţie, inferenţă, reducţie, observaţie – pseudometodă –, experiment, raţionament, analogie, model, aproximaţie şi mai ales prin ficţiunea generalizării, această operaţie închipuită a extragerii conceptelor din faptele care tac, „spirit activ, care realizează generalul” Aristotel), inducţia lui având caracter empirist, fiind expresie logică a individului autonom şi activ şi „saltul dialectic transsenzorial”,

operaţiuni imaginare care nu revelează trecerea de la senzorial la logic. Mereu cearta universaliilor, realismul rămânând explicativ prin „ideile cauze şi logic prin conceptele unităţii reflectate”, altfel, nicio unitate logică în actele de cunoaştere, unităţile fiind esenţiale, nu empirice sau formale, gândind platonic-creştin. Şi Simmel subliniază natura esenţială a unităţii conceptelor.

Altfel, mozaicuri senzoriale, cum am mai spus. Nominalismul, empirismul şi materialismul de toate formele nu conţin elemente intuitiv-pure, fiind lipsite de o raţionalitate convingătoare, *nervus probandi* neputând exista la acest nivel, depăşit doar de gândirea mistică. Toate căile omului nu duc la izvorul primordial al adevărului, la care nu se poate ajunge fără prezenţa socratic-creştină a Divinităţii revelatoare. Omul presupus autonom este un ghem de întrebări, cum am mai spus în primul prolog, ale căror răspunsuri sunt utilităţi, ipoteze sau erori. Raportate la Absolut, adică la adevărul propriu-zis, sunt aporii. Diversitatea, ordinea şi sensul izvorâte din Unul personal, absolut, reflectat în concretul multiform, necesitatea acestei realităţi ne obligă să acceptăm materialitatea lumii, multiformitatea cât şi ordinea, legea de Dumnezeu ca Creator al ei *ex nihilo*, orânduitor şi păstrător, fiinţă perfectă, care s-a arătat, realitatea neavând izvorul în om şi-n natură, trebuie s-o gândim realist-medieval – ontologie propriu-zisă –, unitatea lumii şi întrebările existenţiale ca unităţi neputând fi gândite altfel, ştiinţa şi arta omului autonom neavând unităţi, ci mozaicuri şi ficţiuni suprapuse sau haos existenţial; istoricitatea lumii şi existenţelor, misterul creaţiei unice *ex nihilo* – începutul – şi al finalităţii ultime ne ajută să înţelegem sensul real al existenţei: libertate, nemurire, mântuire, damnaţiune, totul trebuind să fie văzut creaţionist şi eschatologie. „Dumnezeu face istorie” Hegel). Este creator, conservator, nimicitor, orânduitor extramundan.

Creaţia continuă carteziană este aparentă, prezenţa activă a lui Dumnezeu conservă binele, leagă existenţa de

început, intervenţia Lui corectând atipiile istorice ale omului rătăcitor şi ale naturii, înlăturând imperfecţiunile lumii, ca abateri de la primordii.

Venirea Mântuitorului a însemnat salvarea omului păcătos şi muritor de Sus. Teismul înseamnă adevăr, unitate, ordine şi înlăturarea nicăieriului absurd. Transformismul, noul dialectic, epigeneza sunt ipoteze sau vorbe goale ale „omului demiurg”. Şi pentru că adevărul nu poate fi despărţit de modelul ideal, de arhetipul platonic, concepţia dialectică, în forma experienţei deschise – exerciţiul spiritului critic, parţial sau radical negativ, opus spiritului dogmatic –, este incompatibilă cu adevărul, având rolul limitat trezitor al faptelor, ca dialogul platonic, aparent-dialectic. Relativitatea gândirii ştiinţifice autonome se opreşte în izomorfism util, identitatea ţinând de misterul esenţelor, greu de împăcat cu lumea valorilor, la scară umană – realismul axiologic imaginar al lui Marx Scheler ca şi epistemologia fenomenologică a lui Husserl arătându-ne dificultatea spirituală a omului căutător în lumea formelor, existenţelor şi esenţelor. Pentru mistică? Adevăr – Dumnezeu, care revelează valori reale, supraistorice, acestea reprezentând valori reale, acestea neputând fi căutate filosofic sau ştiinţific.

Scopul intră în câmpul căutării, idealul nu. Absolutul, în concepţia lui Hamilton, ca „necondiţionalul limitat”, se situează în afară de timpul iluzoriu şi de infinitul vid, având atributele perfecţiunii şi eternităţii. Aşa trebuie înţeles şi zeul pe care „voia să-l caute” Socrate, fără a cărui graţie nefiind posibile: autocunoaşterea – în speţă înţelepciunea Charmides) – sau cunoaşterea.

Omul modern necredincios a înlocuit adevărul cu utilitatea şi plăcerea şi slujeşte lui „Cronos devoratorul”, care-i umple viaţa trecătoare cu chinuri şi plăceri iluzorii. „Ficţiunile moralei raţionale opusă arbitrar înclinărilor naturale – opoziţie absurdă, din moment ce raţiunea nu iese din natură, nici în ordinea principiilor, nici în datele conştiinţei teoretice, dincolo de natură fiind spaţiul goi” Kant). Formalismul kantian înseamnă autonomie spirituală

şi demnitate umană închipuite, asemenea demnităţii panteiste a omului hegelian. Umanismul kantian şi panteismul hegelian sunt sicative pe plan afectiv. Forţa credinţei? „Forţă mistică plăsmuitoare şi cunoscătoare Hamann), subiectivitatea socratică plină şi suverană întinsă peste două lumi, faţă de „raţiunea goală” limitată şi înghiţită de o singură lume.

Omul religios este îndreptăţit să fie optimist, nefiind stăpânit de neliniştea metafizică a morţii, infinitului şi neantului. El trece prin natură, dar nu rămâne în ea.

Omul modern se mişcă ca un orb între optimismul lui stupid şi timpul destin – „fânitudinea existenţialistă” Heidegger ş.a.), se chinuieşte, mai ales sub „stăpânirea normelor şi poruncilor plăsmuite de spiritul lui de animal raţional rătăcitor”. Demonicul din el l-a despărţit de „graţie şi revelaţie”, silindu-l să se refugieze la magic, „practicând superstiţiile, cum au făcut faimoşii exponenţi ai secolului luminilor” Veuillot). Lumina naturală a raţiunii nu vindecă schilodirea psihică şi nu salvează omul redus la el şi la natură. O „potenţialitate ontică” risipită heraclitic în devenire, la clipele faustice, zborul cărora cuprinzând satisfacţii trecătoare, o energie desfăşurată steril, fără acces la perfecţiune. „Fiţi dar voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit” Predica de pe munte). Nu. L-a preferat pe Sisif. Uneori, o reacţie metafizică eleată este legitimă, prin situarea ontologică şi gnoseologică a devenirii la „afara părerilor, fiindcă tot ce devine nu este” Parmenide).

Fără îndoială, cleatismul nu acoperă triunghiul amintit, realitatea celor două lumi. Divinitatea creatoare – începutul pur izvorât din raţiunea Ei –, păcatul, redempţiunea, prezenţa activă a Divinităţii, istoria sacră, omul integral liber, nemuritor, destinat mântuirii, desăvârşit, nu morţii. Unul absolut, „nemişcat al lui Parmenide” nu seamănă cu Divinitatea noastră personală, creatoare şi activă. Opoziţia lui faţă de devenire, „atributele lui negative” Aram Frenkian) îl scot din timp şi mişcarea transformatoare. Demonstraţia parmenidică

privind „Fiinţa supremă” ne arată în mod pozitiv că devenirea considerată ca singura formulă a existenţei lipseşte omul de adevăr, mişcându-l în lumea părerilor şi a morţii, gândirea reală neaccentuând înlocuirea realului cu iluzia. „Operaţia curăţirii limbajului teoretic de impurâtăţi empirice”, preconizată de Lechelier/este chemată să restabilească corespondenţele între formele spiritului nostru şi lucruri, adecvarea lui la lucruri alternând cu rătăcirea lui istorică. Precizia în conştiinţa teoretică a omului cercetător este o formă istorică a spiritului acestui om, „pelerin spre absolut” L. Blois), care vrea să iasă din jocul cromatic al imaginilor şi al semnelor neevocatoare, pentru a atinge exactitatea, deşi aceasta este ideală.

În limbaj eminescian, este „legarea începutului cu capătul” G/ass). Sunt însă şi termeni care alcătuiesc dogmele, deci care ies din câmpul experienţei, o premerg şi o organizează. Este natura transcendentă a ordinii categoriale, în general conceptuale, a spiritului, nu pseudoaprioric – transcendentală a lui Kant, legată de o intuiţie presupus pură sau de fictive judecăţi sintetice apriori, tot atât de fictive ca şi cele aposteriori.

Apriorismul propriu-zis este religios. Nu văd ce operaţii mintale se pot face asupra termenilor: Dumnezeu singur, înainte de creaţie, creaţia lumii din nimic; în afară de Logosul pur pre şi extramundan, nicio definiţie posibilă a creaţiei şi ordinii, cosmobioşi antropologonie mistice, adică realul propriu-zis, sfera „logicii explicative” Oth. Spann), a ordinii, teologia opusă logicii formale şi axiologiei subiectului închipuit autonom, demonic sau involuntar rătăcitor.

Repet substantival, în stilul leitmotivului muzical termenii: Dumnezeu singur, păcatul, stricăciunea, redempţiunea, două lumi, istoria sacră, istoria profană – cele două cetăţi augustiniene –. sensul, absurdul, necesitatea, întâmplarea, libertatea, înlănţuirea, finitul, infinitul, graţia, revelaţia, predestinaţia, căutarea, imanenţa, transcendenţa, sensibilul, inteligibilul – suprasensibilul, supranaturalul, corpul, sufletul, eul,

lumea, semnele, miticul, magicul, raţionalul, misticul, adevărul, eroarea, binele, sacrul, satanicul – răul –, legea, norma, decizia, precizia, exactitatea, definiţia, descripţia, cantitatea, calitatea, relaţia, modalitatea, realul, fictivul, imaginarul, fantasticul, timpul, spaţiul, finitudinea; eternitatea, moartea, nemurirea, damnaţiunea, perfecţiunea ş.c.l. Omul fiind liber, nu „condamnat la libertate” Sartre), se mişcă între posibil şi imposibil: dogmatic, absolutizant, relativist, stochastic, când neliniştit de pasiunea realului, cânt încântat sofistic de eficacitatea limitată a formalului, limbajul purtător al punctelor de vedere, succeselor, eşecurilor şi misterelor oglindind imperfecţiunile omului istoric, cu rădăcini în libertate şi simţuri. Moştenirea adamică prelungită şi după venirea Mântuitorului. Tentaţia primordială a „şarpelui demiurgiei” Nae Ionescu) înlătură în subiecţii demonizaţi inspiraţii purtătoare de adevăr.

Înfumurare neroadă a omului, captiv magic al naturii, căutând similitudini în lumea vietăţilor, în aceste „mecanisme vii” Descartes) şi adevăruri în „organic şi anorganic” – bionica –, amestecând utilul cu justul. Izomorfismul, biocibernetica şi modelarea nu depăşesc analogiile sistemelor studiate şi nu pot înlătura tensiunea polară subiect-obiect şi nici dualismul corp-suflet, decât decizând în stilul biologic nietzschean. Trebuie să avem mereu în vedere, în actele de cunoaştere, termenii: triunghiul: Dumnezeu, om şi natură, creaţie şi noncreaţie, individuaţie şi specie, fixitate şi transformate, o lume sau două lumi, mister – sediul lui în lume sau extramundan autonomie şi eteronomie, căutare sau revelaţie, citirea fără rest a lumii de aici sat „pragul opac al existenţei” Heidegger), restul triunghiului şi al celor două lumi la dezlegarea misterului, moarte şi nemurire, libertate şi înlănţuire. Dacă misterul este îmbărbătător, neliniştitor şi mântuitor, şi nu poate fi dezlegat în această lume a tăcerii decât prin inspiraţie, atunci nu căutătorii pot deveni posesori ai adevărului extramundan, ci lucizii, misticii favorizaţi de Dumnezeu, care, în afară de căile – metodele

– omului autonom, trăiesc imposibilul în concret. Căutătorii sunt mişcaţi de iluzia adevărului viitor sau de „nebunia mai binelui” Faust, trad. L, Blaga).

Aşa se întâmplă aici, un joc între Don Quijote – simbol al „nebuniei idealului

— Şi Sancho Panza – „bunul – simţ şi practicitatea pământească” –, cum s-a spus Termenii polari îmbracă trei forme: se rotunjesc hegelian într-o nouă formulă de echilibru – autoritate – libertate, se exclud reciproc – antinomiile: sacru – satanic, bine

— Rău, frumos – urât, just – injust sau sunt gândiţi deschis, dispărând într-o presupusă nouă sinteză, ca fruct al experienţei deschise. Acest mod de gândire dialectic poartă pecetea istorică, adică este mişcarea omului în timp şi în spaţiu.

Triumful Unului absolut înseamnă ieşirea teologică din istoria antinomiilor insolubile la scară umană. Caracterul misterios şi în acelaşi timp explicativ inspiraţiei – descoperirea prin graţie a naturii lucrurilor – înlătură neliniştile produse de: scormonire, polarităţi, situaţii limită şi incompletitudine imanentă, prin adecvare simbolicei la lucruri, raţiunea îndeplinind funcţia de vehicul.

Tăcerea la sfârşit, aici, prin revelaţie, dincolo nemaiexistând tăcere. Pentru Newton, tăcerea mişcării corpurilor a luat sfârşit prin inspiraţie, pentru Goethe „captivul ochiului şi faptei”, lumea şi lucrurile nu sunt mute, lumea de dincolo fiind înlocuită de „ziua pământeană”:

„Rămâi în cercul tău, căci lumea Pentru cel vrednic nu e mută Nevoie nu-i dea hoinări prin veşnicie Ce-apropiat cunoşti, uşor cuprinzi Cutreieri astfel ziua pământeană, Din fire nu-ţi ieşi, dacă strigoi zăreşti. Să-ţi afli chinul, fericire a-n-naintare, Nemulţumit de clipă, de oricare”.

Faust, trad. Lucian Blaga)

Faust, în această mărturisire exprimă mărginirea omului Renaşterii. Prin plăcere trăieşte aici, iar prin lucruri şi prin cultul faptei „ştie neştiind” Sf. Augustin şi,

totuşi, Goethe hoinăreşte prin veşnicie, în *Prolog în cer*, unde se leagă soarul omului – o formă modernă a *Cărţii lui Iov* Byron) – şi-n *Chorus mysticus*, în epiloc unde se formulează mântuirea mistică a neştiutorului prin rugăciunea Margaretei, pria iubitul ei – viziune paulinică. Contradicţie poetică sau ironie goetheană la adrea omului modern rătăcitor? Este greu de spus, în contextul unui poem stufos gândit voit în stil homeric. Apoi, cultul faptei şi bucuria oferită de natură, prin ieşirea da chilia situată în „burgul uscat şi obositor al cercetării fără satisfacţia descifrării sistemelor, cu chinul depărtării de infinit, căutarea satisfacţiei în magie, înlăturarea mistică a sinuciderii” ş.c.l. Sunt tot atâtea contradicţii. Când miticul, magicul, raţionalul misticul se întâlnesc într-un artist, care găseşte „deplinul în mistic”, după un voiaj spiritual european nu se mai pot pune problemele contradicţiilor poetice. Totuşi, ironia finală a lui Mefistofel, clipă goală rezumativă a vieţii eroului, ar indica ironia goetheană anunţată mai sus.

Subliniez, de câte ori se impun în context, aspectele dialectice, mai precis, polarităţile inerente subiectului autonom. Numai sfântul depăşeşte neliniştea lumii valorilor, incompletitudinii şi morţii, prin ancorarea în Absolut. Ancorarea în lumea de aici poartă pecetea morţii. Termenii subiect-obiect implică justul şi injustul, binele şi răul, frumosul şi urâtul, sacrul şi satanicul, determinarea şi indeterminarea, absolutul şi relativul, libertatea şi înlănţuirea, ordinea şi haosul, ierarhia şi egalitatea, finitudinea şi eternitatea, moartea şi nemurirea, mişcarea şi încremenirea, polarităţile întinzând axiologia peste sferele cunoaşterii, gândind în stilul lui Othmar Spann. Monolinearitatea mistic-dogmatică, care prin revelaţie reduce funcţia predicaţiei la comunicare şi decizia cu izvor în determinarea divină, ne arată mediul completitudinii, aşa cum axiomatica ne arată funcţiile logice ale deciziei şi limitele cunoaşterii. Aici este locul definiţiei.

De la Aristotel, definiţia este „o predicaţie esenţială, o formulă care exprimă esenţa unui lucru”. Tot el

consemnează că această operaţie logică priveşte „Cuvântul – semnificaţia lui în raport cu obiectul semnificat, şi lucru” (cit. Lalande).

Este greu de acceptat predicaţia esenţială legată de limbaj – semantica – şi de obiecte concrete – empiric – sau aşa-zis ideale, care pot fi descrise, orice formulare la nivel logic fiind neesenţială, operează cu echivalenţe sau cu intuiţii neconcludente, rigoarea formală alunecând peste natura lucrurilor, criteriile formale ale adevărului – logica – şi cele materiale – gnoseologia, ca tot ce se construieşte la scară umană sunt neesenţiale. Nici poziţia „propredicaţiei” lui Husserl nu este esenţială, aşa cum ne arată ideile platonice care nu sunt predicative, nici intuitive, fără formă şi culoare, ca amintiri revelatoare a realului.

Concepţia lui Leibniz a „definiţiilor reale – sau cauzelor”, cât. Lalande, are sens în lumina principiului raţiunii suficiente, definitul nefiind un concept, un obiect sau un cuvânt, ci revelarea naturii unui lucru vehiculat raţional. Eu înţeleg natura mistică a „definiţiei cauzale”, transintuitivă şi transraţională, termenul definiţie – gândind platonic – ţinând de imperfecţiunea limbajului, nefiind posibilă o logică gramaticală a realului. Pascal spune că omul poate decide să aibă definiţii. Poate. Contractul cu adevărul îmbracă însă două forme: revelaţie aici şi contemplaţie dincolo – mod creştin –, amintire aici şi contemplarea dincolo – mod platonic. La amândouă modurile, este comună vocaţia, în sens religios, valorile reale, ca esenţa, sunt daruri mistice, nu construcţii axiologice, numai aşa putându-se înlătura dificultatea metafizică a egalităţii esenţelor, pe care n-a putut-o înlătura axiologic Max Scheler, şi stabili ordinea întemeiată pe ierarhia valorilor. „Judecăţile de valoare şi cele de existenţă „Goblot) pot fi obiective, ca puncte de vedere legate de scopuri umane sau stări de fapt, general acceptate, prin precizia formulării, prin valoarea estetică şi prin eficacitatea [imitată, exprimând acea „conştiinţă în genere kantiană”, adică pot fi obiective, nu obiectice, cum am mai spus.

Adevărul este legat de categoria necesităţii, oferind certitudine credinţei şi izvorul extramundan al libertăţii, „acea robie divină eliberatoare”, din *Imitatio Christi.* Determinism creştin şi libertate? La scară umană, adevărurile religioase sunt paradoxe: *yM-H. Lachelier a fair remarquer que s’i eul donne meme un nom r son systeme, îl l’eût sans doute appelé, plus corectement, determinationisme*. „Dumnezeu fiind realitatea primordială din care izvorăşte tot, „cuprinzând omul şi natura, material şi legic, determină tot”, (cit. Lalande) şi în acest sens, termenul lui Lachelier este mai potrivit decât determinismul care îmbracă forma mecanicistă sau pe cea absurdă materialist-dialectică, în care se îmbină determinismul şi devenirea, vechiul şi noul, termeni contradictorii, amestec al repetabilului şi nerepetabilului, al constanţei materiei inexistente ca atare – „noua divinitate” Simmel) – şi noul actual. Cu toată nota forţat lingvistică, termenul lui Lachelier exprimă realitatea divinităţii personale, creatoare şi atotcuprinzătoare, înlăturând ambiguitatea panteistă şi deistă, forme pseudoreligioase. Reţin termenul, indiferent de orice atitudine şi demonstraţie, fiindcă cu situez determinaţionalismul deasupra căilor – metodelor – omului căutător şi rătăcitor, care singur „ştie neştiind”, prin aceste căi care nu depăşesc natura haotică şi oarbă, corectându-se astfel atipiile istorice ale damnaţiei.

Determinaţionismul înseamnă creaţie, ordine primordială şi revelaţie. Cum am mai spus, căile Domnului duc la ficţiuni utile, aproximative, comode mintal sau la erori, nu la adevăr, cum ne arată istoria profană. Dacă întreaga lume n-ar fi fost creată *ex nihilo* materia ar fi fost considerată eternă şi şi-ar fi păstrat stăpânirea, cum ne arată materialismul purtător de dezordine şi întuneric, păstrându-ne perpetuu în anticamera cunoaşterii.

Poate raţiunea umană opera în sfera necesităţii în sensul eliberării din captivitatea naturii, adică poate îmbina necesarul cu posibilul sau imposibilul? Nu. Omul autonom este frământat de trebuinţe, dorinţe, finitudine,

aspiraţii şi-n jocul dintre existenţa stăpânită de Cronos şi ideal, el are două moduri ale trăirii: credinţa îc Dumnezeu, care-i asigură libertatea reală şi nemurirea – certitudinea ieşirii din timp – şi desprinderea din triunghiul Dumnezeu, om şi natură, căutând şi căutându-se, fie în el, fie în natură. Aşa se nasc probleme, sisteme şi discipline, adevărul, binele şi frumosul topindu-se în utilităţi, plăceri trecătoare şi rătăciri.

Desigur, toate exerciţiile spiritului practicat în el şi-n natură îi ascut, dar nu-l salvează şi mai ales îi ascund originea transcendentă a aparatului lui conceptual considerându-l rod al speculaţiei sau al citirii fenomenelor naturii. În acest context înţelegem mai bine viziunea platonică a vieţii şi lumii: natura transcendentă a adevărului, binelui şi frumosului, ca idee, eteronomia mistică impunând participaţie, ix autonomia spiritului căutător ducând la sisteme care alunecă peste lume şi lucruri, la ficţiuni utile, plăcute sau comode mintal, la discipline şi poziţii de aceeaşi natură şi la probleme solubile sau insolubile la scara lui. În problema salvării soluţiile ţin de jocul autonomiei şi eteronomiei: autosalvarea, divinitatea salvatoare, natura salvatoare şi moartea absolută în natură, trăită dionisiac – nietzscheean, bărbăţie iluzorie la nivel biocosmic sau ca „angoasă existenţială fără ieşire, autenticitate heideggeriană”. O formă de salvare asiatică iluzorie, care termină în tăcere şi-n nimic, o oferă doctrina Samkhya, finitudinea dorită cu ieşire din spectacolul tragic al existenţei. „Viziune dualistă: materia plăsmuitoare şi spirit cunoscător şi conducător. Se ignorează puterea salvatoare a zeului. Spiritul cunoscător superior corpului – acesta din urmă fiind sediul suferinţei –, după ce a străbătut un ciclu de existenţe, se întoarce în materia primordială le care a ieşit.

Astfel, la sfârşit tragedia vieţii. Dualism, evoluţionism, pesimism, autosalvare” & Deussen, cât, din H. Schmidt). Dualism „înăuntrul materiei”, metempsihoză, încheierea ciclului existenţial prin moarte, ca întoarcere în materie, punându-se capăt neliniştii repetate a „nemuririi”

Cioran).

Constanţa fenomenului morţii, adică prezenţa acesteia permanentă în istorie à la concepţia morţii absolute, ca destin. Această concepţie n-a stăpânit şi nu «Spâneşte toate spiritele. Mitologia greacă, această inspiraţie mistic-poetică a omului mediteranean, conţine ideea nemuririi parţiale a sufletelor. Nu-mi amintesc care dintre creditorii antici a afirmat că moartea este întâmplătoare, este o boală.

În acest sens trebuie cercetată, ca orice fenomen patologic. În vremea noastră, tsci Bergson nu acceptă principiul morţii absolute. În viziunea lui evoluţionist-creatoare, el îşi imaginează o mutaţie iraţională viitoare, omul putându-se trezi, într-o dimineaţă a istoriei, nemuritor, aşa cum trecerea de la naţiune la umanitate nu poate avea loc raţional-contractualist, ci tot ca mutaţie iraţională, omul trezindu-se în viitor cetăţean al umanităţii, vorbind o limbă necunoscută, liant în relaţiile lui cu semenii. Salvarea nu înseamnă ieşirea cu orice preţ din frământările vieţii. Frământările pot fi» cotite suferinţe, ca încercări Iov). Salvarea propriu-zisă înseamnă nemurire integrală, în sensul viziunii escatologice creştine. Această nemurire este legată de puterea salvatoare a Divinităţii, cum ne-a arătat Mântuitorul, atât determinarea cât şi indeterminarea în lumea de aici sunt iluzorii.

Omul autonom „emul sau înlocuitor al Divinităţii” este o stupiditate umanistă, ci rădăcini social-istorice sau naturale. Nicio necesitate n-a prezidat această rătăcire. A fost fructul întâmplărilor oarbe petrecute în timp şi-n spaţiu.

Omul rătăcitor are înclinarea schilodirilor psihice, aşa cum este înclinat la Ticiu. Nu este „un zeu al pământului”, cum a afirmat Goethe. Ce fel de zeu este această creatură a cărei putere spirituală se mişcă între eroare şi axiomă? Chiar axioma ne arată Hmitele puterii sale. Omul nu poate ieşi singur din „orizontul misterului”, iar semnele lui nu-i revelează adevărul, binele şi frumosul. Deşi trăieşte termenii: Divinitate, existenţa sa, natura,

absolutul, virtutea, viciul, eroarea, neantul, eternitatea, suferinţa, fericirea, libertatea, înlănţuirea, ordinea, haosul, ierarhia, valoarea, spiritul, materia, moartea şi nemurirea, spre exemplu, nu ştie de unde vine şi în ce scop, iar conştiinţa finitudinii, anormalităţii şi incapacităţii de a face minuni îl situează în perspectiva absurdului. Apar cu claritate cele două ştiinţe socratic-platonice şi paulinice: ştiinţa pământească a aparenţei şi cea transcendentă a realului.

Aşadar, omul poate ieşi din frământările produse de polarităţi, devenire şi mister, prin revelaţie, când este favorizat sau prin credinţă în adevărurile comunicare de inspiraţi. Ştiinţa limitată şi absolutizarea sunt departe de real şi de pur, nu pot scoate omul din impas, cum nu-l pot scoate nici iluziile dialectice ale experienţei deschise. Natura este sediul misterelor? Dacă omul rămâne în ea şi o consideră unitate materială şi singura realitate, atunci prin simpla prezenţă a morţii, a acestui „eşec existenţial” care include individuaţia în natură, considerând fmitudinea timp-destin, este motivat agnosticismul radical cuprins în formula: *Ignoramus, ignorabimus* Du Bois – Raymond). „Existenţa este dimensiunea fiinţei… Jocul dublu ascuns-dezvăluit este timpul originar donator, adevărul presocratic… Omul este sentinela destinului, păstor al fiinţei, nu sfidător al puterii ei. Aceasta este sarcina poeţilor şi gânditori lor… Azi, la voia întâmplării, departe de fiinţă, altă dată într-o foarte mare apropiere… Depăşirea metafizicii conceptuale, a cărei rigoare şi claritate întunecă şi împiedică rigoarea mai mare a întoarcerii la fiinţa uitată… «Regele al cărui oracol este la Delfi nu vorbeşte, nu ascunde, dar face semn» Heraclit)… Un autor, dacă ar fi ceea ce spune Cuvântul, n-ai avea nimic de exprimat, nimic de comunicat… Gândirea în mersul ei întâlneşte semne pe care le comunică, şi-n cazul cel mai favorabil să arate de departe” Heidegger, prezentat de Jean Pierre Tafforeau). Jocul ascuns-dezvăluit şi comunicarea semnelor ca semne, învăluie totul în tăcere.

Această incomunicabilitate presocratică a adevărului atestă natura ca sediu al misterelor şi insul ca purtător al lor. Seamănă cu natura subiectică şi intransmisibilă a adevărului socratic, numai e *ZAdrasteia* mitic-transcendentă determină această stare, nu „natura căreia îi place să se ascundă” Heraclit).

Ştiinţa modernă nu cunoaşte unitatea materială a lumii, mai ales în macrocosmos, în care omul de ştiinţă modern şi-nchipuie uneori că „se mişcă în lume suveran” cu aparatul lui matematic de cuceritor, neîntâlnind la nivelul experimentelor sale natura ca întreg Heisenberg). Este adevărat că acest om de ştiinţă modern nu se mai îneacă în haosul şi opacitatea faptelor, ipotezele lui situându-l în sfera posibilului şi succesului util. El îndrăzneşte să unească posibilul cu imposibilul, aparentul cu realul, apropiind astfel ştiinţa de religie, acest efort metafizic stăpânit de claritate şi noncontradicţie, punând ordine în aparenţa contradictorie. Nu semnele indescifrabile ale naturii, ci semnele orânduitoare ale omului inspirat, ale raţiunii vehicul. Natura ascunsă şi stăpână şi timpul destin? Ştiinţa adevărată şi religia creştină a realităţii celor două lumi, cea de aici fiind reflectarea celei de dincolo, nu acceptă stăpânirea lor. Hui mistic se situează deasupra polarităţii eu – lume.

Sacerdotul, savantul, metafizicianul şi artistul, când sunt religioşi, precum şi credinciosul de rând continuă nestingheriţi mersul lor în timp şi-n spaţiu, viziunea pesimistă a finitudinii nefiind mai aproape de adevăr decât cea mistică, istoria sacri împletindu-se cu cea profană, istoricitatea pură, cu rădăcini imanente, este iluzorie. Este o ficţiune, o construcţie arbitrară izvorâtă din fapte oarbe, semnele raţionale ale omului vehiculând semnele nerevelatoare.

Pentru creştin, lumea de aici cu bucuriile şi suferinţele ei, deşi reală, este anticamera celei de dincolo.

Cele două lumi creştine includ: Divinitatea extramundană, eternă, creatoare, nimicitoare, conservatoare, activă ca-n teismul opus deismului,

panteismului şa intermundiilor epicureice, care este „cauza reală, transcendentă, eficace, deosebită de cauzalitatea naturală, ocazională” Malebranche). Aşa se asigură libertatea, nemurirea şi mântuirea. Dacă în cuprinsul „zilei istorice pământene” omul este redus la viaţa lui de bucurii şi amărăciuni, la fapte, observaţie, ipoteze, experiment şi raţionament, atunci na depăşeşte mărginirea, pare a fi neliniştit de depărtarea lui de infinit şi de Absolut, poate fi invadat de iluzii magice, ca Faust, dar înaintarea este iluzorie, clipele zboară pese ele aparent util, plăcut sau neplăcut, iar „suprema clipă, pe care Faust doreşte s-o reţină, este de nimic şi goală” (trad. Lucian Blagş), cum spune ironic Mefistofel. La scară umană, întâlnim filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, plăsmuiri utile, plăcute, gratuite sau nocive, nu creaţii propriu-zise, nimic „inapelaţ) în Firenzuola). Misterele nu se dezleagă căutând, căutarea rămâne în lumea întâmplărilor, în care se mişcă Faust, când inspirat, când empiric, când magic. Omul singur nu poate răspunde la întrebările: „există un început din care se desfăşoară tot şi-un sfârşit în care se desăvârşeşte tot?” trebuie văzut totul cauzal-mistic sau eschatologie, adică desăvârşirea are rădăcini în primordii şi deci trebuie gândită ca *apokatastasis* Origene) sau ca „creaţie continuă. 3 unjită la sfârşit în stil apocaliptic?”

În lumea misterelor, ne comportăm ca regele la templul din Delfi când xonstatăm limitele cunoaşterii adevărului şi comunicării lui. Tăcerea heideggeriană are jms dacă o legăm de absenţa zeului socratic revelator. Vieţuim, operăm în lumea parentă, chiar dacă limbajul aşa-zis teoretic alunecă peste natura lucrurilor.

Albinele şi păsările n-au nevoie de limbaj teoretic, ca şi alte vietăţi care vieţuiesc, se orientează şi fac ceea ce vedem.

Se pare că ne depărtăm de restul vieţuitoarelor prin râs, prin credinţă şi prin speranţă.

Operăm cu termeni fără acoperire ca: natura, materia şi istoria, spre exemplu, eficacitatea acţiunilor acoperind lipsa adevărului şi contradicţiile, eşuările ţinând

de imperfecţiunile lumii de aici. Vorbim de creaţie, invenţie, îndemânare şi suntem surprinşi de acţiunile potrivite ale roboţilor şi altor vietăţi, în fond mirare neexplicativă, închipuirea, raţiunea, simţurile sunt şi nu sunt în sine, ca şi jocul semnelor, imaginilor şi reprezentărilor. Vieţuirea, vocaţia şi înfăptuirea sunt daruri. Mistica extazului şi mişcării. O formulă – limbaj pur şi simplu –: „prin raţiune omul se separă de lumea sensibilă, prin iubire se dezbracă de personalitate” Goblot). O exemplificare de limbaj contradictoriu şi fără acoperire: natura, materia şi istoria. Natura este considerată anitatea tuturor unităţilor şi nu este întâlnită nicăieri.

Cum am spus mai înainte, nevoia unităţii ne îndeamnă s-o căutăm în afară de natură, fiindcă multiformitatea lumii aparente, văzută ca un întreg, trebuie să aibă o unitate, Materia, în concepţia materialist-dialectică, este considerată izvorul tuturor lucrurilor şi ca atare nu există decât în formele lucrurilor sensibile care o presupun. Este infinită în timp şi-n spaţiu, deci necreată, dar nu împrumută lucrurilor izvorâte din ea această infinitate, fiindcă aceste lucruri sunt stăpânite de finitudine.

În ceea ce priveşte istoria, întâlnim aceeaşi neacoperire şi acelaşi stil contradictoriu. Istoria exprimă desfăşurarea în timp şi-n spaţiu, cum spune *Manifestul comunist*, a luptelor de clasă în toate societăţile umane. Triumful comunismului pune capăt regimului social al claselor antagonice. Aceasta înseamnă sfârşitul istoriei.

Dacă materia este izvorul tuturor lucrurilor şi deci şi al desfăşurării în timp şi-n spaţiu al societăţii şi gândirii, această devenire este infinită ca şi materia din care izvorăşte, deci istoria trebuie să fie definită. Filosofie istorică în formă de pseudoeschatologie. De asemenea, nu se împacă cu concepţia materiei infinite termenii: devenirea, noul şi progresul. Este potrivită viziunea artistică a începutului atotcuprinzător, ca şi paradoxala formulă heideggeriană a originilor viitoare.

Care este rostul celor trei istorii: sacră, profană şi naturală din moment ce lumea şi viaţa au o cauză unică: Divinitatea la mistici şi materia la „noii mistici”, la materialişti? Care este întinderea punctului de vedere uman, adică poate omul singur realiza completitudinea sau nu? Există adevăr nerelevat? Ipoteze, observaţii, experimente, raţionamente, emotivitate, insensibilitate, fapte, valori, limbaj, dezgust, deznădejde, scop şi ideal intangibil.

În rasa noastră, întâlnim nelinişti în sine şi rafinament ţărănesc nedepăşit de cel citadin: geometrism neevocator în arta plastică Joc de linii pure peste lucruri care tac, nelinişte poetică pur interioară: „dor transobiectic şi transorizontic şi jale transobiectică şi transorizontică” Lucian Blaga). Subiectul pur transsenzorial în acest om rural, care nu se îneacă în voluptate, acel ţăran cunoscut de mine, care face baie în râu îmbrăcat, ca unii regi ai Franţei în faţa curtenilor. Pudoare latină înnobilată creştin, puritate fără ostentaţie, eteronomie etico-religioasă. Formele decadente, stările contradictorii sau confuze ale sufletului privesc insul citadin, autonom, descompus şi orgolios. Acestui om mişcat între semn şi lucru, între vechi şi nou, între purul imaginar şi impur, îi place alunecatul în jos, în substanţa lui animală, mărindu-şi chinul absurd şi steril. Golit de spirit, se caută neaflându-se şi caută îndemnat de iluzia găsirii adevărului aici. Şi misticii lucizi, trăitori viguroşi ai celor două lumi, caută utilul, dar fiind setoşi de perfecţiune, nu se opresc la acest nivel, Când omul înlocuieşte idealul cu scopul şi topeşte spiritul în simţuri, rămâne în „anticamera cunoaşterii” Rickert), animat de pasiunea autodesăvârşirii iluzorii izgonind starea sa de creatură, neputând adăuga nimic începutului în care a apărut, modificaţiile şi mutaţiile fiind aparente, iar dacă sunt reale aparţin tot creatorului. Realitatea şi nivelurile celor două lumi ne obligă să le gândim de Sus în jos, cea de dincolo nefiind alegoria celei de aici, neexistând nicio cale de la imperfecţiune la perfecţiune, cum nu există de la

incomplet la deplin sau de la relativ la absolut.

În imanenţă, trăirea este informă, iar conştiinţa teoretică se alcătuieşte dialectic, certitudinea fiind formală; neliniştea creşte prin dimensionarea timpului şi prin tensiunea polară a termenilor: real şi aparent, finitudine şi eternitate, relativ şi absolut. Bucuria trăirii proceselor dialectice deschise ale existenţei este infantilă. Astfel, nicio certitudine predicativă sau intuitivă în actele autocunoaşterii şi cunoaşterii lumii şi lucrurilor din ea, revelaţia fiind modul prin care spiritul uman poate ajunge la esenţe, descifrarea lor în lucrurile care tac cerând prezenţa zeului „căutat”, nu invocat de Socrate. Numai aşa pot fi reale valorile ordinii şi ierarhiei: sacerdoţiul monarhia, aristocraţia de sânge şi de spirit şi masa.

Principiul ierarhiei în forma unităţii de comandă face ca adevărul, aproximaţia utilă, eroarea şi răspunderea să fie evidente; al colegialităţii-colectiv – situează valorile, împreună cu decizia, în difuz, în afară de spiritul sfânt, a cărui putere stăpâneşte orice formă de înţelegere şi acţiune umană. Unul absolut înlăturând imperfecţiunile umane, cu rădăcini în individ sau în grup. Mereu termenii: revelaţie şi căutare. Aşa apare şi statul: Eternul coborât în timp, „marşul lui Dumnezeu pe pământ” Hegel), dacă devin o formulă explicativă, nu istoric-sociologică, aşa putând înţelege şi „structura birocratică modernă a statului, stil social-politic Richelieu-Bonaparte” Heinrich von Treschke. Max Weber). Dincolo? Ideal, exactitate, completitudine, perfecţiune, nemurire, sensul real al existenţei, nu „intenţional sau căutat”, pulverizat în semne sau modele nerevelatoare, utilul şi comodul putând exista şi fără adevăr fiindcă omul autonom n-are nicio cale spre el, semantica lui având un rol limitat, logic-orientativ şi normativ.

Religia impune legi etico-sociale, iar raţiunea norme etico-sociale. În lumea ideală, lucrurile, la care omul tinde aici, sunt cunoscute nemijlocit, această trăire nemaifiind condiţionată de timp, cale şi limbaj, un concret absolut ieşit din lumea semnelor exterioare naturii lucrurilor.

Idealul aici? Intangibil, iar când este confundat cu scopul, îmbracă forma ghiciturii, chiar când are precizia unei maşini electronice de calcul, ieşire aparentă din stochastic prin ancorarea în comoditate mintală şi în iluzoria cauzalitate naturală.

Prin monodimensionarea teleologic-naturalistă, omul construieşte imaginar *un* sens pur şi aceste forme ale nemuririi: „saltul calitativ al nemuririi individuale ca mutaţie iraţională, în favoarea viitorilor” Bergson) care gândeşte şi trecerea de la «une ta umanitate, nu contractual-raţional, ci tot iraţional, succesiunea generaţiilor şi gloria lumească a aleşilor, forme iluzorii, neconsolatoare, pentru insul muritor. Spinoza i considerat gândirea mistică *asylum ignorantiae*, când panteismul lui este acest azil, fie rând it ca acosmism, fie naturalist, ordinea cosmică neputând fi concepută în afară de creaţia raţională a Divinităţii din nimic, materia sau substanţa informă purtând legi care că din afara lor. Un panteist, „ateu cu mănuşi” Schopenhauer) sau materialist nu pot xita cum dintr-o substanţă – materie informă şi infinită – apar moduri organizate, feite, ale căror structuri îmbracă forme logice.

Mişcarea, acest atribut al materiei, considerată de materialişti principiul inamic făuritor al existenţei, poate produce vârtejuri informe, nu ordine, în acest sens: 5 nd mai misterioasă decât creaţia „raţională a lumii şi lucrurilor dinăuntrul ei. Materia, despre care materialiştii dialectici afirmă că nu există ca atare, formă de iraţionalism pe care ei nu-l admit, a preluat „atributele vechii Divinităţii” Simmel), neconfundându-se oi modurile ei, existând numai în formele ei şi „creând fără să se consume, ca şi cea eche”. Materialismul este o pseudoreligie, mai precis, o religie fără Dumnezeu. Nu singură.

Panteismul spinozist ca sistem filosofic este strict determinist, stăpânit de necesitatea absolută” Lachelier), şi întrucât Dumnezeu se confundă du natura, El este "izvorul răului”, pentru acest motiv Herbart l-a numit

„pansatanism”. Apoi, într-un univers în care este cuprins Dumnezeu şi stăpânit de categoria necesităţii, eroarea n-are sens. Spinoza, deşi eroarea este psihologic reală, o evită, numind-o „minus cunoaştere”, aşa cum constatarea răului o consideră punct de vedere uman, adică o rilocuire absurdă a celui divin necunoscut omului. Un lucru esenţial imperfect exprimat, fiindcă Dumnezeu se situează, prin necesitatea desprinsă din gândirea Sa, dincolo de punctele de vedere. Kant a vorbit de „somnul dogmatic, din care l-a trezit David Hume”.

Se poate vorbi de somnul ştiinţific, ştiinţa imanentă fiind un adevărat *asylum ignorantiae*, prin reprezentările izvorâte din lumea aceasta, în care totul tace: cerul, pământul, soarele fizic, vorbele, faptele şi semnele omului, fără prezenţa Divinităţii creatoare şi revelatoare. De altfel, nici rătăcirile omului nu-i aparţin, vorbind în limbaj augustinian, fiind creatură purtătoare de libertate pustiitoare, răii înţeleasă, refugiindu-se în el şi-n natură prin absenţa teofaniei şi minunii. Necredincioşii, mai ales, s-ar converti, dacă Dumnezeu i-ar aşeza, la cerere, într-o grădină a miracolelor, arătându-li-se, fiindcă în stupiditatea lor, fără arătarea Lui, le-ar pune pe seama naturii, cum fac de obicei în faţa fenomenelor implacabile. Kant n-a fost trezit din somnul dogmatic, fiindcă s-a mutat în somnul subiectivităţii, prin tabla categoriilor, aparţinând după el transcendentalului, nu transcendentului. „Raţionamentele transcendente, care vor să ne ducă dincolo de câmpul experienţei posibile, sunt amăgitoare şi neîntemeiate” *Critica raţiunii pure).*

Acest subiectivism transcendental apare şi-n aşa-zisa „revoluţie copernicană”, se întâmplă tot aşa ca şi cu primele idei ale lui Copernic, care, după ce a încercat să explice mişcările corpurilor cereşti, a constatat că nu procedează bine, neajungând nicăieri dacă el presupunea că întreaga armată de aştri se mişcă în jurul contemplatorului, dacă n-ar putea să procedeze mai bine, mişcând contemplatorul în jurul lor şi ar lăsa aştrii nemişcaţi. În metafizică se poate acum, în ceea ce priveşte

intuiţia obiectelor, să se procedeze la fel.

„Dacă intuiţia ar trebui să se conducă după însuşirea obiectelor, nu văd cum am putea să ştim apriori ceva despre ele, dacă lucrurile se gândesc ca obiect ai simţurilor după calitatea puterii intuiţiei noastre, în acest mod pot să-mi reprezint foarte bine această posibilitate” *Critica raţiunii pure, Cuvânt introductiv*, la ediţia a doua, traducere liberă). Adevărul nu are mediul nici în subiect, nici în obiect, fiind transcendent ca şi explicaţia. Newton a formulat inspirat legea gravitaţiei universale, descoperire formală, neexplicativă, fiindcă a avut conştiinţa necunoaşterii subiective a cauzei gravitaţiei şi negăsirii ei în univers. Explicaţia a căpătat la el caracter mistic: „Gravitaţia este Dumnezeu? Copernic n-a descoperit dubla mişcare a planetelor în sistemul solar, prin facultatea sa de subiect cunoscător situat în centrul sistemului de referinţă, ci a fost inspirat ca şi Newton, corectând o eroare a omului istoric darmiat, cum spune Ap. Pavel. El a greşit subiecţi vizând formele şi legile mişcării, iar biserica a greşit prin ancorarea ei în trecutul în care a apărut această eroare. Acest subiectivism copernican a fundamentat pseudoapriorismul kantian, care, deşi a derivat din cei leibnizian, s-a depărtat eronat de el. Kant a mai afirmat că raţiunea fără experienţă este goală, iar experienţa fără raţiune este oarbă.

Pentru ca raţiunea să existe, este necesară realitatea sufletului gânditor. Pentru Kant, această substanţă imaterială nu există, şi în acest caz raţiunea este într-adevăr goală, ca şi intelectul structurat categorial şi deci „principiile supreme ale aşa-zisei raţiuni operează fictiv asupra intelectului, ca şi intelectul asupra experienţei oarbe”. Nu există adevăr căutat, ci revelat, cum am mai spus.

Rădăcina inducţiei, considerată ca o cale spre adevăr, se află în lumea faptelor, este o logică a faptelor, este acel „intelect activ” eronat al lui Aristotel, acea iluzorie generalizare, ca şi imaginarul salt calitativ de la senzorial la logic. Şi deducţia autonomă are aceeaşi valoare

gnoseologică, dacă o raportăm la adevăr. Toate căile sunt de aceeaşi natură, Este de neînţeles fundamentarea mistică a lui Lachelier, care coboară harul la nivelul metodelor.

Deci, în sens tomist, Dumnezeu este, eu sunt, lumea este, adevărul fiind revelat în acest triunghi, căutarea neputând duce la el.

Freud: psihanaliză fără suflet, *eros* degradat în *libido,* în această plăcere trupească; religia considerată ca o iluzie, fiind înlocuită de iluzia ştiinţei; pseudodeterminismul cauzalităţii naturale formulată în mecanisme închipuite neuropsihice şi etico-sociale; amatorism naturalist, în vederea Măturării tulburărilor produse de refulare, acest moment social care presează asupra conştiinţei; actul individuaţiei fizice neîngrădit motivând desfrâul şi incestul; eliminarea complexelor tulburătoare prin puterea pseudoconştiinţei examinatoare; defalcarea sufletului inexistent în conştient, subconştient şi inconştient şi degajarea inconştientului, aceasta falsă psihologie fiind definită de unii ca metapsihologie; un „simbolism literar mutat în neuropatologie şi psihopatologie, fiind pus astfel la adăpost de antisemitismul vienez al vremii, cum spune Giovanni Papini, spovedania degradată la nivel medical”.

Misticii nu trăiesc neliniştea intangibilităţii libertăţii, nemuririi şi perfecţiuni: mişcare aici între ideal şi ficţiune.

Puterea sufletească a credinţei, speranţei şi iubirii le permite actualizarea imposibilului. „Sacrul misterios” şi omul etern, care se mişcă dialectic între adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, când inspirat, când căutător al lumii pure, când rătăcitor, când opac, mereu copil sau liber, temător de boală, de degradare, de bătrâneţe, de înlănţuire, de moarte, de întuneric şi de neant, mă determină să fiu ukrant mistic, nu sceptic, să găsesc inutil spiritul critic şi totuşi să-l exercit, mai ales stfă de inşii aparent ştiutori, a căror stupiditate ostentativă face pustiu în lumea vie a misterelor, a căror acţiune seamănă cu aceea a exploatatorilor lacomi şi inconştienţi

de păduri, care lasă pustiu în urma lor.

Cei uzaţi moral mă irită mai mult decât infractorii şi vicioşii, a căror înlăturare necesară mă umple de fiere. Consider deşeurile biosociale ca un blestem şi canticameră a morţii. Revelaţia, această punctare sacră a istoriei, ne-a arătat că omul nu se legiuitor şi că lumea şi lucrurile din ea tac şi că lucrurile în sine sunt cognoscibile. Citirea mitică a fenomenelor ne revelează omul etern, prezent în primitiv şi modern, sufletul purtător al esenţelor având ca şi ele origine divină. Puntea peste abisul care separă cele două lumi este religioasă. Aşa, minunile, aceste moduri de înţelegere, amână, depăşesc acest nivel, desprinzându-se în mod necesar din voinţa divină.

Religia este sediul explicaţiei, al cauzalităţii şi finalităţii propriu-zise. Obscura disperienţă istorică, această mişcare între un început indescifrabil sau imaginat sau între un început întocmit din reprezentări paleolitice sau paleontologice, trecut legat de timpul devorator de oameni, de forme de viaţă şi de alte fenomene naturale, ca şi prezentul şi viitorul, această căutare şi rătăcire a omului istoric culminează în umanismul sofiştilor greci preluat de rătăcitori moderni.

Umanism? Joc închis al vieţii şi morţii.

Hamlet, acest prinţ contradictoriu, despre care s-a spus în limitele închipuirii, inteligenţei şi informaţiei aproape tot ce se putea spune până la formula fără acoperire a lui Mallarmé „Hamlet sau distratul”, vrea să facă dreptate, îndreptăţit prin originea divină a puterii lui, dacă gândim dantesc principiul anarhic, deşi împrejurările l-au împiedicat să ajungă rege, termină umanist în tăcere. Viziunea shakespeariană determinată de Renaştere sau destinul baroc, fiindcă în legenda lui Saxo Grammaticus, simulând nebunia, curăţă tot, răzbunându-l pe tatăl său şi se instalează stăpân. Lumea de dincolo apare doar în ficţiunea magic-literară a stafiei tatălui său, cu toate că „moartea este un drum după care nu s-a întors nimeni niciodată”, cum spune el. Contradicţie nesemnificativă, exagerată de Brandés, Shakespeare înfăţişând un prinţ

agitat, mişcat iâtre acţiune şi contemplaţie, viaţa oglindită dramatic şi neavând rigoarea unui raţionament categoric. Imperfecţia umanistă a epocii constă în frământările lui inutile şi în tăcerea care a urmat sfârşitului. Nu dincolo, ci aici stăpâneşte tăcerea, poziţia mistică 2 credinciosului fiind motivată de necesitatea spirituală a acestuia de a poseda adevărul, de negăsit aici.

Niciun mers istoric spre adevăr, bine şi frumos, acestea fiind punctări ale Divinităţii în timp şi-n spaţiu, primite de omul muritor cu har aici şi contemplate de omul integral nemuritor dincolo.

Omul înecat în el, în istorie şi în natură? Păcătos, răzvrătit, resemnat şi permanent căutător şi rătăcitor. A gândi religios? Mutarea în sfera certitudinii dogmatice a vieţii, morţii, nemuririi şi sensului învierii, transformate eschatologică a aşteptării în certitudine.

Semnele prin care omul căutător vehiculează viaţa şi lumea, dacă ar constitui singura modalitate a gândirii mărginită în limitele aparenţei, ar transforma tot într-un joc de umbre amăgitor şi neliniştitor. Jocul eleat între părere şi idee poate fi înţeles mai bine Paul inie, în sensul creştin al adevărului transcendent dacă se depăşeşte autonomia ondini speculative, reducând-o la rolul de vehicul al realului revelat. Realismul platonico-creştin ne arată: natura transcendentă a adevărului, funcţia trezitoare a dialogului şi relativitatea semnelor şi sistemelor, care alunecă peste natura lucrurilor, amăgind prin comoditate mintală şi utilitate. Raportat la foloasele materiale ale omului, adevărul este subiectiv, intransmisibil şi inutil, putând fi trezit de inspiraţie, de sacerdot sau de dialogul deschis. Această inutilitate aparentă nu trebuie confundată cu gratuitatea estetică, a artei lui Oscar Wilde, fiindcă realul nu este produsul activităţii inutile a omului. Construcţiile izvorâte din neliniştile şi închipuirea lui pot fi prinse în strofa finală din *Noaptea Valpurgiei.*

Orchestra (pianisssimo)

Nori şi neguri, în plutire, Se pătrund de ziuă sus.

Foşnet e şi vânt prin trestii
Totul în nisip s-a dus.
Faust, trad. Lucian Blaga)

3. Omul Renaşterii

Şi omul Renaşterii poate fi redus la termenii: natură, om şi limbaj, în istoria cuprinzătoare a naturii şi isprăvilor umane, cu deosebirea impusă de umanism, de antropocentrismul stăpânitor al conştiinţei burgheze, mişcată de curiozitatea cunoaşteri: şi autocunoaşterii, de puterea individului instruit şi bogat, de forţa magică a artei, de privilegiile puterii şi de bucuriile pământeşti. Marx vede întreprinzătorul burghez în alţi termeni: este activ, organizator, cumpătat, îşi taie voluptăţile înlocuindule cu pofta de a avea aur şi seamănă cu un cuceritor care, după fiecare cucerire, întâlneşte o nouă graniţă.

Secolul al XV-lea, *Quatrocento*, este un secol de gestaţie şi de elaborare. Este trecerea de la vârsta eroică la vârsta burgheză, de la societatea cavalerească la societatea civilizată, de la credinţă şi autoritate la cercetare liberă, de la ascetism şi simboluri la studiul direct al naturii şi al omului, de la barbaria scolastică la cultura clasică. Este o schimbare adâncă în idei şi în forme, de care secolul nu-şi dă bine seama. Iată de ce el prezintă un repertoriu imens de forme şi de idei: întâlnind fragmente, dar arta lipseşte, întâlnim analiza, dar sinteza lipseşte. Secolul acesta are tendinţe diverse şi bine caracterizate, dar nu este conştient de el. În conştiinţa sa este limpede şi distinct numai aceasta: că perfecţiunea se găseşte la clasic şi că trebuie să te conformezi modelului lor; de aici derivă efortul de a realiza eleganţa şi forma frumoasă, oricare ar fi conţinutul. De aceea, omul mare al secolului a fost, după, mărturia contemporanilor. Angiolo Poliziano, care s-a apropiat cel mai mult în *Stanţe* de idealul acesta clasic. Dar această mare mişcare ce s-a manifestat mai târziu în Europa, în forma luptelor religioase, s-a manifestat în Italia, în general, ca indiferenţă religioasă, morală şi politică, apoteoză în schimb a culturii şi artei. Zeul ei este Orfeu şi idealul ei

este Idila, sunt Stanţele. Eleganţa şi frumuseţea formelor se însoţesc cu libertinajul moravurilor şi cu un spirit batjocoritor, râsul izbucnind pe socoteala călugărilor, a preoţilor şi a plebei. Nu era o burghezie pe cale de formare: era o burghezie care-şi avusese istoria ei şi care acum, cu toată această mare înflorire de cultură şi de artă, se destramă sub aparenţele unei vieţi proaspete şi vesele. Spre a tulbura aceste bacanale, a apărut, spre sfârşitul secolului, călugărul Geronimo Savonarola, ei păru umbra întunecată şi răzbunătoare a Evului Mediu, care răsărea pe neaşteptate în lume, în mijlocul călugărilor şi al plebei, care arunca în flăcările rugului pe Petrarca şi pe Boccaccio, pe ceilalţi păcătoşi, pe zici, pe Poliziano, pe Lorenzo, şi care răsturna carul lui Bacchus şi al Ariadnei; dreaptă, în picioare, în carul Morţii, ea întindea mâna ameninţătoare şi striga oamenilor tzn glasul vestitor de nenorociri: «Pocăinţă, Pocăinţă!», în mijlocul acestui *cântec al morţilor:*

Durerea, plânsul, pocăinţa
Mereu te chinuiesc;
Mulţimea este moartă
Umblă strigând: „Ispăşire!”
— Furăm şi noi cum sunteţi voi:
Iar voi ca noi veţi fi.
Morţi suntem, precum vedeţi, şi morţi vă vom vedea.
Şi la nimic n-ajută-n lumea de apoi
Dacă te pocăieşti, după ce răul l-ai făcut.

Antonio Alamani, autor burlesc, *il carro della morte)*

Poezia citată a inspirat cortegiul de măşti care însoţea carul morţii în zilele de smaval la Florenţa.)

Burghezia sceptică şi dedată plăcerilor îi numi pe oamenii aceştia *piagnoni,* adică plângăreţi, iar ei îi pretinseră călugărului lor un miracol; şi cum miracolul nu a setut fi săvârşit, se ridicară împotriva călugărului. Nimic nu ne dovedeşte mai bine distanţa care exista între burghezia cultă şi necredincioasă şi plebea ignorantă şi superstiţioasă.

Călugărul Savonarola nu putea să construiască nimic

pe asemenea temelie. El TOA să restaureze credinţa şi bunele moravuri luptându-se cu cărţile, cu picturile şi cu «rbările, ca şi cum acestea ar fi fost cauza, nu efectul răului. Răul este în conştiinţă şi ic conştiinţă nu poţi să pui nimic cu forţa. Este nevoie de secole înainte ca o conştiinţă colectivă să se formeze; şi, odată formată, ea nu se poate pierde într-o zi. Cine a urmărit expunerea mea şi a văzut pe cei căi lente şi necesare s-a format conştiinţa raliană poate să-şi dea seama că acţiunea întreprinsă de călugăr nu dovedea nici judecată sănătoasă şi nici bun simţ. În istorie există imposibilul, ca şi în natură. Iar călugărul care voia să readucă Italia la barbarie, spre a o vindeca, se lupta cu imposibilul.

Savonarola a fost o apariţie de scurtă durată. Italia şi-a reluat drumul, plină de încredere în forţele ei, mândră de civilizaţia ei. Patruzeci de ani de pace, liga formată de Emilia Medici între Neapole, Florenţa şi Milano, invenţia tiparului» asimilarea, acum încheiată, a lumii latine, apariţia şi studiul lumii greceşti, apariţia în depărtare a lumii orientale, îndrăzneala navigatorilor şi zelul descoperirilor, strălucirea şi nobleţea curţilor din Neapole, Florenţa, Urbino, Mantova şi Ferrara, prosperitatea, bunăstarea şi veselia vieţii, răspândirea largă a culturii şi eleganţa ei, în fine, iubirea artei, toate acestea învioraseră forţele productive slăbite în prima jumătate a secolului şi creaseră o mişcare a civilizaţiei atât de energică, încât nici cele mai mari catastrofe n-au putut-o ţine în loc.

„Generaţia cea nouă răsărea în jurul lui Boiardo, a lui Puici, a lui Lorenzo şi Poliziano. Iar cei tineri se numeau Nicolo Muchiavelli, Francesco Guicciardini. Ludovico Ariosto, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Rafaello, Pembo, Berni: o întreagă falangă predestinată să împlinească opera părinţilor. Un secol se împleteşte atât de adânc cu celălalt, încât nu pot să spui unde sfârşeşte unul şi începe celălalt. Sunt e continuare, o cursă neîntreruptă în jurul aceluiaşi ideal” Francesco De Sanctis, *Istoris literaturii italiene*, trad. Nina Facon). „Trei lucruri, spune el, doresc să văd înainte de muri; dar mă îndoiesc chiar dacă aş trăi

mai mult, că am să văd vreunul: o viaţă republicană bine organizată în cetatea noastră. Italia liberată de toţi barbarii şi lumea liberată de tirania acestor preoţi nelegiuiţi” Francesco Guicciardini, cât, de acelaşi).

Acest lung citat interesează prin tabloul sugestiv al umanismului burghez i. Renaşterii înfrânt, sau mai precis redus în limitele lui de sacerdoţiul catolic – Trento.

În conciliul de la Trento, sacerdoţiul catolic s-a situat deasupra haosului produs de libertinajul umanist-burghez, de excesele călugărului Savonarola, neinspirat, de mulţimea neroadă doritoare de minuni, care este „pentru – contra în acelaşi timp” Maurras) – neînţelegătoare a minunii şi a ideii de reformă.

Nu interesează imperfecţiunile de stil şi nici lipsa conştiinţei teoretice, foarte greu şi foarte rar atinse în lumea aceasta, la Francesco De Sanctis şi la precursorii să: umanişti, omul teoretic completitudinar având conştiinţa religioasă, morală, filosofică, ştiinţifică, estetică, politică, economică şi tehnică, acest om fiind situat teologic deasupra acelor valori. În viziunea lui dogmatică, el distinge supraistoricul de istoric, cele două istorii: istoria sacră şi profană, deci coexistă, adevărurile celei dintâi neputine şi stinse de iluziile dialectice ale celei profane: fiindcă de la păcatul adamic până az: Dumnezeu n-a interzis dracului să meargă în lume şi în spaţiu paralel cu el, pentru o mai mare încercare moral-religioasă a omului liber, a cărui „depravare” Rousseau izvorăşte din natura sa de „creatură bolnavă” Sf. Augustin).

Omul Renaşterii? Filosofie, ştiinţă, artă, tehnică, economie, politică, domeru, necesare, dar insuficiente, formând civilizaţia omului autonom, căutător, pseudocunoscător depărtat de „raţiunea suficientă”, de temeiul real şi de finalitatea reală transcendentă, adică religioasă în esenţă. La scară umană; utilul, plăcutul gratuitul, comodul şi eronatul, la scară religioasă: adevărul, binele şi frumosul real adică transcendente, primite prin revelaţie aici şi contemplate dincolo, cum am mai spus.

Umanism? Individualism limitat şi opac, omul presupus autonom, golit ce mister, deci imaginar: omul înlocuitor al lui Dumnezeu; amoralism estetic, pseudomoralist laic, împlinit mai târziu, în sistemul moral tip zonalist al lui Kant, căutarea zadarnică a unităţii; perspectiva infinitului şi morţii, ca formă de anulare a personalităţii umane; eroul şi plăsmuitorul presupuşi liberi, iluzia gloriei omului act? şi a pseudocreatorului; antropocentrism; cosmocentrism /istorism, păgânism, paseism, pseudocultură laică – triumful civilizaţiei.

Joc perpetuu între cetate şi ins, adică între ordine şi haos, contradicţie insolubilă între principiul heteronomiei şi autonomiei, omul stăpânit ştiinţific ac materia iluzorie, noua divinitate, care a preluat atributele celei vechi, cum spune Simmel; umanism, idealism, criticism, materialism, termeni care cuprind iluzia autocunoaşterii şi cunoaşterii ca forme ale adevărului, binelui şi frumosului, fie ca expresie a spiritului autonom, fie în viziune panteistă.

Se poate face un examen critic adecvat al individualismului? Da.

Psihologizând, întâlnim „imitaţia, logica socială, interpsihologia” Tarde); urau *homo nullus homo*, sociologism Sombart). Totul, exterior naturii umane, persistând în această monodimensionare misterele: individuaţiei – „identitatea subiecţilor ş. deosebirile dintre ei” Schopenhauer), dimorfismul sexual: *„homo parvus mundui.* –

desigur nu somatic, ci psihic, prin subiectul de origine divină, în stare să oglindească ut Paracelsus), dogma omului creat, întreg în început şi dogma eschatologică a Äntuirii individuale; perfecţiunea ca ideal şi progresul, noul închipuit legat de timp, o presupusă „evoluţie creatoare” Bergson), timpul eficace şi timpul iluzoriu; istoria punctată supraistoric de revelaţie; apariţia şi dispariţie, jocul vieţii şi al morţii –; conştiinţa Divinităţii, libertăţii, nemuririi şi mântuirii; conştiinţa infinitului, absolutului? limitei posibilului şi imposibilului; sacrul, satanicul, binele, răul, frumosul şi urâtul; căutarea –

metodele, căile şi revelaţia, ca favoare divină acordată alesului credincios; dualismul suflet-corp şi unitatea lor – „armonia prestabilită” Leibniz); revelaţia cauzală şi cea funcţională; realul, aparentul şi simbolul – natura şi valoarea gnoseologică a limbajului.

Socratism? Asta înseamnă, să afirmi existenţa adevărului în istorie. Există în şarte. Dar, dată fiind realitatea celor două lumi apărută în universul religios iudeocreştin, nu se poate afirma existenţa unui adevăr incontestabil în istoria profană. În acest sens, purul lui, ideea ca esenţă fără formă şi culoare, seamănă într-un fel cu făpturile lumii danteşti inexprimabile, demonstrând doar imperfecţiunea omului westru, orfic damnat să stea în temniţa corp, lemniţă dusă cu el la învierea judecăţii de poi, restaurare a omului întreg, adică creaţia perfectă divină, antropogonie paradiziacă, unire eternă a spiritului cu materia, o materialitate unică necunoscută nouă aici şi acum.

Realitatea celor două lumi, apărută după păcat, nu se împacă cu: umbre, esenţe iară formă, idei în sine, exterioare Divinităţii şi omului sau cu lumini inexprimabile. Paradisul? *Apokatastasis,* cum a gândit Origene, fără mântuirea generală gândită de el ca expresie a omniprezenţei divine. Încolo, termenii: imanenţă, transcendenţă, ştiinţă utilă, ştiinţă adevărată, aporetică, căutare, revelaţie, dialog trezitor, primirea adevărului şi deci participarea nevoluţionară în actul inspiraţiei, cum a gândit-o şi Nietzsche, generalitatea ca formă logică situată deasupra şi înaintea faptelor – reflectarea umană a ideilor divine –, totalitatea la care omul singur se mişcă asimptotic, vocaţia – pragul transcendent al pedagogiei, întâlnit în maieutica lui, tipurile umane predeterminate de *Adrasteia.*

Necreştinii străluciţi, cum au fost Socrate şi Platon, prin asemănările lor religioase şi morale cu lumea nouă, atestă ideea omului etern. La Socrate: zeu, destin şi om. Predeterminarea creştină, în formula „mulţi chemaţi, puţini aleşi”, nu este expresia destinului, ci un mister al

Divinităţii, al voinţei Ei impuse creaturii.

De altfel, imaginile şi simbolurile neevocatoare nu exprimă fără rest lumea vizibilă. Atunci, cum ar putea s-o exprime pe cea invizibilă? Cele două lumi sunt, iar tăcerea înseamnă limită şi neputinţă aici. „Pragul opac al existenţei”? Iluzii pierdute ale omului trăitor în afară de triunghi. Repet: omul singur face exerciţii spirituale utile, gratuite sau nocive, rămânând captivul minţii sau închipuirii, care nu-l poate scoate din cuşca simţurilor, Raţionalul şi magicul nu pot înlocui misticul credinciosului primitor, xăşa se pot înţelege minciuna şi şiretenia din vremea noastră vehiculate de proşti sau de sofişti. Fără Dumnezeu le scapă din mâini tot, iar când îl invocă precum hoţii şi tâlharii, pedeapsa lor este mult mai aspră. Războiul legitim este formă a ordinii, „răul necesar” ales de înţelepţi în lupta cu năucii. Eu gândesc războiul şi pacea, tirania şi libertatea în stilul alternanţelor necesare în istorie gândit şi de Sfântul Toma D’Aquino, când omul rătăceşte prin libertate nelimitată şi trebuie adus în tiparele ordinii. Omul şi-aminteşte psihologic sau platonic, interpretează aristotelic, se mişcă între esenţe şi existenţe schimbătoare, iar când caută actualitatea eului, nu depăşeşte repetarea aparentă i speciei, neliniştit de apariţia şi dispariţia individuală, adică de jocul vieţii şi al morţi) corectat mistic de credinţa în nemurire. În triunghiul amintit, oglindeşte prin revelaţie alesul, în mod just. În afară de el, trăiesc robii închipuirii, înclinărilor naturale sau e ispitelor. Atitudini. Totul este dat. Materialitatea; diversitatea, ordinea şi unitatea acestei lumi, prezenţa în conştiinţă a celor două lumi, absolutul ca limită a transformărilor aparente şi mântuirea. Florentinii au gândit mai bine decât fantasticii călugăr, rătăcitor din neştiinţă, când au legat lumea aceasta de unitatea divinităţi creatoare. Rătăcirea lor a fost ieşirea din tiparele ordinii prin libertinaj umanist, iar a călugărului Savonarola prin ignorarea realităţii celor două lumi. Lux, fără luxurk bogăţie nelimitată şi putere pusă în slujba ordinii, fără rapacitate, dispreţ faţă de avariţie, înavuţirea normală

fiind fructul hărniciei, iscusinţei şi economisirii; veselie, fără spirit batjocoritor.

Spuneam odată prietenului meu Gheorghe Tite că misiunea generaţiei noastre constă în lichidarea caţavencilor. „N-ai umor, îmi spuse el. Caraghioşii sunt făcuţi de Dumnezeu pentru desfătarea înţelepţilor”. Afirmaţia lui am corectat-o în acest mod veselie fără spirit satiric caragialesc.

Un preot bătrân vorbea într-o predică despre bani. „Un proverb spune: bana este ochiul dracului. Proverbul este, în parte, adevărat, spunea preotul. Banul seamănă cu o scară pe care urci şi coborî. Folosit cu chibzuinţă şi în scop de binefaceri, te urcă la cer, pus în slujba ispitelor, te coboară în infern”.

Virtutea trebuie înţeleasă prin relaţia religios-morală a celor două lumi Desigur, umanismul Renaşterii s-a prelungit până azi, fiindcă cele două cetăţi ale Sf. Augustin, a lui Dumnezeu şi a dracului, formează conţinutul istoriei. N-a ieşit biruitor omul Renaşterii, adică n-a cuprins fără rest spiritul european, acest spirit fiind cuprins de omul italic integral al celor două lumi.

Înţelegerea creştină a spiritului florentin şi aducerea Lui la zi înseamnă libertatea reală a omului în univers trebuie gândită mistic, prin conştiinţa nemuririi integrale, umanismul fiind înlocuit de omul captiv al cosmosului şi al eului, muritor şa trăitor etern limitat, stăpânit de o libertate fictivă; raţiunea kantiană nu poate plăsmui principii sau face ordine în mod autonom în intelect, nici pseudoaprioricul intelectnt poate plăsmui „categorii atemporale” – aprioritatea epistemologică, transpsihologică kantiană în concepţia lui Windelband – aplicabilă asupra experienţei oarbe, et apriorismul aristotelic al cauzelor, ca şi al lui Leibniz, adică raţiunea purtătoare de legităţi transcendente orânduitoare ale experienţei.

Din omul concret absolutizat aristotelic, întocmit inductiv din bucăţi sau unificat intuitiv-iluzoriu şi din experienţa posibilă nu se pot naşte idei sau concepte, ca

unităţi reale, care să stea la baza judecăţilor şi raţionamentelor umane. Mereu tensiunea polară subiect-obiect sau neliniştea căutării – şi certitudinea mistică a revelaţiei.

Acceptarea celor două lumi include monodimensionarea transcendenţei să imanenţei. De aceea: *„Vanitas vanitatum et omnia vanitas”* Eclesiastul); „anularea spectacolului tragic grecesc, în perspectiva măreţiei Judecăţii de Apoi Tertulian); „Sic transit *gloria mundi",* formulă adresată Papei la înscăunare, prin care i se ara conţinutul trecător al puterii lumeşti; scepticismul laic. Toate formele de scepticism mistic şi laic, care monodimensionează, ignorează taina celor două lumi cu rădăcina lor unică în Dumnezeu, rătăcesc. Trăirea viguroasă, fecundă şi morală a lumii de aici şi speranţa creştină a prelungii existenţei în cea de dincolo obligă omul să privească cu înţelegere tot ce se întâmplă în lume.

Natura oarbă, spectacolul tragic sau comic plăsmuit de om, jocul vieţii şi al corţii formează conţinutul vieţii concrete. Sufletul primitor este mistic sau mitic şi «primă omul întreg situat dincolo de magic şi raţional. Nimicul nu poate fi gândit pozitiv fiindcă nu apare. Tristeţea izvorâtă din suferinţă, dezastru, neştiinţă şi moarte, cizută creştin, este iluzorie.

Ce minunată legendă a transformat un dezastru în victorie, glorioasa Romă născută din ruinele cetăţii Troia!

A înţelege ca om tot, înseamnă a trăi moral creştin şi a înţelege dreapta ordine conservatoare a vieţii umane, ca fiind predeterminată. Religie, politică, ştiinţă, artă, tehnică şi economie sau omul cetăţii integrale, muritor aici şi nemuritor în perspectiva femii de dincolo, ca mântuit sau damnat. Purul uman practicat aici după porunci creştine, în vederea vieţuirii juste şi mântuirii. Niciun act contrar vieţii misterios creată îi orânduită în cele două lumi. Faptele subiective psihofizice – sociale şi naturale cu segularitatea aparentă, semnele, vorbele, conceptele, ideile, judecăţile, raţionamentele, acţiunile, căile sunt reprezentate şi comunicare de limbaj, căutarea acestui

mister realizând doar o pseudoexplicaţie, iar în lumea realismului mistic, descifrarea – explicaţia – constituind o favoare divină, adică revelaţie. Nici ordine reală, nici sens, în «manism, ci anarhie – tirania canaliei de jos – sau tiranie – anarhia canaliei de sus –, formulă inspirată a unui francez.

De aceea, burghezul umanist al Renaşterii, burghezul şi proletarul vremii acastre, continuatori ai spiritului lui, sunt străini de ordinea reală întemeiată pe principiile: ecleziastic, monarhic şi aristocratic, reflectarea ordinii divine, totul în gândire, societate şi natură trebuind să fie văzut în triunghiul amintit – de Sus în jos –, principii afirmate în ordinea moral-politică şi de Hobbes. Monodimensionarea mistică prin situarea arbitrară în transcendenţă? Ignorarea creaţiei. Monodimensionarea umanistă? Utilitatea, plăcerea, gratuitatea, rătăcirea, desfrâul, pierderea libertăţii reale şi mântuirii sub imperiul haosului, absurdului, al venirii de nicăieri şi mersului spre nicăieri

Trento? Triumful spiritual catolic, al omului italic completitudinar.

4. Omul exterior

Descoperirea omului nu rămâne la descrierea spirituală a individului şi popoarelor şi, spre deosebire de nord, o formare a ochiului a făcut posibilă o judecată obiectivă şi universal-valabilă asupra frumuseţii şi urâţeniei fizice.

Mai întâi scriitorii. Dante, ca orice mistic, sugerează frumuseţea Beatricei prin farmecul răspândit de fiinţa ei în ambianţă. Boccaccio, senzual şi nemedieval, descrie corpul: pieptul, nasul, mâinile, fruntea, ochii, gâtul „picioruşele mici, doi ochi învârtiţi hoţeşte” – *Due occhi landri nel loro movimento*, ş.a.m.d. Exemplele abundă în romanele sale… Ercole Strozzi, poet al curţii din Ferrara, descrie ochii Lucreţiei Borgia, care „când înflăcărează, când împietresc. Cine-i priveşte faţa: *Fit primo intuixu caecus et înde lapis.* Desigur, Cupidon adormitul marmorean, din sălile ei, trebuie să fi împietrit de privirea

ei: *Lumine Borgiados saxificatus Amor*”. Nu se ştie dacă al lui Praxitele sau al lui Michelangelo, fiindcă i-avea pe amândoi Ironia lui Burckhardt, n.n.)… Acest ochi senzual de tip boccaccian se schimbă şi devine instrumentul unei mici estetici a frumuseţii fizice feminine, în sec. XVI. O estetică a căutării detaliilor corpului, părţile descrise urmând a fi contopite într-o frumuseţe ideală. Este opusculul în formă de conferinţă, al călugărului abate Agnolo Firenzuola (1493-1549), privind frumuseţea femeilor şi fetelor din Prato, ţinută chiar în faţa lor, în care, dup! mărturisirea lui, principiul este clasic – Zeuxis şi Lucian –, bineînţeles, împletit cu concreteţea plastică a percepţiei şi cu conştiinţa misterului frumuseţii, care-i aparţine. De data aceasta, ochiul care primeşte manifestarea realului ascuns înapoia lucrurilor, comunicându-l spiritului netulburat de misterul morţii şi timpului, scos de evidenţă din „lumea ca panoramă a deşertăciunii” Eminescu, *Memento mori),* este stăpânit ce apariţia frumuseţii fizice. Este mai aproape de adevăr veghea, sub imperiul credinţei decât „refugiul în vis sau în lumea închipuirii”, cum a făcut marele poet pesimist sau cum şi-a purtat neliniştile şi metamorfozele subtil-senzoriale Baudelaire, între ideal neant.

Aparentul nu este iluzoriu, dar nici nu trebuie gândit în sine, bucuriile existenţei distribuite florentin în cele două lumi sau aparentul ca expresie a realului Dacă abatele vorbeşte de misterul frumuseţii, aceasta înseamnă că a avut conştiinţa limitelor căutării. El descrie părţile corpului şi unele mişcări, în vederea obţineri; imaginii întregului: părţile exterioare ale capului, gâtului, bustului, mâinilor, picioarelor, proporţiile – raporturile dintre ele şi dintre ele şi întreg –, carnaţia în nuanţe subtile, culoarea şi desimea părului, distribuţia gropiţelor, surâsul, râsul, ironia privind florile din păr, înălţimea, ţinuta… „Alături de această estetică specială, cea generală ocupă un loc secundat. Cele mai adânci temeiuri ale aflării frumosului, după care ochiul judeci «fără apel», sunt pentru Firenzuola un mister, cum el mărturiseşte deschis, şi definiţiile sale

ale termenilor: *leggiandria* (farmec), *grazia* (graţie), *vagiezza* (frumuseţe, atracţie, nur, dorinţă, pasiune, seducţie, înclinare), *aria* (aer, mină), *maesta* (maiestate) sunt, în parte, cum observă, câştigate filologic, în parte o luptă zadarnică cu inefabilul” Agnollo Firenzuola. *Della belezza delle donne*; Burckhardt, op. cit.). Frumuseţea fizică prinsă de ochi, deşi adevărată: rămâne un mister, ca şi cea spirituală, mai ales acordul sau dezacordul dintre ele. Ce se poate spune despre Lucreţia Borgia: „frumoasă, rafinat! protectoare a ştiinţei şi artei, dar stricată şi perfidă ca toată familia”, op. cit.). Tatăl, fiul şi fiica „inteligenţi, perfizi”, mutaţi în lumea aceasta, un mod al Renaşterii, au împleti: în logica faptelor voluptatea, pofta de putere, acţiunea ca finalitate italicereştri împinsă până la crimă ceea ce I-a determinat pe „Machiavelli, în împrejurările italice de atunci, să admită caracterul ancorat în rău al lui Cesare Borgia, opus cumsecădenie, neputincioase, sortită înfrângerii, unitatea patriei sfâşiate şi degradate constituind divinitatea lui” Francesco De Sanctis).

Pasiunea bucuriilor pământeşti, ca expresie istorică a sufletului omenesc situa: dincolo de adevăr şi bine. Este acea „virtu” ca „valoare a existenţei ancorată aici”. De ce şi în ce scop? Fără prezenţa lui Dumnezeu nu ştim dacă-l acceptăm sau nu.

Am tradus liber acest capitol din lucrarea lui Burckhardt pentru că m-i interesat întotdeauna frumuseţea fizică a femeii, având conştiinţa misterului ei, ca ş. rafinatul călugăr italian. Pare mai convingătoare formula clasic-estetică a călugărului decât modern-baudelairean – Je suis ivre, d’une ombre qui passe” –, deşi autonomi acestor autori nu depăşeşte sfera semnelor neesenţiale. Om, lucru, faptă, percepute ne ochi? Chiar dacă rămân învăluite în mister, tot ce se vede există, vorbind în limbe augustinian, nălucile venind dinăuntru, ca şi erorile. De unde vine şi ce rost are strania şi inexplicabila seducţie, inexplicabila senzualitate a ochiului uman, ca şi stingerea hi ascetică? Dar primordial, deviaţia

naturală a unui lung exerciţiu bioistoric devenit engramă sau biopsihic, cum a gândit Goethe sau inefabilul ca mister şi joc filologic gratuit, cum a gândit Firenzuola? în lumina concepţiei religioase a explicaţiei, poziţia omului autonom faţă de frumos a fost bine definită de călugărul italian.

Peste tot omul se mişcă cu semnele lui între inspiraţie şi căutare, căutarea chiar şi a marilor inteligenţe neputând ieşi din lumescul nerevelator. În lumesc se îneacă şi titanul şi idiotul, iar prostul se poate salva prin credinţă, dacă „nu este fudul, lacom şi rău”. Oamenii, în lumea aceasta, sunt egali numai raportaţi la Dumnezeu – folosind o formulă a lui Ranke –, în natură sunt permanent inegali. Frumuseţea şi urâţenia, fastuosul şi grotescul se topesc în acel imaginar dans macabru medieval, „horă infernală a morţii”, consolatoare prin nivelare şi sinistră ca spectacol. „O trezire alegorică” a omului muritor, care, când este trăită religios, are efect moral purificator.

Astfel, toate categoriile estetice, de la sublim la grotesc, purtate de omul autonom, sunt semne convenţionale care alunecă peste lucruri indescifrabile, arta Lui semănând cu ştiinţa şi tehnicile existente practicare de el.

Omul exterior există, ca şi cel interior, dar la scară umană nu poate fi văzut inapelabil, cum a constatat călugărul italian, ca întreaga natură şi lucrurile din ea văzute aşa. Astfel, „ştiind neştiind” – Socrate, Sf. Augustin.

Mulţi inşi rafinaţi din Renaştere au fost împinşi în „sabatul plăcerii” Baudelaire), afară de Savonarola şi mulţimea lui. Adevărul lui curăţat de fanatism trebuie prezentat „uscat baudelairean” pentru a se vedea mai bine strălucirea Evului Mediu. Nu ştiinţă, artă şi plăcere la scară umană, considerată „în sine”, ci ca reflectări imperfecte ale Puterii de Sus, „cultul formei şi plăcerii” De Sanctis). Această depărtare de lumea esenţelor este o rătăcire cu rădăcini în actul individuaţiei ca toate rătăcirile omului în timp şi-n spaţiu, care nu află nimic esenţial căutând. Inteligenţa cinului credincios se mişcă sigur între cei doi poli ai existenţei, între sfânt şi Don Juan, chipurile

umane purtând mască divină, fiind posibil într-o antropologie religioasă, în afară de care deosebirea dintre om şi oricare animal fiind de grad, nu de natură.

Termeni fundamentali ai antropologiei creştine: omul creatură divină purtător ce Dumnezeu şi specie; revelaţia – singura cale spre adevăr, bine şi frumos; rătăcitor prin libertate şi neştiinţă; păcătos înecat în fluviul plăcerilor şi erorilor, care poate fi purificat prin credinţă, fapte bune şi căinţă, sub îndrumarea autoritară a sacerdotului, în templu, nu în afară de el – *nulla salus extra ecclesiam*, Sf. Ciprian, după cât îmi amintesc –, acord între gând, vorbă şi faptă – perfect în sfinţenie, relativ în eroism şi cumsecădenie scăparea din neliniştile „situării între infinit şi neant 1 Pascal) prin oiltul Absolutului, prin acesta omul fiind superior naturii, nu prin conştiinţa infinitului, cum a crezut Kant; umilinţa ca expresie a demnităţii umane; orgoliul, ca păcat sfidător al Divinităţii, adică omul păcătos ca fiinţă având finalitate în ea însăşi; drepturile anului, antropolatria; antropismul, termenul lui Haeckel, gol de conţinut religios, redă omul naturii şi dezdivinizându-l îl îneacă în ea. Teoreticienii ştiinţelor spiritului îl sheacă teoretic în ea însăşi în forma unor tipuri arbitrar constituite. Omul, cum îl arată istoria, nu poate fi considerat „măsura tuturor lucrurilor” – Protagoras – sau umanismul antropocentric, măsura lui fiind aleatorie. Omul integral nemuritor care poate fi damnat sau mântuit; distincţia precisă a termenilor: mitic, magic, raţional şi mistic. Raportarea lucrurilor la Dumnezeu revelează limitele spiritului uman şi defineşte titanismul ca infantilism extrem. Sentimentul religios – iubirea paulinică – permite o judecată aspră, dar sufletul stăpânit de el nefiind sec, nu poate fi invadat de ironie sau de sarcasm: jocul între: adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic poate da rezultate obiective, iar sub imperiul inspiraţiei, obiectice. Mintea nu se poate „situa în relief prin intuiţie”, sensurile nefiind fructe ale deciziei, mai ales că omul religios caută, dar şi aşteaptă să primească şi subordonează totul Absolutului, ca sens unic

al existenţei.

Nivelarea stărilor sociale. Întrucât nu este vorba de: „viaţa statală, religie, ani şi ştiinţă, ci de viaţa socială”, voi prezenta scurt şi liber acest capitol. „Convieţuirea cel puţin în secolul al XII-lea a nobililor şi burghezilor în oraşele Italiei a permis burgheziei italiene active şi înzestrate să înlocuiască prin roadele spiritului medieval de casă, cu spiritul elitei distincţia socială fiind expresia meritului, virtutea – capacitatea – înlocuind privilegiile de castă legate de naştere, putere şi bogăţie, nobleţea spiritului înghiţind spiritul castelanului. Sub raportul genezei lumii moderne, Renaşterea italiana este un model. Trăsătura generală a acelui timp era evident contopirea stărilor în sensul lumii noi... Chiar Dante, în *Convivio*, desface conceptul nobleţei de naştere şi influenţat de Aristotel, îl leagă de virtute şi de educaţie morală şi intelectuală. Nobleţea trebuind să fie sora filosofiei... Este vorba de o distincţie modernă, la care totuşi educaţia şi bogăţia sunt pretutindeni deja scalele valorii sociale şi anume, bogăţia numai într-atât încât să facă posibilă viaţa dedicată educaţiei şi să favorizeze în mare interesele acesteia”. Bogăţia este o formă burgheză a nobleţei medievale. Acest început individualismului modern este un fenomen ireversibil, direcţia spirituală cuprinzând toată lumea nouă.

Civilizarea – cioplirea – exterioară a vieţii. „Cu cât mai puţin, deci, deosebirile de naştere acordau un privilegiu, cu atât mai mult era provocat individul ca atare, să-şi: valorifice toate avantajele sale; cu atât mai mult trebuie să-şi înnobileze sociabilitatea limitând-o la energia proprie. Apariţia insului şi forma superioară a sociabilităţii devine o operă de artă liberă, conştientă. Deja aspectul exterior şi ambianţa omului şi morala vieţii zilnice este superioară, mai frumoasă, mai civilizată ca a popoarelor din afara Italiei... În Veneţia şi Florenţa existau, în timpul Renaşterii, pentru bărbaţi costume obligatorii şi pentru femei legi privind luxul. Unde costumele erau libere, ca de exemplu în Neapole, acolo constată moraliştii, nu chiar

fără supărare, că nu să mă; observă nicio deosebire între nobilime şi burghez. Pe lângă aceasta deplângeax schimbarea extrem de rapidă a modelor şi – dacă noi interpretăm just cuvintele – veneraţia prostească pentru tot ce vine din Franţa, pe când adesea modelele erau de origine italiană, pe care le-au recăpătat de la francezi… Parfumarea depăşea de asemenea orice măsură şi se întindea în ambianţa întreagă a omului. La festivităţi, erss trataţi chiar catârii cu alifii şi arome plăcute. Pietro Aretino mulţumeşte lui Cosimo «pentru suma de bani parfumată, trimisă de acesta. Burckhardt se întreabă dacă „scuzn noi şi parfumaţi” nu constituie o metaforă. Renaşterea se mişcă liber – în opoziţie ca apusul Evului Mediu târziu, „copilăresc, stăpânit de stilul gotic decorativ” –, se orientează în sensul fiecărui scop şi lucrează pentru un gen mult mai mare de participanţi şi solicitatori.

Textul întreg, pe care l-am redus, arată lupta din Evul Mediu târziu dintre e castă obosită şi ridicolă şi burghezul dezlănţuit, descoperitor al valorilor lumii exterioare, cu tentaţii mult mai convingătoare, prin nemijlocirea lucrurilor materiale. Civilizaţia: individul activ, instruit sau şiret, corpul stăpânit şi curat, chiar în dezmăţ moda schimbătoare, îndrăzneala unei clase tinere, cu conştiinţa limitată, plină de curiozitatea cunoaşterii lumii aparente, captivă a logicii existenţei, degradarea valorilor ideale: credinţă, onoare, puritatea afectivă şi mintală, cavalerism, eroism, ideal, total înecat în morala interesului şi succesului, în societatea producătorilor şi consumatorilor.

Ştiinţa omului autonom şi tehnica lui sunt utile, arta lui poate fi plăcută, dar totul nesemnificativ, elevaţia neavând sediul în om şi-n natură, aceşti doi factori scoşi din triunghiul arătat fiind rădăcini ale neputinţei, dezgustului, limitării, groazei, morţii şi neantului. Aceste zvârcoliri burgheze de început se oglindesc astăzi biruitoare în societatea de consum, care nu priveşte numai lumea apuseană, ci toată specia, într-o inegală distribuţie a

bunurilor.

Lumea medievală? Pasiunea idealului, intangibil aici. Lumea burgheză şi cea proletară. Producători, consumatori, plăsmuitorii de ficţiuni utile, gratuite, plăcute sau eronate, nerevelatoare, „càdéră în timp”, cum spunea Cioran.

Evul Mediu şi lumea modernă? Eternitate şi timp, libertate şi înlănţuire, natura şi supranaturalul, spirit şi materie, nemurire şi moarte, damnaţie şi mântuire, termeni care gândiţi în triunghiul amintit, permit omului să înţeleagă istoria – devenirea – şi moartea, văzute paulinic ca resturi ale păcatului originar, şi să iasă eschatologie din timp, să trăiască epocile şi ciclurile fără neliniştile sterile produse de aceste ficţiuni.

Omul etern este mereu confruntat cu omul istoric şi conştiinţa teoretică trebuie să facă această confruntare, fiindcă cel etern – rob al lui Dumnezeu – face posibilă citirea celui istoric, rob al timpului. Altfel, aflare umanistă în treabă.

Poziţia femeii. „Pentru înţelegerea sociabilităţii superioare a Renaşterii este esenţial să ştim că femeia a fost respectată la fel ca bărbatul. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de cercetări arguţioase şi în parte maliţioase asupra presupusei inferiorităţi a sexului frumos, cum ea apare din când în când la scribii de dialoguri; şi nici printr-o satiră, ca în satira a treia lui Ariosto, care consideră femeia un mare copil periculos, pe care bărbatul ar trebui să ştie să-l trateze, în timp ce el rămâne despărţit printr-un abis. Ultima parte a afirmaţiei este, desigur, într-un anumit sens adevărată. Tocmai pentru că femeia instruită este egală bărbatului, nu putea să înflorească în căsătorie ceea ce se cheamă înţelegere spirituală şi sufletească sau completare superioară, ca mai târziu în lumea civilizată a nordului.

Fără îndoială, în lumea de sus educaţia femeii este aceeaşi ca a bărbatului. Italienii Renaşterii n-au ezitat câtuşi de puţin să admită pentru fiicele şi fiii lor aceeaşi instrucţie literară şi chiar filologică; şi fiindcă în această

cultură neoantică s-a descoperit supremul bun al vieţii, a fost acordată cu plăcere şi fetelor”. Nu interesează în acest context nume de femei, virtuţile şi moravurile lor, ci relaţiile între sexe.

Moraliştii, pedagogii, scriitorii şi artiştii plastici, când depăşesc autonom limita constatărilor şi încearcă să judece explicativ misterul vieţii, alunecă steril peste el. Chiar filosofii. Spengler spune că „bărbatul face istorie, trăind istoric, iar femeia n-are nevoie de aşa ceva, fiindcă este istorie”. De ce? Răspunsul căutătorului nu este *senza appelo* Firenzuola). Există în mitologie zei şi zeiţe, în istorie regi şi regine, eroi şi eroine, stricaţi şi stricate, proşti şi proaste, idioţi şi idioate. În religia noastră, sfinţi şi sfinte.

Misterul dimorfismului în lumea sexelor este rădăcina vieţii umane ca mister şi este de ajuns să constatăm egalitatea genetică, pentru a stabili egalitatea socială. Italienii Renaşterii au iubit acest lucru. Desigur, misticii sunt şi în problema sexelor mai aproape de adevăr, fiindcă aşa cum am mai spus nu există cale umană spre adevăr, acesta venind de Sus. A fost inspirat Platon când a afirmat natura subiectiv-incomunicabilă a adevărului. Stil socratic, acest maestru al lui căuta un zeu pentru dezlegarea misterului înţelepciunii. Privit singur, în dialog dramatic, bărbatul şi femeia sunt două măşti care nu pot comunica inapelabil, la acest nivel fiind indescifrabile. Egalitatea sau stăpânirea unuia asupra celuilalt factor ţin de misterul care-i învăluie. Explorări psihofiziologice sau artistice? Căutări utile de grade diferite sau jocuri gratuite sau nocive.

Morală şi religie. Moralitate.

Este o relaţie fundamentală pentru morala cetăţilor şi oamenilor, fiindcă în raţiune sunt maxime – ficţiuni morale exterioare esenţelor alcătuitoare ale lumii morale şi deci aleatorii –, iar în natură nici atât, în ea omul trăind sub stăpânirea haotică şi oarbă a întâmplărilor.

Trebuie subliniat că umanismul şi naturalismul nu conţin valori morale reale De altfel, chiar Burckhardt este

prudent în judecarea comparativă a diferitelor popoare raportate la aceste valori supreme: „Dumnezeu, virtute şi nemurire”. Absolutizările teoretice falsifică faptele, marile popoare cuprinzând tot: adevărul, binele, sacrul şi satanicul, misterul învăluind lucrurile pentru cercetător. „Raportul diferitelor popoare faţă de lucrurile supreme, faţă de Dumnezeu, virtute şi nemurire se poate cerceta până la un anumit nivel, niciodată însă expune într-o paralelă strictă. Cu cât pai” exprimate mai clar afirmaţiile din acest domeniu, cu atât mai mult trebuie să ne ferim de o ipoteză necondiţionată, de o generalizare a acesteia… Marea răfuială cu caracterul naţional, cu vina şi conştiinţa rămâne un mister, fiindcă defectele au o a doua faţă în care ele apar ca virtuţi, calităţi naţionale, spune el. Am mai subliniat – fără o concepţie istorică – integralismul, ca prin cetate să se vadă omul întreg desprins în timp din primordii, în cetăţile plăsmuitoare de istorie”.

Greşesc clasele şi indivizii, nu cetăţile întregi.

Ochiul istoricului este îndreptat asupra „clasei conducătoare – stăpânii laici şi ecleziastici – asupra temperamentului italianului, vigoarea individului dezlănţuit, scăpat din frânele moralei medievale, asupra nenorocirilor patriei produse de diviziuni interne în lupta pentru putere şi invazii, şi asupra gânditorilor care găseau cauza răului: în imoralitate”. Individualismul modern a produs fenomene de degradare sufletească, greu de imaginat în antichitate sau în Evul Mediu, unde totuşi indivizi inferiori sau superiori au produs dezastre, insul dezlănţuit detaşându-se de rigoare legilor morale să a religioase. „Termenii: religie, morală, cetate, individ, natură, priviţi în armonie sau la cascadă, ajungându-se la omul bun de la natură şi la ordinea întemeiată de el”. Insul purtător de: „imoralitate, sentimentul modem al onoarei, fantezie, răzbunare, orgoliu de microcosmos, incompatibil cu morala medievală, esenţialmente religioasă”, termen: din care s-au desprins formele umanismului revoluţionar. Revoluţia franceză, cum spune Burckhardt, la care putem adăuga idealismul german, romantismul, materialismul

dialectic şi istoric, revoluţia proletară rusă, prima cu drepturile omului, i două cu drepturile clasei muncitoare. Iată o formă modernă a sentimentului onoarei, prezentată de Burckhardt: „Omului modern îi mai rămâne amestecul enigmatic de conştiinţă morală şi egoism, chiar dacă el a pierdut, cu sau fără vina lui, tot restul, credinţa, iubirea şi speranţa”. În spectacolul timpului nostru a dispărut acest amestec ciudat, rămânând egoismul, la indivizi supuşi şi la stăpâni. Desigur, cetăţile mari poarti pe Dumnezeu şi pe dracul, lupta perpetuă a celor două cetăţi augustiniene. Sunt şi az, indignaţi dispuşi să generalizeze metehnele ca Machiavelli: „Noi italienii suntem mă: cu seamă nereligioşi şi răi… Italia este mai coruptă decât toate cetăţile ţării; apoi vir imediat francezii şi spaniolii” *Discorsi,* cât, din Burckhardt). Desigur, a existat atunci ca şi azi, liniştea suverană a înţelepţilor şi misticilor înţelegători ai treburilor omeneşti, «înghiţiţi de contradicţiile mişcării haotice.

Drepturile omului? în natură şi-n societatea gândită natural stăpâneşte *homo feber,* a cărui afirmare liberă instituie ordinea întemeiată pe ierarhia inegalitară, pe care Tiaterialiştii dialectici şi istorici vor s-o corecteze tiranic-politic, ştiinţific prin ocercarea de corectare raţională a naturii – pozitivism utopic – şi sub forma anarhiei finale – naturalism ne instituţionalizat, ca asociaţie liberă de indivizi, adică jungla, fără să se gândească că astatalitatea visată, dacă s-ar realiza, libertatea şi egalitatea ar fi înlocuite de insecuritate şi haos. Se opune, prin această finalitate, haosul ordinii statale eterne. În ordinea creştină, în care funcţionează: familia, proprietatea individuală şi serarhia socio-statală, stăpâneşte *homo religiosus*, a cărui atitudine este determinată de nibire, care, implicată în ordinea naturală, este chemată să-i corecteze asperităţile, cei ori neavând niciun drept, ci datoria de a-i ajuta pe cei slabi.

În această ordine, între tipul leonin şi cel neputincios, se află puterea binefăcătoare a Domnului nostru Iisus Hristos. Sfârşitul junglei? Triumful creştin al ştiinţei care

pune capăt nedreptăţii şi muncii ca blestem.

În tiranie, inegalitatea este nedreaptă ca şi egalitatea democratică. Timocraţie? Demonstraţie burgheză sau proletară? Cezarism democratic sau tiranic? Elită spirituală stăpână teoretic, tehnic şi practic? Tehnocraţie? Aristocraţia naşterii, indiferent de virtuţi şi merite, egalitate parţială de clan? Ochlocraţie? Forme istorice ale omului căutător, mişcat fie de orgoliul încorporat în pofta de putere, fie de pofta de bogăţie şi lux, fie de dorinţa iluzorie a autodesăvârşirii – autoconstrucţiei ascensionale şi de voinţa excitării acestei pasiuni asupra ansamblului social. Mersul Lui în tâmp şi-n spaţiu trăieşte alternanţa normelor aleatorii ale raţiunii lui, cu stări haotice de fapt. Apoi nelinştea şi insatisfacţia acestui „demiurg”, care voind să se salveze, iese din triunghiul: Dumnezeu, om, natură şi eşuează în triunghiul lui Joseph de Maistre: stăpânul, preotul şi călăul. „Fantezia, care stăpâneşte acest popor mai mult decât oricare altul este mai ales cauza generală, că orice pasiune devine în desfăşurarea ei extrem de violentă şi după împrejurări, criminală în mijloace. Se cunoaşte o pornire a slăbiciunii, care nu se poate stăpâni, aici însă este vorba de o degenerare a energiei. Uneori se leagă la aceasta o dezvoltare în colosal; crima capătă o consistenţă pronunţat personală”. Burckhardt se fereşte de generalizări, când este vorba de tabloul comparativ al moravurilor popoarelor, legate de lucrurile supreme: „Dumnezeu, virtute şi nemurire”, iar aici, când determină caracterul naţional italian, sub aspect negativ, generalizează şi stabileşte cauza excesului în fantezie.

Materialul informativ privind: „morala erotică, asasinatul, vendeta, slăbirea ordinii publice, magia, criminalitatea” acoperă aparent istoric, nu exhaustiv, acest tablou, fiindcă purii, înţelepţii indignaţi, oamenii cumsecade şi indiferenţi, care cred că sunt, nu intră în acest tablou.

Gnoseologic, un ins purtător de adevăr salvează un neam întreg captiv al unei erori, vorbind în limbaj

cartezian sau religios.

Istoria, arătând acest lucru, se întâlneşte cu inspiraţia, ferind spiritul de absolutizări, generalizări şi motivaţii umane exterioare naturii lucrurilor. Se vede că istorismul, oricâte fapte ar cuprinde, este mai departe de adevăr decât radicalismul religios sau metafizic, completitudinea sau perfecţiunea nefiind în lumea formelor, semnelor şi faptelor umane şi naturale, adică în lumea etern deschisă, nesigură, haotică şi opacă. În lumea limitelor puterii umane şi-a infinitului nu există explicaţie, ci utilităţi, plăceri trecătoare şi suferinţe durabile. Apoi, când exagerat, când în spiritia vremii, care cuprinde întreg apusul sub impuls italian, măsurat şi admirativ. „Dacă egoismul în sens larg sau restrâns, este rădăcina şi tulpina răului întreg, astfel italianui evoluat de atunci, tocmai de aceea, ar fi fost mai aproape de rău decât alte popoare… Însă italianul Renaşterii avea să învingă primul val provenit din acesta, al epocii no cu înzestrarea şi cu pasiunile sale a devenit cel mai cunoscut şi mai importau reprezentant al înălţimilor şi scăderilor acestei epoci; alături de ticăloşia profunda se dezvoltă cea mai nobilă armonie a personalităţii şi o artă glorioasă, care glorifică viaţa individuală, cum nici antichitatea, nici Evul Mediu nu voiau şi nici nu puteau să faci acest lucru”. Din termenii acestei contradicţii, din acest pasaj, Burckhardt apreciază individualismul modern, care poate sta alături de ticăloşie, fiind rădăcina ei, individu’, medieval purtând mască divină, putea fi glorificat prin pasiunea transcendenţei, adică prin ieşirea din captivitatea naturii. Nu forma modernă, ci esenţa modernă este viciul Renaşterii.

Religia în viaţa zilnică.

„Cu morala unui popor stă în cea mai strânsă legătură problema conştiinţe: Divinităţii, adică a credinţei mai puternice sau mai slabe, în conducerea divină a lumii, fie că această credinţă consideră lumea ca una destinată fericirii, fie jalei şi apusului e: grabnic”. Aşa înţelege Burckhardt religia, legând-o de conştiinţa Divinităţii omulu: rătăcitor, mod protestant de înţelegere a actului

religios, nu credinţa constituind Divinitatea, ci invers. La fel gândeşte şi Hegel – pe care de altfel îl atacă, prinzându-l în metafora: *Mythos des Kentaurs*, din cauza împreunării istoriei cu filosofia „Divinitatea, sufletul şi societatea izvorăsc din idee, mod deviat platonic de înţelegere i formelor realului. Când religia este mutată în conştiinţa umană, legarea moralei de ea este inutilă, morala autonomă ajungându-şi sieşi”.

„Aici se pune întrebarea: de ce Italia atât de puternică spiritual n-a reacţiona; mai viguros contra ierarhiei, de ce n-a realizat faţă de aceasta o reformă asemănătoare celei germane?

Există un răspuns probabil: spiritul Italiei n-a putut depăşi simpla negaţie a ierarhiei, în timp ce izvorul reformei germane se datorează învăţăturilor pozitive, mai ales justificării prin credinţă şi prin lipsa de valoare a faptelor bune… Ceea ce noi numi: spiritul contrareformei, fusese dezvoltat în Spania cu mult înaintea reformei şi anume prin aspra supraveghere şi, în parte, prin noua organizare bisericească sub Ferdinand şi Isabela”, Desigur, indignarea gânditorilor politici şi morali, ca Machiavelli şi Guicciardini şi ironia, sarcasmul şi libertinajul scriitoricesc Boccaccio şi alţii) au atins nu numai moravurile laice şi clericale, înşelătoriile magâce, ci şi ierarhia, ca şi cum ierarhia, nu ierarhii, ordinea nu reprezentanţii ei ar fi fost de vină, ca şi cum am fi duşmanii legii căderii corpurilor sau legii gravităţii sau nebunie. Este unul din aspectele stupide ale protestantismului.

De ce această ineficacitate reformistă în revolta şi libertinajul Italiei? Geniul latin al poporului şi sănătoasa contrareformă a viguroasei Spânii au fost de ajuns pentru păstrarea tiparelor liturgice şi sociale.

Mântuirea lui Luther? Lumea fiind creată o singură dată, iar păcatul originar fiind ireversibil, formula lui este aceasta: „Păcătuieşte cu curaj şi crede puternic, că mântuirea este în voinţa lui Dumnezeu îndepărtat, arbitrar şi indiferent faţă de faptele, bune sau rele, ale omului neparticipant la actylmântuirii sale”. Elementele?

Credinţa. Scriptura şi Graţia. Dacă omul Renaşterii considera voluptatea formelor ca venind din cer, Luther protestantul nu nelinişteşte religios insul dezlănţuit, absolut liber aici şi captiv dincolo. Anumiţi teologi dialecticieni consideră Mântuitorul o „sperietoare”, iar prezenţa răului în lume având izvorul în Dumnezeu – amestec de zeu şi demon –, teodiceea atotbunătăţii şi răului, iar atotputernicia ei fiind manifestată prin cuprinderea răului şi binelui în sine. O combinaţie de Renaştere şi Reformă oferă aceste tipuri umane: sfântul Evului Mediu, „Sfântul ştiinţei” De Sanctis), indiferentul mort sufleteşte, ateul încă viu şi „porcul mântuit”. Sunt termenii credinţei, raţiunii sfredelitoare şi „ostilităţii faţă de: autoritatea ecleziastică, raţiunea curvă şi simţurile trezitoare şi mutarea omului astfel ciuntit în Scriptura cercetată liber, indiferent faţă de altă cercetare” Luther).

O mişcare spirituală în care se împletesc orgoliul cunoaşterii autonome a vieţii şi lumii şi marele mister învăluitor al lumii. Joseph de Maistre l-a considerat pe Luther „profet de cabaret”, iar Bossuet a vorbit de „protestantisme, aceste erezii inevitabile, care cresc pe corpul viguros al bisericii catolice”.

Ce pot adăuga la sumbrul tablou al rătăcirilor Renaşterii şi Reformei, cei trei r „ai lui Maurras: „reforma, romantismul şi revoluţia”?

Istorie, haos individualist, credinţă goală de conţinut moral şi moartea absolută a necredeinciosului, spiritul laic sau religios subliniind încă o dată rătăcirile omului iacom şi căutător şi primirile omului credincios, în comunitatea iubirii, credinţei şi speranţei, în care rămâne întreg. Înţeleptul creştin contemplă, cu calmul lui suveran, lumea şi viaţa cu întâmplările din ele şi neliniştile produse în sufletele alese de Dumnezeu creator al lumii din nimic – singura creaţie propriu-zisă –, orânduitor şi stăpân prin legi, absolut, etern, armonie situată deasupra contrariilor – completitudine care depăşeşte prin perfecţiune contradicţiile, unul deasupra multiplului şi în el, misterul Trinităţii şi întrupării, căutare, revelaţie, cauză, lege,

finalitate, viaţă şi moarte, absolut, infinit, ordine, ierarhie, haos, libertate, egalitate, înlănţuire, desfrâu, păcat, damnaţiune, voluptate, cumpătare, asceză, omul integral şi istoric, adevăr, bine, frumos, sacru şi satanic, mitic, magic, raţional şi mistic, frământările omului în timp şi-n spaţiu, real şi aparent, lucru şi semn, cearta universaliilor, teologie negativă sau afirmativă, sfinţenie, cumsecădenie, perfidie, sinceritate, just, injust, drept, nedrept, perfect, imperfect, virtute, viciu, iluzii dialectice – luptă etern deschisă – ştiinţă şi artă adevărate, utile, plăcute, gratuite sau nocive şi neant.

Neînţelegerea triunghiului amintit, privit de om? „*Ecce homo*, văzut în Mântuitor, în starea de atunci, omul just, neputând citi misterul teandriei, fiind greu pentru un roman să-şi pună întrebarea: *Cur deus homo* Anselm de Canterbury), absurdă pentru mentalitatea lui logic-lumească, pe care o întâlnim la scepticii vechi şi moderni. Desigur, zdruncinarea credinţei în Renaştere nu este generală şi nu se datorează numai „superstiţiilor antice şi moderne, magiei, absenţei minunii, ci şi spiritului epocii căutător al adevărului la un nivel al existenţei unde nu se găseşte”, în «natura-naturală”, care-l poartă, dar nu este izvorul lui, „fierberea acelui timp a spiritului apusean, ancorat în aparenţă, ne arată cauza rătăcirilor celor evoluaţi şi confuzia celorlalţi” Burckhardt, „motivând istoric necredinţa şi confuzia”).

Se năştea o lume nouă? Pare paradoxală o asemenea lume clădită pe temelii vechi. Istoria nu poate fi înţeleasă decât „supraistoric”, nu în sens „axiologic uman”, ca devenire din care se desprind legi şi valori constante, ca expresii ale jocului autonom al spiritului şi materiei, ci ca primiri ale transcendenţei revelate. Nu ştiinţă, nici filosofie, ci teologie, adevărul, binele şi frumosul neputând fi căutate, fiindcă aparţin realului.

Mereu aceleaşi lucruri? Nici repetiţie, nici întoarcere, nici transformare, ci desfăşurare din primordii.

C. STĂRI

Desăvârşirea personalităţii. „O privire pătrunzătoare

ar putea fi în stare să urmărească pas cu pas creşterea oamenilor complet instruiţi. Că aceştia au avut ca scop conştient rotunjirea armonioasă a existenţei lor spirituale şi exterioare este greu de spus; mai mulţi însă cunoşteau problema şi credeau posibilă soluţia ei, ţinând seama de imperfecţiunea pământescului” (cât, din L.B. Alberti). Mod instructiv-educativ antic, în limbaj modern. „Oamenii pot singuri tot, de îndată ce vor” (cit. L.B. Alberti). Stil antropocentric caracteristic „celor mai mari ai Renaşterii” (op. cit.).

Umanismul sec. XIV. Mai înainte, un citat din Pico delia Mirandola privind „ştiinţa şi adevărul tuturor timpurilor” opuse încremenirii „unilaterale în antichitatea clasică, apreciind şi scolastica”: „Noi vom trăi veşnic, nu în şcolile pedanţilor, ci în cercul înţelepţilor, unde nu se discută despre mama Andromacăi sau despre fiii Niobei, ci asupra temeiurilor adânci ale lucrurilor divine şi umane; cine se apropie de ele, va observa că şi barbarii aveau spirit Mercurium), nu în limbă ci în inimă” Pico delia Mirandola, cât. În op. cit.). Pico a fost considerat umanist. Când el a fost preocupat de iudaism, filosofia arabă Averroes), scolastici, de temeiurile lucrurilor divine şi umane, nu mai poate fi considerat umanist.

Umanismul este un termen nefericit, din care decurg toate viciile omului modern incluse în exagerările din celebra *Déclaration des Droits de L’homme et din citoyen.* După unii începe cu Dante, viziunea creştină şi monarhică nu-l indică în focr-s unui iniţiator şi iniţiat umanist. Pare mai degrabă „Chrysoloras grec, profesor de greaca la Florenţa (1396) iniţiator al mişcării umaniste”. Umanismul propriu-zis al Renaşterii” Pe scurt: „neopăgânism, naturalism – foame de peisajele multiforme şi de comorile spaţiului empiric, prezentarea omului material, explorările lor care nu depăşesc utilul esteticul, antropocentrism (individualism, în ultimă analiză), opoziţie faţă de Evul Mediu, laicizare, pofta de bunuri, de putere şi de glorie”.

Dacă privim Renaşterea completitudinar, adică dacă n-o reducem la umanism, atunci n-o mai putem socoti

izvorul răului modern. Preocupările lui Dante faţă de oitvji pământeam, admiraţia faţă de Aristotel şi paternitatea literară virgiliană nu-l pa clasifica iniţiator al umanismului, cum nici Sf. Augustin platonicianul şi Sf. Tom» d'Aquino aristotelicul nu sunt umanişti. Orice creştin se poate mişca pe toată întinderea istoriei umane şi a naturii, umplând timpul şi spaţiul cu spiritul noii religii. În aces: capitiol, este pasajul următor: „Acum se opune întregii educaţii existente tot mă: clericală şi mai practicată de preoţii Evului Mediu o nouă educaţie, care ţine de noua epocă situată dincolo de Evul Mediu". Poziţia antimedievaia alimentată de „simţirea 5 gândirea tradiţiei şi istoriei anticilor, imitată peste tot", când ar fi putut aceşti înnoitor, să descopere direct omul şi natura, păstrând în limitele înnoirii simbolica, în măsura îl care mai putea acoperi noile descoperiri. Esenţial însă este laicismul, desacralizarea.

Prăbuşirea umaniştilor în sec. XVI. „În cele două învinuiri principale: orgoliul răutăcios şi desfrânările neruşinate răsună deja a treia, vocea contrareformei incipiente învinuirea de necredinţă... Autorii acelor acuzaţii sunt în întregime umaniştii înşişi... Ni se pot concepe deplin astfel de caractere fără orgoliu; ele aveau nevoie de el pentru a rămâne în plutire sus, şi alternanţa idolatrizării cu ura i-a întărit în mod necesar în aceasta. Ei sunt cele mai izbitoare exemple şi victime ale subiectivităţii dezlănţuite" (op. cit.).

Din acest fragment se pot constata: valoarea metodologică a concepţiei integralist-istorice şi examenul direct al ciclurilor spirituale ale cetăţilor civilizate – falsificarea rezultând din aplicarea legii cauzalităţii naturale în istorie, exclusă inspirat de Pârvan, prin monolinearitatea ei simplificatoare ieşindu-se arbitrar din lumea faptelor şi din imitarea servilă a raselor inferioare, cele superioare, prin corespondenţele lor ascunse trezindu-se reciproc. Ne mişcăm în istorie cu triunghiul: Dumnezeu, om şi natură, neliniştiţi teologic de „cauza absolută, reală prezentă în triunghi şi constatăm

relativitatea cauzelor ocazionale” Malebranche), cu cei doi factori ai comunităţii umane: comunitate şi individ, în permanentă tensiune polară, oglindiţi în cele două mari principii: al eteronomiei şi al autonomiei, dezechilibrele – rătăcirile, neconcordanţele între sistemele lor de trebuinţe izvorând din excesele unuia din cei doi factori, cu imitaţia servilă şi cu funcţiunea istorică a factorilor trezitori. Constatăm şi descriem la scară umană, util, gratuit sau eronat şi explicăm sub imperiul graţiei şi revelaţiei.

Conştiinţa învăluirii existenţei umane în marele mister şi adevărul unic ne arată sediul transcendent al acestuia, ca Unul absolut, şi limitele căutării. El vine de sus, neputând fi nici dedus, nici indus. Frământările spiritului italic din epoca Renaşterii ne arată rotunjimea lui, oglindită în contrareformă, prin care se arată excesele umanismului – individualismului, căderea lui şi reintrarea în ordine şi ierarhia din triunghiul etern. Echilibru? Acordul sistemelor de trebuinţe ale celor doi factori, adică nici individ dezlănţuit anarhic, nici comunitate absorbantă, informă, revoltată sau manevrată de inşi fanatici, şiret interesaţi sau orgolioşi lacomi de putere. În ce măsură s-a împlinit spiritul italic în Renaştere? în măsura în care a oglindit în timpul şi spaţiul lui: Divinitatea, omul întreg dintotdeauna, cu rătăcirile „căderi în timp” şi cu biruinţele ieşirii din el şi natură, cu farmecul ei înşelător şi cu foloasele izvorâte din ea, nepurtătoare de adevăr. La un astfel de ciclu se participă prin vocaţie. Prin empatie ne putem situa în acest mod modern al existenţei.

De sus şi în sus, eternitate, libertate, nemurire integrală, mântuire, această dezvoltare leagă începutul cu sfârşitul, spiritul italic neputând accepta „formula panteistă a eternei reîntoarceri” Nietzsche), viaţa aceasta nefiind veşnică, nici în ins, nici în specie – optimism iluzoriu –; iar mistica creştină l-a ajutat să treacă „pragul opac al existenţei” Heidegger), la care omul singur se opreşte, cu nesfârşite întrebări fără răspuns, aporii existenţialiste stranii, nici sceptice, un pesimism obscur într-un joc fără ieşire, acest mod de înţelegere necreştină

al „principiului individuaţiei” fiind inacceptabil, din moment ce a fost posibilă scoaterea „omului concret din timpul şi spaţiul lui” – omul etern al noii religii opus celui fragmentat natural sau istoric în formula „realismului scolastic”.

Nu sunt nici istoricizant, nici raţionalist, nici naturalist. Încerc să gândesc neautonom, creştin fiindcă omul autonom şi natura în formula amorală a dezdivinizării mă depărtează de Sacru, de adevăr şi de explicaţie, mă îneacă în fapte şi-n „experienţa oarbă” Kant), ducându-mă în animalism. Mistica creştină m-a învăţat să disting idealul de scop, să nu confund ideile revelate cu conceptele care le reflectă – forme inferioare logice ale omului primitor –, să cunosc limitele raţiunii – simplul vehicul al adevărului revelat şi sursă de erori a intuiţiei umane –, natura transcendentă a inspiraţiei şi să primesc concretul întreg, revelat, nu căutat, care la om poate fi descompus, dar nu poate fi recompus, cum spune Claude Bernard, să situez în natură, constatator, patologicul şi normalul, trăind utopia creării raţionale a vieţii, înlăturării patologicului, bătrâneţii, neputinţei şi chiar a morţii; dar cea mai mare învăţătură a fost natura religioasă a moralei, modelul fiind reprezentat de sfânt, a cărui luciditate ne arata că imoralitatea sau amoralitatea au sediul în omul autonom şi-n natură. Viziunea integralist-istorică este tot atât de departe de explicaţia propriu-zisă ca şi cea raţionalişti sau empiristă. Am luat-o ca informaţie, ca sugestie, ca mijloc de înlăturare a defalcărilor arbitrare ştiind că logica nu este sediul adevărului ci al relativei „comodităţi mintale” Poincaré) şi utilităţii, iar desfăşurările istorice nu revelează, nu demonstrează, ci ilustrează – imperfect, când omul rătăceşte „ca demiurg” şi, în timp şi în spaţiu – o ordine ascunsă, bănuită şi de Heraclit ca „fiind superioară undelor din fluviul lui, logosul”.

A gândi istoric înseamnă a rămâne captivul „logicii faptelor”, ai pseudocauzalităţii naturale şi aparenţei. Când ies din templu, îl port în mine et adevărul, binele şi frumosul în sine, revelate şi comunicare de sacerdot.

Omul autonom îşi poartă isprăvile ştiinţifice, artistice şi tehnice în afară de templu, modul profan al existenţei fiind istoric, este stăpânit permanent de neliniştea caducităţii produsă de viziunea heraclitică a contrariilor. „Eternitatea ca prezent pur Goethe). Poate fi trăită mistic. Timpul, împărţirea existenţei în trecut, prezent şi viitor, nu poate fi depăşit nici intuitiv, nici raţional, exactitatea fiind situată în sfera ideală dincolo de lumea nesigură a valorilor umane. Valorile omului de ştiinţă, artistului, moralistului, omului politic, întreprinzătorului, tehnicianului, gospodarului, războinicului Napoleon spunea că întocmeşte planul bătăliei şi lasă decizia în seama zeilor) şi pedagogului, cândizvorăsc din autocunoaştere şi cunoaşterea oamenilor şi lucrurilor, aceste trăsături ale lui Machiavelli inteligentul, „frivolul, plebeul, satiricul” lăudate de apologetul autonomiei individuale şi experienţei, din acest început al lumă: moderne, construit arid-raţional, Francesco De Sanctis, nu conţin niciun adevăr, constituind conţinutul ştiinţei pământeşti, a preciziilor, aproximaţiilor, comodităţii», utilităţilor, plăcerilor, neplăcerilor şi rătăcirilor, cum am mai spus, întâlnite şi „iscusita inteligenţă” a lui Machiavelli, admirată de De Sanctis, pentru iluzoria e strălucire modern-italică şi lumească.

Istoria cuprinde „sfinţenia din cetatea lui Dumnezeu şi patria nudă, absorbamă a religiei, moralei, artei şi ştiinţei în raţiunea de stat, virtutea şi gloria nedepăşinc pământescul aceste raţiuni”, dar trăirea numai în lumea de aici termină în dezgust Ascetul stăpânit de Dumnezeu este mai puternic decât eroiişi stăpânii glorioşi, fiind mă. Îndrăzneţ în haina umilinţei lui, decât în gloria lor ei, „fiind supuşi putrefacţiei” Pământeanul aparent biruitor termină umbletul în cimitir sau nicăieri.

D. FIGURI

N-am să consemnez biografii, ştiinţific şi estetic, figuri de oameni de ştiinţă şi de artişti ai Renaşterii italiene, din cele trei arte: literatură, plastică şi muzica, mulţumindu-mă cu două figuri polare: Savonarola şi

Machiavelli, primul reprezentia: pasiunea Absolutului – Binelui suprem, ca sinteză a adevărului, binelui şi frumosului al doilea lumescul, adică cele două lumi opuse, deşi au origine comună.

Aici, triunghiul: Dumnezeu, natura şi omul este necesar pentru a nu rătăci metodologic în căutarea adevărului, binelui şi frumosului în om şi-n natură unde nu sunt de găsit – omul istoric trăind şi fără ele – şi a nu distinge planurile: realului, aparentului, fictivului şi fantasticului, omul, în jocul dintre posibil şi imposibil aici, înecându-se de obicei în fluviul impur al existenţei în care se întâlnesc: adevărul cu eroarea, frumosul cu urâtul, binele cu răul, viciul cu virtutea, sacrul cu satanicul, căutarea legilor în lucruri – seducţia experienţei comune deschise şi aparent utile – cu inspiraţia, care primeşte lumea, lucrurile din ea şi legile lor venind de Sus, din cauza mică situată înaintea şi deasupra lor, perpetuu activă în ele.

Altfel, nici cauze nici legi, ci ficţiuni utile, plăcute, eronate sau nocive. Newton a deosebit cauza de lege, legea fâind manifestarea ei. Povestea cu „mărul lui Newton” arată o simplă impresie, din care „reflecţiunea lui” n-a scos nimic. Mărul căzut n-a revelat nimic, nici natura gravitaţiei, nici expresia ei simbolică, Newton însuşi spunând că a fost inspirat, altfel ar fi meditat la măr, fiind blocat de „pragul opac al existenţei” Heidegger), pe care l-ar fi întrebat cât trăia, fără a primi vreun răspuns. A fost „acel fulger necesar”, de care vorbeşte Nietzsche, dar care nu se întreabă de unde vine, fiindcă n-a acceptat să fie „instrumentul Divinităţii cunoscute”, căutând zadarnic alta.

Newton a fost favorizat de Divinitate, vorbind în limbajul socratic, fiindcă pentru oamenii comuni lucrurile tac, învăluite în mister. Materialiştii pot atribui inspiraţia materiei, „noua divinitate, care a preluat atributele celei vechi” Simmel), deşi n-o folosesc şi n-au nevoie de ea.

Omul nu citeşte legi în univers şi-n lucruri, ci le primeşte, fiindcă cunoaşterea naturii şi autocunoaşterea în

mod autonom sunt iluzorii.

El are aceste poziţii în univers: omul şi ce se vede sunt prin creaţie Sf. Augustin), creaţia materiei şi ordinii, prezentate religios, au fost inspirate (gânditorii religioşi cărora li s-au revelat), altfel, ordinea în gândire stăpânită de principiul raţiunii suficiente şi al armoniei prestabilite Leibniz) se pierde în acauzalitate, în evoluţionism şi în scepticul *regressus ad infinitum;* haosul înseamnă absenţa explicaţiei şi după cât se vede explicaţia – determinismul propriu-zis – aparţine misticii ştiinţa considerându-l „o implicaţie metafizic-subiectivă impusă de nevoia certitudinii, nefiind o cale spre adevărul ştiinţific” Langevin) sau înlocuit cu „condiţionismul” Verworn), deci, în loc de explicaţie, descripţie utilă, gratuită, eronată sau nocivă; relativismul ştiinţific nu conţine niciun adevăr şi poate fi util fără el; naivitatea copilărească, copilul crezând că sunt: tot ce vede, aude, pipăie, miroase, gustă, i se arată sau i se potriveşte – Blaga spunea că scrie piese pentru copii „ştiinţa apriorică – *Gegenstantdstherie* – a lui Meinong, care-şi plimbă intuiţia presupus pură, ca o lanternă peste obiectele percepute, gândite, imaginate, reale, fantastice, ideale, posibile, imposibile” (prez, de H. Schmidt); concepţia monolineară a experienţei: toate formele senzualismului, din toate vremurile, care acordă simţurilor nu numai funcţia trezitoare, ci şi gnoseologică, şi unii creştini care nu se îndoiesc de realitatea lor şi a lucrurilor, prin originea lor comună; raţionalismul trannsenzorial – eleaţii, Descarte (*Discours de la Méthode*), panlogismul hegelian; criticismul kantian – acordul între raţiune, fără suflet gânditor Aristotel) sau cele două substanţe: cea gânditoare – spiritul – şi extinsă – corpul –; şi corp şi suflet – dualism cartezian şi leibnizian – adică raţiunea formală ca şi intelectul structurat categorial fictiv, *als ob* Vaihinger) şi experienţă, „triumful aparenţei” Alain) – nicio „cunoştinţă pozitivă în afară de experienţa posibilă şi de limitele naturii”; ontologismul medieval sau ideile platonice ca principii ale lucrurilor, în sfera explicaţiei nefuncţionând deducţia, inducţia şi nici intuiţia,

deci nici metoda, nici nemijlocirea, ai revelaţia, ideile fiind obiectice – reale –, iar conceptele logice, reflectări ale ideilor valoarea lor gnoseologică având rădăcină transcendentă; când omul le deduce, cs-e gândirea matematică sau le extrage inductiv prin generalizare, operaţiuni mintă „presupus-autonome”, le motivează valoarea prin eficacitatea limitată – prin utilitate – sau comoditate mintală şi nonvaloare, prin inutilitate, incomoditate sau presupu» inadecvare la obiect; un socratic consideră eroarea logică o expresie a procesului crocai al reflectării realului, prin lipsa favorii zeului; aşa trebuie înţeleasă şi gândirea ipotetici: Husserl păstrează ontologismul la nivelul logic-formal al gândirii matematice, evideiat, dar nu merge în autonomia spiritului lui la natura exactităţii, la rădăcina ai transcendentă, la valoarea metafizică a simbolurilor; actele intuitiv-pure sau raţiona, autonome, nu pot motiva adecvările, comodităţile, sensurile sau erorile spiritului concepţia dialectică, fiind legată de contrariile aparente şi de experienţa deschisă n-ase nimic comun cu adevărul, care are sediul în mistică, în metafizică, ştiinţă a realului.

Filosofii, oamenii de ştiinţă, artiştii, oamenii politici, legiuitorii – oamenii de stat –, moraliştii, pedagogii, judecătorii, conducătorii de oşti, paznicii cetăţii, întreprinzătorii, gospodarii, capii de familie, indivizii, situaţi etico-religios şi biologic între sfinţi şi deşeuri biosociale, sunt stăpâniţi de inspiraţie, curiozitatea căutării şi ne întâmplare, termeni definitorii caracteriologic, esenţele autocunoaşterii şi cunoaşteri lumii exterioare ţinând de inspiraţie.

Eroul se jertfeşte iraţional în timp, fiind, prin orgoliu, vecin cu nebunul. Decl primire, căutare, noroc, şi „creaţie imaginară”. Gând autonom, act şi rezultat? Iluzii.

Omul se mişcă între aleşi şi neîmpliniţi. „Mulţi chemaţi, puţini aleşi” *Carte sfântă).* Cum am mai spus: nimeni şi nimic nu se transformă, nu se repetă, nu se reîntoarce, ci se desfăşoară din început – creaţia *ex nihilo* –, totul terminându-se prea depăşirea finală a acestei lumi

escatologice. În locul dintre sfera limitelor istorice ţi eternitate, între trecător şi nepieritor, ontologismul medieval satisface şi concepţii realului transcendent, expresie a energiei spirituale a credincioşilor şi gustul pentru paşi paradox al celor înecaţi în ei înşişi şi-n natură, când scot capul în lumina idealului, la neliniştea metafizică a Absolutului.

Dacă omul n-ar fi purtat de ideal, nu s-ar deosebi de titirez sau de giruetă, decà prin autonomia mişcării. Sunt foarte mulţi nepurtători de ideal. Şi pentru că nu vremse rămânem în limitele mecanicului – omul maşină al lui La Mettrie –, animalele tasi suflet, ca mecanisme vii – Descartes –, animalismul behaviorist – Watson – reflexologia lui Bechterew, nu trebuie să ieşim din triunghi, înăuntrul căruia tocia există şi intră, şi dracul, „şarpele demiurgiei adamice”, şi Mefistofel, ispititoai gentilom perfid din Faust. Dracul „a muşcat de ifiirnă” stăpânii ecleziastici şi laia oamenii de ştiinţă, filosofii, artiştii, moraliştii şi golanii senzoriali ai Renaşterii victoria lui fiind asigurată de „autodescoperirea iluzorie a individului şi de tentatuâr cunoaşterii naturii”, cum constată şi Burckhardt, dar rădăcinile au fost înlăturate ac adevărul medieval, transcendent în esenţă, de „moartea ca rest al păcatului originar – viziune paulinică –, de damnaţiunea posibilă, de sediul libertăţii reale şi al adevărul binelui şi frumosulu? şi de topirea orgoliu/ui titanic în perspectiva infinitului.

Omul real este omul întreg ai celor două lumi, iar cel istoric se mişcă mor entropia personală şi cea cosmică posibilă şi mişcarea etern posibilă, a cărei deschide» aparent-dialectică este neconsolatoare, prin neliniştea neîmplinirii perpetue şi prit moartea individuală absolută.

Întâmplările Renaşterii italiene s-au petrecut în marele tot, care cuprinde crrcretul, abstractul, fictivul, magicul, misticul şi raţionalul, înfăşurând atotcuprinzător «e acestea, deci triumful realismului medieval reprezentat de biserica romanoj Ezlâcă, opusă sofisticii umaniste. Eterna ordine vine de Sus, extramundană, oglindită alt jei doi factori, individ şi comunitate, deranjată în timp şi-n

spaţiu de rătăcirile /icului istoric, setos de neesenţial. Totul este în formele materiei neînsufleţite şi vii, vrâerul, plăsmuirilor închipuirii, ficţiunilor raţiunii autonome, ideilor primite şi «noulate de ea, miturilor, eresurilor, sfinţeniei, cumsecădeniei, bunului-simţ, uÉs-rdului, normalului, patologicului, viciului, virtuţii, demonicului, cu perfidia şi larie puterii, bogăţiei, luxului şi desfrâului etc.; întreagă existenţa oglindită în limbaj, concret la ideal, „neantul şi vidul” fiind plăsmuiri ale închipuirii omului captiv al: näirii aparente şi experienţei.

Dacă există lumea fizică, există şi cea metafizică, această simetrie legată de rs DÂut a fost totdeauna, de la citirea mitica sau magică a fenomenelor, până azi, ştiinţa teoretică arătându-ne că „natura lucrurilor, adică adevărul propriu-zis, icrişeşte orice experienţă posibilă, fiind în şinele transobiectiv, transdialectic, merelaţional, pur, real al fenomenului”, la scară umană incognoscibil, „faţa opusă a limr-ului empiric, cauza ascunsă a acestuia” Kant) depăşind „dialectica hegeliană”, UE poscibil prin revelaţie, nu prin evoluţie sau căutare. Sunt cele două lumi purtate de äsmul om religios. „Cultul formei” De Sanctis) în Renaştere? Formula nu cuprinde în ce-a rezultat din vocaţie, ucenicie, ispită, căutare şi inspiraţie. Artele plastice: ii-nghiul amintit, oglindirea lui în linii, forme şi culori, neliniştea perspectivei, jocul somatic al lumii şi obscurului, îmbinarea realului cu aparentul – împlinirea apoliniciaabilă în plastică, subordonarea tehnicii plăsmuirii – meşteşugului – legilor estetice ak spiritului, rotunjirea prin închipuire a naturii în absenţa inspiraţiei, vehicularea xr: ţinutului religios în formele naturii rotunjite, întâlnirea închipuită sau inspirată a or? r două lumi, originea lor comună depăşind mărginirea şi ipocrizia puritanilor în atici, a pesimiştilor căutători de purităţi primordiale pierdute – anistorism reformist maginar.

Este originea comună a plăcerii şi virtuţii, mod subtil-italic, moştenire anticnediteraneană rotunjită modern în triunghiul creştin, unirea sacrului cu profanul, sub 3 r. neipiul teist al creaţiei, acţiunii divine şi finalităţii ultime –

istorie sacră integrală, zn a văzut-o Sf. Augustin? Concret şi ideal, termeni care au neliniştit conştiinţa lui Leonardo da Vinci – neliniştea nedeterminării aici –, el luând idealul ca inspiraţie şi leiârgindu-l niciodată, în mersul lui de pelerin neîmplinit, să cadă ca un călugăr obosit la poala unui munte.

Artistul care nu rămâne dator intenţiei sale artistice este mediocru. Sub ălâpânirea acestei viziuni, într-o operă literară locurile comune se pot împleti comod cu aşa-zisele invenţii de limbaj, rezultatele explorărilor autonome, naturale, sociale şi: hologice având aceeaşi valoare gnoseologică şi estetică. Omul singur nu poate. Depăşi precizia limbajului ultimului dicţionar „presupus-explicativ” şi ultima înmatică. De altfel, podoabele stilistice – metafore, turnuri îndrăzneţe de limbaj –, iâcă nu izvorăsc din inspiraţie, alimentează cronofagia.

Artistul şi omul de ştiinţă trebuie să aibă conştiinţa socratică a relativităţii iimbolicii lor imanente şi naturii transcendente a adevărului. Pentru imanentişti, Socrate a descoperit conceptul: pentru mistici, şi-a închipuit sau i-a fost revelată ideea.

Marea artă plastică revelează, demonstrează, ilustrează, se îneacă „în jocul aparenţelor” Maurras).

În empiric nu are utilitatea simbolicei ştiinţifice – ca toate artele –, în lumea misterelor veracitatea este determinată de inspiraţie, nu de căutare, ca-n toate ştiinţele. Un istoric german al artelor plastice a afirmat că madonele lui Rafael au două cusururi „au nasuri de oi, ca Fornarina şi nu pot face minuni, fiind voluptuoase”. N-am observa: cusurul anatomic, iar în ceea ce priveşte virtutea taumaturgică a unei reprezentări sacre, aceasta izvorăşte din puterea sfântului sau sfintei, imaginea vehiculând-o. „La Dumnezeu, de la care izvorăşte tot, toate sunt cu putinţă”. Să ne gândim la Maria Magdalena, la botezul purificator, la învierea lui Lazăr şi la alte minuni ak Mântuitorului. Pascal a afirmat, că „dacă Dumnezeu voia, fixa spiritul într-o frunză”, motiv de ironie pentru subtil-ironicul şi nemisticul Voltaire.

Artele literare. În triunghi, clasicismul a permis să reducă misticul, jocul între om şi natură fiind suficient, plăcerea trăirii umaniste scutindu-l de neliniştea produsă de natura şi sediul adevărului. Ca-n orice literatură, ideile, sentimentele, acţiunile, trăirile ca şi aspiraţiile erau comunicare în limbajul obişnuit, curăţat estetic să-i neprelucrat. Repet şi aici; adevărul medieval este mântuitor, ştiinţa şi arta omului autonom sunt: utile, comode, gratuite, plăcute, neplăcute sau nocive, simbolica omuliü şi naturii neconţinând niciun adevăr. Construcţii autonome izvorâte din conflictul între spirit medieval religios, cavaleresc, eroic, setos de pur, şi Absolut, înţelegător a libertăţii reale sub imperiul dogmelor, situat mistic deasupra senzorialului, magicului raţionalului şi morţii, neros de îndoielile produse de absenţa minunilor, de suferinţe, boli, bătrâneţe, neputinţă, mărginire şi moarte şi „individualismul modern anulat de perspectiva morţii şi infinitului, dizolvant, în care se întâlnesc pasiunea gloriei voluptatea licenţioasă, ironia, sarcasmul, farsa, dispreţul faţă de mulţimea amorfa, şi orgoliul, chiar la un epic de valoarea lui Tasso”. Renasc sofismele voluptăţii nelegiuirii, utilităţii, puterii iluzorii şi îndoielii. În climatul acesta, individul dezlănţuc este plin de confuzii şi contradicţii, cum ne arată termenii juxtapuşi din filosofia Lu! Campanella: „stăpânirea prin cuvânt şi spadă, prin ştiinţă – matematică şi ştiirrn naturală –, autocunoaşterea ca premisă a cunoaşterii realului, desăvârşirea individual ca scop suprem, omul absorbit de stat, ştiinţă experimentală opusă scolasticii, un sse atostăpânitor condus de preoţi filosofi, cu-n papă în vârf, comunism, gnoseologie senzorial-inductivă, educaţie statală, înăuntrul naturii” *Cetatea soarelui).*

Deşi călugăr dominican, el n-a avut conştiinţa naturii religioase a adevărului pe care a avut-o scolastica, omul din „Cetatea soarelui” rămânând un captiv util neştiutor, ieşirea neputând avea loc printr-un „clericalism îmbibat cu ştiimt experimentală a naturii”. A suferit inutil pentru lumea aceasta. Confuzie şi rătăcire la omul de rând şi mai

ales în cel instruit, cel de rând prins în vârtejul pasiunifer necontrolate, cel instruit încorsetat raţional în jocul dintre antropocentrism p cosmocentrism, cu ieşire dezamăgitoare spre limitat, util sau plăcut, început modern» descoperirilor şi plăsmuitorilor de mai târziu, urmate de dezgust, fie că natura es „întrebată autonom – cum a pretins mai târziu Kant copernicanul” –, fie că s-a instaà stăpână, în afară de „natura lucrurilor”, revelată, nu căutată. Interpretarea – căutareanu duce la adevăr, bine şi frumos, lipsind zeul cerut de Socrate ca inspirator în descifrarea lumii misterelor, pe care omul singur nu le poate dezlega, vizibil în car, arătat prin graţie pe pământ. În fond, mereu în triunghi, care este Dumnezeu, în afară rk El „nimic”, cum s-a spus, înăuntrul lui inspiraţia, în afară, demonie, haos fără ieşire p ecarte, omul trăind în „natura oarbă”, cu ştiinţa lui de făptură rătăcitoare, neputincioasă şi necunoscătoare.

Artele plastice, şi în acest timp a stăpânit triunghiul, închipuirea, intelectul şi sciţurile, omul întreg încercând prin iniţiere, observaţie şi raţionament să se apropie delumea misterelor, când nu erau prezente: antichitatea şi puterea inspiraţiei. Exprimarea în mod modem a divinului şi umanului, a rostului omului aici şi dincolo prin culoare – piciură –, viaţa lui sufletească şi formele lucrurilor materiale, căutând sau primind efectele jocului cromatic misterios al luminii şi-al mişcării, aşadar primind sau ă Keiegând întâmplător şi imperfect armonia formelor, născută sub puterea ei.

Astfel, pentru ca haosul să devină ordine, au întâlnit cerescul cu pământescul. Desigur, la nivelul intuiţiei artistice nu s-a revelat în manifestări conştiinţa teoretică a adevărului, de neconceput în afară de termenii: Dumnezeu, materia, jocul aparenţelor, *wl* care au loc apariţia şi dispariţia şi existenţa sau inexistenţa nimicului, şi ordinea. De «Hei, faţă de mister, ştiinţele, artele şi tehnicile existenţei au aceeaşi situaţie. În şinele fiind ideal, constituie o aspiraţie inexprimabilă, forma absolută legând „începutul cu capătul”, cum spunea Eminescu, în *Glossă*,

în care iese cu subtilitate sceptică din timp, zădărnicia lucrurilor de aici nedându-i totuşi un suflu de „Eclesiast”, prin faptul pesimismului lui. Sculptorii au folosit materia în limitele impuse de natura ei, de anodelele antice, de închipuire, de spiritul vremii, de aspiraţie şi de inspiraţie. Arhitecţii au îmbinat artele plastice sub formele estetice ale monumentalităţii antice, ale duratei şi rezistenţei clădirilor, ale poziţiei lor în spaţiu.

Scriitorii au folosit Cuvântul, evocând şi revelând lucruri, oameni, fapte şi stări, în stilul modelelor vechi, libertatea şi forţa lor spirituală nefiind înecată în ermetic, sugestiv sau obscur, cu tot „patosul individualist al distanţei” faţă de vulgul purtător potenţial al tuturor formelor vieţii, mărginit în actualitatea lui neînţelegătoare. Toţi aceştia au încercat să desăvârşească moştenirea trecutului antic, considerând descoperirile explorărilor lor mai aproape de termenii triunghiului. De altfel, polaritatea istorică se termină în echilibrul factorilor contrari, această rotunjire ţinând de constantele existenţei, adică de esenţe. Antichitatea, Evul Mediu şi începutul lumii moderne se întâlnesc în mod necesar. Conciliul din Trentol

La începutul lumii modeme, aparent deschisă şi permanent agitată, sacrul misterios din triunghi însoţeşte constant omul etern.

Dumnezeu, om şi natură, termenii certitudinii şi sensului existenţei, oglindiţi în credinţă, mereu, chiar dacă „nu aparent la fel”. Scepticismul, aporetica, spiritul critic, poziţii ale omului modern, nu adaugă mult celor vechi, nuanţele aparţinând lingvisticului, psihologicului şi logicului, nu realului transcendent, de ce şi-n ce scop fiind întrebări cu sediul răspunsurilor în mistică, nu în filosofia, ştiinţa şi arta omului închipuit autonom, pe care întrebările oprite fără răspuns la „pragul opac al existenţei” Heidegger), procesele dialectice, plăsmuirile închipuirii, ipotezele şi paradoxele nu-l pot scoate din captivitatea naturii şi eului, unde este stăpânit de tentaţii, de boală, de bătrâneţe, de neputinţă şi de moarte. Adevăr, bine şi frumos aici? Aici dracul este „dialectician suveran, *civitas*

terrena, sive diaboli” Sf. Augustin). Cale umană către natura lucrurilor, către mişcarea lor reală determinată de cauza şi finalitatea lor? Niciuna! Lumea fără Dumnezeu are vreun sens? Niciunul! Muzicienii Renaşterii? Nu interesează în acest context legile estetice ale structurilor muzicale, melodice sau polifonice, nici genurile, nici stilurile văzute sincronic sau diacronic – muzica cultă –, nici natura plăsmuirilor populare, nici relaţia dintre formă şi conţinut, dintre spirit şi materie, dintre ins şi comunitate, dintre el şi natură, nici concepţia creaţiei muzicale, întâlnită peste toată estetica, expresie a orgoliului legată de omeneasca noţiune a geniului, orice întâmplare din univers şi deci orice plăsmuire petrecându-se sub imperiul Divinităţii: „Zeul este creator şi omul imitator” Platon).

Simbolica muzicală situată în afară de triunghi constituie un divertisment, din seria „nebuniilor umane”. Jocul estetic fiind predeterminat, ca şi libertatea, omul poate folosi acest dar, urcându-se sau coborându-se, poate purta sau arunca masca divină, optând pentru robia naturii, noua ipostază de *homo stultus.* Este dubla înfăţişare a spectacolului: religioasă şi luminoasă sau omul stăpân prin pasiune extramundană sau rob al ispititorului.

Prin depăşirea religioasă a naturii, robia divină este definitorie pentru libertatea omului.

— *Imitatio Christi.* Interesează în Renaşterea italiană, în care „insul dezlănţuit”, cu instinctele oarbe, neliniştit de: ispite, boală, lux, „pofta de glorie, putere şi bogăţie”. de imanenţa animalică supusă degradării prin bătrâneţe, viciu şi voluptate, de spaima morţii într-o singură lume, topirii în infinitul asemănător morţii şi neantului, „depăşirea umanismului prin credinţă”, recâştigarea liniştii, echilibrului sufletesc şi măştii demnităţii religioase, de creatură divină, singura demnitate reală, prin certitudinile liturgice trăite în templu, în care omul etern înţelege pe cel istoric, trăind misterul celor două lumi, suferinţa şi moartea în cea de aici, aceste încercări „ca resturi ale păcatului originar” Sf. Pavel) fiind înlocuite de

nemurirea cuprinsă în „misterul răscumpărării”.

Omul istoric se amuză sau se întristează, cel etern punctează timpul cu certutidinile credinţei, situându-se dincolo de comic şi tragic şi trăieşte muzica melodică sau polifonică exprimată de instrumente sau legată de cuvânt şi raportată la Absolut, în forma religioasă a momentului liturgic. O viziune integralistă a Renaşterii face posibilă desfăşurarea istorică în triunghi, acordul celor trei termeni permiţând realizarea unor formule de echilibru al sistemelor de trebuinţe ale celor doi factori ai ordinii sociale: comunitate şi individ, rătăcirile lor fiind înlăturate de puterea divină oglindită în iubirea purtătoare de adevăr, bine şi frumos, şi aşa autoritatea întregului se acordă cu libertatea individului.

Raţiunea autonomă devine izvor de rătăcire, cum ne-a arătat mai târziu acea *Déesse raison* a ghilotinei. Când Sacrul, care este adevărul, părăseşte spiritul, rătăceşte mulţimea turbată, rătăcesc indivizii degeneraţi, proşti, idioţi, nebuni, vicioşi şi „geniali”.

Joseph de Maistre îl vede pe Voltaire în spânzurătoare, fiind indignat de atitudinea lui faţă de Acela care l-a înzestrat. Opacii captivi ai transformărilor aparente, care n-au conştiinţa „iluziilor dialectice”, consideră mistica sediul întunericului, ştiut fiind că realul nu devine şi ca adevăr are sediul în ea. Acest Sacru nu poate fi confundat cu „Unul absolut al lui Parmenide” sau „nemişcatul mişcător” al lui Aristotel, este „pur, activ şi etern actual”, nu se confundă cu lumea creată, cu mişcările şi transformările ei.

Adevărul? Privit religios, îmbracă forma dogmei, uman, a paradoxului. În rest ştiinţă, artă şi tehnică, utile, plăcute, gratuite sau nocive. Un joc perpetuu în eternitax şi timp fără ieşire.

Muzica exprimă natura, sufletul omului şi al mulţimii şi când este inspirai. Divinitatea. În triunghi stăpâneşte Sacrul, cum a arătat Palestrina. O comunitate roasa de contradicţii, ameninţată de haos material şi moral şi de rătăciri cu rădăcini la „principiul individuaţiei”, poate fi

salvată de om şi de mulţimea disciplinată. Nu esse icvoie de exemple istorice, fenomenul regenerării fiind obişnuit la rasele superioare aurtătoare de Dumnezeu în timp şi-n spaţiu. Nicăieriul democratic descensional caracterizează neamurile care şi-ajung lor însele, sunt bolnave de la natură sau obosite 3 «) ric.

Consemnez trei poziţii faţă de „arta de a gândi în sunete”, definiţie împrumutată de Jules Combarieu de la Schopeniiauer, după cât mi-amintesc: 1. Schopenhauer o consideră o forţă stimulatoare a poftei de a trăi, „acea sete a existenţei, ca izvor al suferinţei” Buddha) – în această lume producătoare de suferinţă fără ieşire, joziţie potrivită cu pesimismul lui; mersul în jos sau în sus, spre ideal, acelaşi nonsens la pesimism; 2. Tolstoi o coboară în jos, în instincte – se pare că sursa este concepţia celul dânainte –, pe care răvăşindu-le senzual, devine sursă a imoralităţii – *Sonata Kreutzer* – şi preferă marşul înţelepciunii chinezeşti, care produce disciplină şi direcţie, su fierbere haotică, deşi plângea când asculta muzică de Chopin, după cât mi-amintesc; 3. Compozitorii de muzică religioasă, în care se împletesc: purificarea şi ideea rsemuririi cum atestă „muzica sacră” a lui Palestrina, prezenţă spirituală situată peste Jbacantele umaniste”.

Pentru ilustrarea concepţiei integraliste privind Renaşterea italiană, folosesc două figuri polare: Savonarola care poartă adevărul omului etern al Evului Mediu. Jncapabil să facă minuni convingătoare pentru mulţimi” De Sanctis), deşi minunile au l-au scutit de suferinţă nici pe Mântuitorul nostru, şi Machiavelli, spiritul sceptic şi critic al omului modern, omul istoric legat de lume şi de patrie, a cărui raţiune rătăceşte în timp şi-n spaţiu, captivă a „jocului aparenţelor” Maurras), a experienţei etern deschise.

Aşadar, primul exprimă eternitatea, al doilea întâmplările iluzorii ca şi timpul care le poartă. Italianul Renaşterii vrea să unească aceste forme ale existenţei, coborând subiectiv cele două lumi, a dogmelor, a adevărului vehiculat de raţiunea primitoare, şi a

înclinărilor naturale, având origine comună. Este „modul teist al lui Lorenzo” Burckhardt). Burckhardt îl situează pe Savonarola în climatul Renaşterii, al cărei libertinaj seamănă cu stilul „Reformei germane”, indiferenţa Divinităţii faţă de actele omului esenţial şi ireversibil păcătos, deosebindu-se de această „Reformă mărginită biblic”, prin întinderea preocupărilor spirituale: ştiinţă şi artă, această pasiune a cunoaşterii naturii şi omului şi vehicularea estetică a simbolurilor religioase l-au determinat pe Luther să considere raţiunea „o curvă” şi Roma „clădită pe infern”, dacă acesta ar exista. O mistică sterilizantă a lui Luther, dezolantă, fără finalitate, a omului anulat de Divinitatea îndepărtată şi indiferentă faţă de faptele omului, neparticipând la mântuirea sa, însingurat fără ieşire.

Termenii credinţei lui Luther? *Sola gratia, sola fi de* şi *sola scriptura.* Păcătuieşte cât vrei că, dacă Dumnezeu vrea, te mântuieşte. Trei forme ale exagerării acelui timp: umanistă, medievală, justă în esenţă, eronată în formă Savonarola, rătăcind faţă de adevărul propriu-zis) şi reformistă, la care adăugăm romantica, obţinem imaginea lumii actuale.

Desigur, orice umanism termină în dezgust şi în moarte.

Şi acum, *Savonarola*: „Cel mai mare profet şi predicatorul pocăinţei a fost ars în Florenţa în 1498, după o stăpânire de patru ani” (1494-1498, Fra Girolamo Savonarola)...

Această personalitate dată complet focului şi flăcărilor îndeplinea, în primul rând, încă o altă mare minune: o reformă liberă a mănăstirii proprii a dominicanilor, S.

Marco şi, apoi, toate mănăstirile dominicanilor din Toscana, stăpânite de acelaşi spirit, întreprind o mare reformă liberă – de ce minune? (n.n.). „Reformă liberă, primul pas spre o biserică naţională”, termeni plăcuţi lui Burckhardt, care apreciază această experienţă de stil anarhic reformist şi neecumenic... „Se pare că acest mare

suflet. Savonarola a recunoscut în ultimele sale zile zădărnicia viziunilor şi profeţiilor sale şi totuşi îi rămăsese destulă pace interioară, pentru a merge la moarte într-o sfântă stare a spiritului. Partizanii lui însă au ţinut strâns, în afară de doctrina lui şi de profeţiile lui încă trei decenii...

Ce puternic trebuie să fi fost sufletul care sălăşluia în acest spirit mărginit? De ce foc avea nevoie ca entuziasmul cultural al florentinilor să accepte supunerea faţă de această concepţie... Cât a fost de mare influenţa predicatorilor pocăinţei şi cât de limpede îşi revendica Savonarola pentru tagma călugărească ca atare funcţia mântuitoare a predicii, aşa de puţin a putut evita această tagmă judecata generală reprobatoare. Italia da să se înţeleagă, că ea se poate entuziasma numai pentru indivizi" Burckhardt, op. cit.).

Nu poate fi vorba de entuziasmul cultural al florentinilor, cum a crezu: Burckhardt, în climatul umanist-libertin al Renaşterii, adică nu trebuie confundată cultura – valorile ideale purtate de spirit – cu civilizaţia – valorile materiale bioistorice –, distincţie acceptată de anumite spirite germane, pentru care idealul ca formă mitică sau religioasă constituie ieşirea din captivitatea eului şi naturii, a logicii iluzorii a extensiei, de natură religioasă, fiind singura formă posibilă a adevărului, natura transcendentă şi sediul lui arătându-ne relativitatea constatărilor ştiinţifice şi plăsmuirilor artistice autohtone, adică cultura este religie care ne scoate din neliniştea situării noastre între „infinit şi neant" Pascal).

Astfel, spiritul autonom în ştiinţă şi-n artă nu depăşeşte puterea închipuirii – ipoteze în ştiinţă, ficţiuni în artă, toate izbindu-se de „pragul opac al existenţei" Heidegger), întrebările puse rămânând fără răspuns, adevărul fiind un mister situat înapoia lui.

Mitologii ştiinţifici au considerat miturile plăsmuiri ale „imaginaţiei copilăreşti a primitivilor", acestea „fiind inspirate, nu imaginate" dacă considerăm viziunea implicată în ele esenţială. Deşi Nietzsche a ştiuţ ce este

inspiraţia, în a cărei formulare excelent-poetică, prin natura ei „suprapersonală, simţindu-se captiv şi într-un fel liber, în mod divin fără să caute sau să se întrebe cine o dă”, a vrut să „populeze universul co mituri noi”, în opoziţie cu „forma necesară a acestei divine captivităţi”.

Burckhardt a fost superior lui De Sanctis prin concepţia lui oarecua integralistă a renaşterii italiene, totuşi, acesta din urmă a consemnat un fapt semnificativ, care a adăugat la mărginirea lui „spirituală – necunoaşterea naturi transcendente a adevărului medieval şi a jocului misterios al celor două lumi – k exagerările spiritului său fanatic, a contribuit la sfârşitul tragic al călugărului „Burghezia sceptică şi dedată plăcerilor îi numi pe oamenii aceştia *piagnoni*, adică plângăreţi, iar ei îi pretinseră călugărului lor un miracol; şi cum miracolul nu a putut fi săvârşit, se ridicară împotriva călugărului.

Nimic nu ne dovedeşte mai bine distanţa care exista între burghezia cultă şi necredincioasă şi plebea ignorantă şi superstiţioasă” Francesco De Sanctis, *Istor literaturii italiene*, trad. de Nina Facon). Sub raportul adevărului, nicio distanţă înut „burghezia cultă şi plebea ignorantă”, acesta neavând izvorul în „conştiinţa formali hegelian-istoric”, ci în platonic-creştina idee situată dincolo de timp şi de spaţiu.

Este bizar jocul hegelian al ideii închis între ea şi alteritatea ei în întoarcere la însăşi. Este greu de acceptat acest principiu creator al ideii văzute în şinele ei

EDnom. Nu putem admite un spirit istoricizant ca De Sanctis, care a amestecat elianismul cu factologia pozitivistă, această natură a adevărului. Miracolul este «reresia punctului de vedere limitat al omului, care ignorează natura explicaţiei – ttiL5 tică în esenţă şi produsă de revelaţie sau „necesitatea divină a inspiraţiei”, de care orbeşte şi Nietzsche. Nu numai „plebea ignorantă” leagă adevărul religios de miracol $ Divinitatea de forma ei manifestă şi de acţiunea ei imediată la cerere, ci şi oameni excepţionali.

Se spune că Mussolini l-a somat pe Dumnezeu, într-o

adunare, să-l trăsnească, iacă există, în 15 minute; acţiunea divină neavând loc în termenul fixat, s-a desfăşurat orgolios mai departe.

Călugărul a pierit, că n-a avut darul profetic şi taumaturgic, iar Mussolini a pierit, dar nu cum a vrut şi când a vrut el.

Rezultatele explorărilor ştiinţifice şi plăsmuirile artistice autonome sunt crezute, folosite şi gustate, ignorându-se caducitatea inclusă în ele şi-n aparenţa lor simbolică. Perspectivă istorică sau estetică? Existenţă şi entropie, salvarea fiind căutată x „iluziile dialectice ale progresului infinit”, deşi aceleaşi teme, aceleaşi nelinişti irituale şi plăsmuiri ideatice, aceleaşi tristeţi şi desfătări ale omului, care trăieşte neştiutor în grup şi moare singur, dacă nu are conştiinţa Divinităţii pretutindeni prezentă, poziţia ei extramundană şi nemurirea integrală creştină constituind singura r-are consolare a omului scos de sub stăpânirea naturii oarbe. Există alt adevăr în afară le cel supranatural? Nu. Afirmarea teologic-medievală a acestei dogme împletită cu ioctrina platonică a participaţiei, într-o predică liniştită, n-ar fi supărat pe nimeni, iar – maniştii estetizanţi şi istoricizanţi ar fi amuţit.

Ceea ce n-a putut face călugărul în Renaştere, poate face orice teolog contemporan, bineînţeles fără operaţia parentezării autonome husserliene a lumii sensibile, aceasta existând şi purtând legi, „pragul opac al existenţei” al lui Heidegger neputând fi străpuns de „intuiţia presupus-pură”, esenţele putând fi revelate, nu căutate. Revelaţia permite omului să se mişte liber în cele două lumi, altfel amândouă devin iluzorii, iar cea de-aici rămâne opacă.

Deci, se poate practica adevărul transcendent – realul propriu-zis, revelaţia, această favoare divină necomportând ficţiunea unei „lumi prepredicative”, permiţând folosirea judecăţilor şi raţionamentelor necesare comunicării, acest adevăr neputând fi dedus, indus, imaginat sau intuit. În aceste împrejurări ale neputinţei umane rătăcea Socrate în căutarea unui zeu,

acesta apărând în actul revelaţiei.

Exagerările: „autodafeurile operelor de artă şi filosofice, folosirea îngustă a filosofiei – Platon şi Aristotel – şi a ştiinţei, ca argumente împotriva ereticilor, coborârea idealului în concret şi simplificarea arbitrară a ordinii şi educaţiei reduse la dimensiunea mântuirii sufletului, prin pocăinţă, constituţia teoretico-democratică” ignorând că „lupta dintre cele două cetăţi augustiniene, *civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli*” nu se sfârşeşte în vremea lui, în pasionatul, practicul şi lumescul om italic, „pseudoprofeţie şi pseudoviziune, de care şi-a dat seama şi el înainte de moarte” după cum presupune Burckhardţ „zădărnicia viziunilor şi profeţiilor dându-i starea sacră a spiritului care l-a stăpânit, mergând spre moarte” Burckhardt, op. cit.).

Un misticism exagerat în formă, just în conţinut, înăuntrul „unei rase inteligente plăsmuitoare prin ochi şi puterea închipuirii, scormonitoare, practică şi expansivă” Burckhardt, op, cu), în sânul şi în spaţiul căreia dracul nu-şi arătase toate ispitele – resturi de Adam damnat, împletite cu strălucirile noului Adam, lupta factorilor polari – individ-comunitate – de la începutul lumii moderne continuând şi azi şi ca şi atunci, deasupra timpului şi spaţiului stă neclintit imperiul medieval al dogmelor de sub care când unul când altul din cei doi factori se sustrage.

Am mai spus, orice construcţii de ins, *omne Individuum est species infima* Leibniz, *Discours de metaphisique*, cât, de Lalande), înseamnă, chiar în cazul geniului a gândi specia dimorfă incomplet sau inexact şi, dată fiind „limitarea lui în timp şi-n spaţiu, seamănă în seria din specie cu zero din succesiunea numerelor” – comentează Lalande.

Individul oglindeşte poruncile religioase şi morale ale Divinităţii reflectate în social-naţional sau universal prin vocaţie şi experienţă, şi răspunde până le calcă. El este perfectibil, dar nu perfect. Pe nedesăvârşirea lui dialectică, construieşte umanismul ordinea. Dacă incompletitudinea

caracterizează individualismul, amorfismul caracterizează totalitarismul, tirania aparentă a comunităţii, exercitată de inşi setoşi de putere sau reală în haotica răscoală. Deviza vremii? Nu „înapoi la Kant”, cum s-a spus, ci înapoi la religia creştină, la odinea completitudinii şi mântuirii.

Filosofia, ştiinţa şi arta autonome? Au fost, sunt şi vor fi, însă aparen: autonome. Burckhardt înregistrează în stilul istoric epoci, oameni reprezentativi şi mulţimi, înclinând spre spiritul înnoitor, neîntrebându-se dacă nouul există în mod real cum s-a întrebat Parmenide, care a răspuns: „Tot ce devine, nu este”.

Concepţie obiectiv-istorică, nu metafizic-obiectivă, cu rădăcini factologic, nesemnificative. De altfel, a considerat filosofia istoriei un hibrid, Hegel fiind expresia „mitului centaurului”.

Savornarola este prezentat ca un „predicator fanatic, mărginit, pseudoprofet şi pseudovizionar”, subliniind alături de erori „ideile de reformă liberă a mănăstirilor dominicane şi trăsătura naţională a unei noi biserici posibile”, aceeaşi simpatie atătânco şi faţă de spiritul, critic şi sceptic, esenţialmente modern al lui Machiavelli şi Gulcciardini. Erorile necesare ale acestui „om puternic, trezitor al spiritului pur ameninţat de înecul în libertinajul umanist l-au adus la rugul pe care el îl pregătea astrologilor şi ereticilor lumii” Burckhardt, op. cit.).

Omul istoric, „acest moştenitor adamic, rest adamic după Hristos” Sf. Paveli este sfâşiat de tendinţe contrare: tirania şi anarhia, credinţa şi necredinţa, puritatea şi desfrâul, ura şi iubirea, lăcomia şi cumpătarea, aici şi dincolo, animalism şi sfinţenie, de care nu poate scăpa raţional, fie singur, fie în grup, ci numai religios, în comunitatea de credinţă, iubire şi speranţă, în care se opun permanent cele două coloane ale ordină biomorale a virtuţilor şi viciilor, în care sunt incluşi termenii polari: adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic. Dacă ne gândim la spiritul autoritar, ierarhic şi ecumenic al bisericii catolice, putem vorbi de erezia lui Savonatola. „Nici mântuire, nici reformă, în afară de

biserică”. Desigur, justeţea ordinii şi încălcarea ei nu implici asprimea sancţiunii inchizitoriale. Mi-amintesc aici, în legătură cu evenimentele produse de aventura nefericitului călugăr dominican – cred că mi-amintesc bine –, de trei aspecte ale gândirii religioase şi politice a lui Joseph de Maistre.

Trei stâlpi permanenţi are ordinea socială: sacerdotul, stăpânul şi călăul, cine unul lipseşte, apare haosul; călăul Franţei este un senior, care trebuie vizitat protocolar.

— Trei probe ne arată solitudinea unui sistem social-politic: silogismul, epigrama şi eşafodul;

— „Luther a fost un profet de cabaret”. Aşa sunt reformatorii eretici, n.n.) l>stinul tragic al călugărului ne arată că n-a fost nici inspirat, nici iniţiat în relaţia ictre ins şi comunitate şi dintre cele două lumi. Aici? însingurare, singurătate, orgoliu, wütest, mişcare în grup, căutare, din când în când aflare prin revelaţie, în rest, totul ca jrm oglindă, în ghicitură, atunci însă, faţă către faţă Sf. Ap. Pavel). Este sensul eschatologie al vieţii individuale sau definiţia creştină a adevărului, adică „Dumnezeu să: nimic” Sertillange).

Aici, jocul aleatoriu al opţiunilor în lumea valorilor. Cred că este util în acest context să repet unele afirmaţii în legătură cu adevărul, într-o formă mai precisă… Aşadar, adevărul = Dumnezeu, Unui absolut, din care izvorăsc toate unităţile, ideile – «le platonice –, conceptele logice şi lucrurile ca unităţi. Acest unu şi reflectările lui legice nu se obţin pe nicio cale T/metodele sunt simple plăsmuiri –, ci sunt revelate.

Omul singur nu este zămislitor de unităţi. Acest Unu absolut nu poate fi definit – nici prin atribute negative de stil parmenidic” Aram Frenkian). substanţa lumii, a ierurilor din ea, mişcarea şi devenirea lor neafectând unitatea şi exterioritatea acestui J” nu creator, stăpânitor şi permanent activ”. Imposibilitatea unei predicaţii autonome, seducătoare la El, ne-o arată *Parmenide* al lui Platon.

Astfel, adevărul este inefabil, fiind transcendent şi trăit de un ins ales, care se bucură de favoarea Divinităţii prin revelaţie. Dacă starea spirituală a subiectului primitor de adevăr este intransmisibilă, ce rost are comunicarea, în formele dialogului au discursului? Este trezitoarea amintirii sau a limitelor cunoaşterii aici, la Platon, la care este necesar zeul revelator – căutarea nepotrivită a acestuia de Socrate din dialogul *Charmides* – sau a participării supuse a neinspiraţilor creştini. Revelaţia şi credinţa sunt singurele forme ale spiritului care pot străpunge pragul opac heideggerian al existenţei.

Acum, cred că se înţelege mai bine pedepsirea lui Savonarola: „mărginirea, seinspiraţia, temperamentul, orgoliul au produs rătăcirea neascultării, într-un climat aspru, în care a triumfat rafinamentul spiritului florentin, care a legat cele două lumi, cea de aici, a puterii umane, a bogăţiei, luxului şi voluptăţii, şi cea de dincolo, a mântuirii, prin rădăcina lor comună – Dumnezeu – cum Sf. Augustin a legat cele două cetăţi de atotputernicia devină, poziţie mistică dificilă continuată eretic de Reforma germană Luther”.

Spiritul libertin al burgheziei cetăţilor Italiei dacă ar fi triumfal deplin, ar fi însemnat un înec în formele iluzorii ale artei voluptăţii şi ale ştiinţei utile, finalitatea lor imanentă nefiind legată de adevăr, bine şi frumos. Ca azi. Mai ales în lumea proletară, care a moştenit metehnele burgheziei, dar nu şi virtuţile ei: plăsmuirile inteligenţei şi închipuirii considerate injust creaţii; morala ca plăcere, finitudinea ca motiv de angoasă existenţială oarbă, practicitatea în forma succesului, titanismul, desfăşurarea oarbă naturală redusă la nimic prin perspectiva infinitului, umanism, sofistică antropocentrică şi antropolatră, adică omul autonom înlocuitor al lui Dumnezeu a cărui bucurie este absorbită de spaţiul empiric sau imaginar, civilizaţia adică „chosisme”, religia degradată în progres şi idealul în scop. Viciul, prostia, îndoiala, tentaţiile cărnii şi puterii iluzorii, seducţiile autocunoaşterii şi cunoaşterii lumii, succesele aleatorii ale căutării au determinat ancorarea

omului modern în această epocă, depărtându-l de omul etern şi relativizând totul, prin situarea adevărului, binelui şi frumosului în om ca şi în natură, termeni gândiţi istoric şi deci de negăsit la acest nivel.

Bucuria infantilă a devenirii este punctată de supărările existenţei şi transformată în tristeţea însingurării, în jocul misterios al vieţii şi morţii.

Experienţa nu este o cale spre absolut, spre care nu există niciuna, acesta fiind „dincolo”, cum n-a putut constata mărginitul Faust, în goana lui lumească. Din ciocnirea aparent antagonică, nu în sens materialist-dialectic sau materialist-istoric, a exagerărilor umaniştilor şi ale călugărului n-a ieşit acel nou iluzoriu, ci o nouă formula de echilibru a factorilor polari care s-au rotunjit în spirit, cum a înţeles Othmar Spann dialectica hegeliană. Ciocnirile omului istoric nu-l pot scoate din tiparele ordinii im Dumnezeu.

Mistica este etern-superioară, fenomenele care se depărtează de armonia divini constituind monstruozităţi ale istoriei profane, în care suveran este dracul Sf. Augustin). Drama omului? Sfâşierea spirituală între devenire şi perfecţiune Predeterminarea? Creaţia lumii din nimic, adică substanţa lumii şi ordinii izvorâte din raţiunea divină. Captivitatea religioasă a omului este definiţia libertăţii lui, prin ieşirea din înlănţuirea cosmică. *Imitatio Christi).*

Ce este creaţia? Este universul ontic sau întregul aristotelic primordial prioritatea ontologică, care cuprinde fazele aparent istorice, întregul premergător părţii cum a citit Othmar Spann aristotelismul. Totalitate şi generalitate? Nu, ci „apriorisc mistic al substanţei şi formelor ei”. Generalitatea aparţine logicii iluzorii a omul» damnat şi rătăcitor, ca şi eroare. Se vor convinge şi italienii că raţiunea nu există fari Cer şi nici sufletul ca entitate, substanţă simplă, fără Creator, ordine prestabilită şi suflet primitor al adevărului de la El, fără aceşti termeni, omul rămânând un anim» raţional, muritor şi gol de adevăr, bine şi frumos, adică de ideal, „situat între infinit ţi

neant” Pascal), care „ştie neştiind” Sf. Augustin).

Omul credincios nu este chinuit de entropie şi de nesfârşirea absurdă a acel uz *regressus ad infinitum* al scepticului. Nici „marea consolare a filosofilor” Boethius nici a artei Schopenhauer), nici iluziile ştiinţei – pozitiviştii –, ci consolarea religioasL Ştiinţa aşa-zisă pozitivă? Absenţa sufletului gânditor, observaţie – ochiul care înregistrează fals Descartes) – experimentul constrângător al naturii, ca să sat dezvăluie, iluzia Lui Cuvierşi raţionament, joc autonom de ipoteze şi concluzii utik gratuite sau nocive ale omului autonom, într-o lume ale cărei lucruri tac şi-n care nu» pot citi nemijlocit legităţi.

Omul este un animal raţional prin voinţa Creatorului, schimbător şi muritor da vina lui, redobânditor al nemuririi prin aceeaşi voinţă divină. Se vorbeşte neobservatorii naturii. Aceştia sunt captivii aparenţei, cum au fost anticii, depăşiţi ne Copernic care a constatat defectele observaţiei; dar şi subiectivizarea actul cunoaşterii preconizate de el şi imitată de Kant, n-a avut valoarea inspiraţiei lus Newton, care şi-a dat seama că adevărul n-are sediul înom ci în natură, poziţie ilustra A de istoria omului, de tăcerea naturii şi de revelarea misterelor religioase.

Secolul XVI. Triumful adevărului purificator, al cărui folos nu izvorăşte dac ordina naturală şi morală, ci din cea religioasă, supranaturală. Insul util este curăţat ce înfumurarea neroadă, de animalism, de plăceri estetice şi de foloase ştiinţifice & tehnice, transcendenţa operând prin graţie până în ordinea bunurilor pământeşti, fera omul de înec în el însuşi şi de natură.

Trento (1545-1563), Omul cunoaşte în etape lumea, istoria fiind gândită dup venirea Mântuitorului ca un „rest al damnaţiei primordiale” Sf. ap. Pavel). Acest res în era creştină reprezintă urmaşii din rasa lui Cain, nu din rasa lui Abel cel ucis ne fratele lui, ca în absurda revoltă a lui Baudelaire. Insul util trebuie curăţat, în limitek posibilului, de animalism, de iluzii ştiinţifice, estetice, morale şi tehnice şi iniţiindu-i migios asupra naturii transcendente a

adevărului, să se poată feri de înecul în el şi în talurile pământeşti. Om şi natură? *Homo stultust* Omul setos sau purtător de adevăr? faţa, moartea şi nemurirea, înţelegerea libertăţii şi înlănţuirii, purităţii şi păcatului, iamnaţiunii şi mântuirii, prin desfăşurarea existenţei lui în triunghiul amintit, sub lEperiul poruncilor divine, aşa trăind „cei ce iubesc şi cred în cele ce nu se văd, care «n veşnice” Sf. Ap. Pavel). Degenerarea, nelegiuirea şi libertinajul apar în afară de isunghi, ca forme ale umanismului, ale omului sceptic, cu finalitate în el, în realumescul” Nietzsche), căutător din el, rătăcitor în timp şi-n spaţiu. Omul Renaşterii căruia i se potrivesc definiţiile: „animal raţional şi muritor, creatură bolnavă îi creaţie” Sf. Augustin) şi „un animal depravat” Rousseau), omul istoric opus omul cern, care pot fi înţeleşi numai într-o viziune integralistă creştină, reparatoare a» catului originar, care-şi prelungeşte forma demonică în Renaştere şi mai târziu în înmele stilistice derivate din ea. Este neliniştea primordială a căutării, conştiinţa inniurgică a omului, care se crede făuritor ai propriei istorii. Adevărul creştin nu este «gât de „restaurarea purităţii primordiale a tuturor oamenilor, apokastasis” Origene), fiindcă deşi „Dumnezeu este pretutindeni”, cum spune Origene nici dracul nu lipseşte, pearta lui de intrare, cu toate tentaţiile cărnii, cunoaşterii autonome şi puterii, fiind libertatea ca o „frânghie pe care omul poate coborî în întuneric”.

Integralismul metafizic priveşte, în acest context, cetatea italică, care n-a fost sorbită de Renaştere, fiindcă prin geniul latin a cuprins damnaţii şi mântuiţii. Multiformitatea spirituală alimentată de tipurile umane şi corectate de-setea de ideal – perfecţiune, completitudine – caracterizează jocul între istorii şi supraistorii al raselor surioare.

Ce constatăm, dacă dăm la o parte exagerările călugărului Savonarola? Singura tome primordială a nemuririi, nevinovăţiei şi cunoaşterii paradiziace nemijlocite a «venit din păcat una luciferică Blaga), a morţii, a pseudolibertăţii istorice, a neliniştii metafizice

izvorâtă din tensiunea polară subiect-obiect (comodităţi mintale, aproximaţii îi rătăciri), necesitatea mântuirii impunând venirea Mântuitorului, acest rest al păcatului «iginar Sf, ap. Pavel) a împărţit existenţa în două lumi. Omul primordial s-a împărţit iciritual, după păcat în neliniştile produse de iluzii dialectice sau de desfăşurări din primordii, aceasta fiind starea omului „căzut în timp” E. Cioran). Drama cunoaşterii? Expresie a tensiunii polare subiect-obiect şi mişcare asimptotică la ideal. Obiecticitatea? Idealul. Salvarea? Omul împărţit între cele două lumi, participant liber la actul mântuirii sale, libertatea lui, prin natura ei transcendentă fiind reală, nu ristotelic-posibilă.

Responsabilitatea condiţionată de existenţa celor două lumi nu poate fi înţeleasă în afară de liberul arbitru creştin. Ca ficţiune practic-necesară este înec metafizic kantian în natură. Geniul nu este un favorizat al naturii, cum a crezut Kant, ci II Divinităţii; mă gândesc la inspiraţia lui Newton, căruia natura nu i-a spus nimic, nu li putut favoriza aceasta, care i-a întors spatele lui Descartes, cum greşit a gândit ţsemisticul Voltaire, care credea că natura e sediul adevărului. Newton s-a aflat în iceeaşi stare de har ca şi sfântul. Ei nu primesc adevărul, binele şi frumosul, tinzând spre perfecţiunea cerută de Divinitate.

Ce strălucită apare acum, în lumina istoriei gândirii europene, ironia socratică, prefăcătoria lui aparentă, că nici el nu ştia cum trebuie – *Charmides* – şi conştiinţa sediului adevărului din *Phedru şi Republica*, aspiraţia lui nefiind conceptul logic imanent şi util, ci ideea, adevărul transcendent în esenţă, cognoscibil în câmpia adevărului, în vecinătatea zeilor.

Omul singur, în dialog cu semenii sau scormonitor al naturii, se mişcă între aporii – întrebări nesfârşite, fără răspuns, puse „pragului opac al existenţei” Heidegger) şi poziţia de animal biped, stupid. Aporetica, această „ştiinţă a problemelor” N. Hartmann) are sens numai aristocratic, limitele omului autonom şi poziţia mistică a omului inspirat

primitor al adevărului. În lumina celor de mai sus trebuie considerate aceste pete ale conştiinţe teoretice ale sofiştilor, cinicilor şi scepticilor antici şi moderni: umanismul, istorismul, naturalismul, antropocentrismul, cosmocentrismul, perspectiva estetică a absurdului, forme ale „căderii în timp” şi pierderii sensului transcendenţei.

Sufletul omului modern stă sub stăpânirea lui Cronos devoratorul. Adevărul, binele şi frumosul sunt extramundane, izvorul lor fiind Unul absolut, în care se contopesc. Omul? Este prins istoric în jocul dintre: sacru şi profan, bine şi rău, poftă şi datorie, căutare şi inspiraţie, frumos şi urât, just şi injust, cele două lumi, credinţă şi iluzii dialectice, conştiinţa tragică a existenţei şi dreapta ordine divină, adevărata înţelegere putându-se prezenta sub forma *Comediei Divine* danteşti, care se termină în frumuseţea inefabilă a lumii paradiziace.

Observăm apariţia şi dispariţia vietăţilor, formele lor, nocivitatea, utilitatea, inutilitatea şi transformarea lor în lupta de adaptare, de la sine, sub acţiunea omului şi pe cele neînsufleţite şi aparent stabile şi termenii: bios, eros, logos, etos; regnurile: mineral, vegetal şi animal, încoronate de om prin voinţa divină – *Facerea* – sau încorporate prin ipoteze naturaliste, logosferice şi logocratice, cu rădăcini în orgoliul căutătorului; legităţile gândirii, societăţii şi naturii: categoriile cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii; metodele: deducţiei, inducţiei, reducţiei şi inferenţei; tehnicile existenţei; dicţionarul teologic, filosofic, ştiinţific, artistic şi tehnic; inventarul disciplinelor, sistemelor şi problemelor solubile şi insolubile; limbajul comun.

Tot acest aparat serveşte la identificarea fenomenelor naturii, societăţii şi gândirii şi comunicării lor. Practicitatea lui a determinat în omul căutător convingerea că el este „descoperitor şi inventator al legităţilor, în marginile naturii atotcuprinzătoare, dincolo de care nu este nimic” Kant). Utilitatea ficţiunilor ştiinţifice, artistice şi tehnice ale omului istoric căutător, variabile în lupta lui de adaptare în stil şi în spaţiu, n-au nimic cu adevărul.

Adevărul ţine de răspunsul la aceste întrebări fundamentale: de ce şi în ce scop se întâmplă tot ce se întâmplă? Cauzalitatea şi finalitatea aparţin lumii misterelor, oamenii de ştiinţă şi artiştii autonomi, care nu se cred inspiraţi, constată neexplicativ, util, plăcut sau comod în stil pseudodeterminist sau indetermininst neavând conştiinţa newtoniană a primirii, ci numai a limitelor cunoaşterii şi a experienţei deschise. Omul trăieşte „în orizontul misterului şi de aceea ridicarea unui braţ este un mister, ca şi Facerea lumii”, spune Blaga. Simpla utilitate a limbajului nu poartă adevărul, cum am spus mai înainte, esenţele cunoscându-se aici prin revelaţie, neaparţinând omului şi naturii, „omul necreator la acest nivel fiind obligat să participe, ca imitator, creator fiind zeuP Platon).

Umanismul extrem este antropolatrie, iar naturalismul este panteism. Un exemplu de limbaj fictiv, inadecvat la obiect este formula lui Kant privind raţiuneaintelectul, natura şi experienţa. Termeni care în sine nu spun nimic, fiindcă şira absorbiţi de natură, în afară de ea nefiind nimic, cum spune el.

epă<se categoriile intelectului nu izvorăsc din experienţă, dar nu se aplică la lucruri în ăsn, ci numai la experienţă, iar raţiunea, „facultatea supremă a cunoaşterii în ctluiicipiu”, urmărind realizarea necondiţionatului şi rotunjirea intelectului, termen care anoassemenea nu spune nimic.

i esn Termenii cunoaşterii: om, natură şi experienţă constituie „triumful aparenţei” edemin). Întrebările: „Ce pot să ştiu? Ce trebuie să fac? Ce pot spera?”. Acestea nu stomăşesc natura, iar când raţiunea autonomă se aplică asupra transcendenţei îemuieşte ideile: „Dumnezeu, libertatea şi nemurirea, simple principii regulative, nzdeuni necesare gândirii ordinii morale şi unităţii cosmice”. Kant speră ca omul să cibwoască natura fără rest, trecutul şi prezentul arătându-ne că adevărul se află dincolo Pa la şi de om, de problema lui, îţi acest sens transcendent neinteresându-l pe Kant, mddepăşirea

logicului şi empiricului nu permite stabilirea naturii unităţii, sediului şi; nem>nomiei acesteia.

a în marginile experienţei posibile, avem întâmplări neprevăzute, engrame şi îi dtonalitate subiectivă în mozaic. Apriorismul? „Cunoaştere prin cauză” Aristotel şi flesoniz). Dacă lipseşte revelaţia, ne înecăm „în efecte”, cauzele rămânând ascunse. De spiarmenide până azi nu s-a demonstrat autonomia logicului, unităţile conceptuale iută ci reflectări ale ideilor transcendente, roade ale inspiraţiei, altfel nefiind, imrssralizarea fiind iluzorie.

ase? i în triunghiul amintit, omul poartă sufletul gânditor, raţiunea fiind o funcţie a tăcare primeşte ordinea prestabilită, altfel, unităţile ei ar fi mozaicul cu rădăcini is, irsxologice, cu care nu s-ar putea judeca. Misticul nu se îneacă în autonomia iluzorie încă; căiritului, în înfumurarea neroadă a creaţiei, în limbajul convenţional al insuluitător, în lumea aparentă care nu spune nimic şi consideră adevărul, care punctează vis, maţiunea istorică, ca dar ceresc, pentru rotunjirea utilităţilor şi bucuriilor existenţei iecăse de timp: trecutul îngheţat, prezentul haotic şi viitorul nesigur.

Omul tragic, scăpat din frânele luminii eterne, se mişcă adamic între istorie şi vis. Sisifism. Mişcare aparent-ascendentă, în realitate stare pe loc. Conservatorii decăzuţi se lasă înfrânţi de ştiinţă, democraţie şi progres.

Natura religioasă a lui Savonarola a fost rădăcina fanatismului lui, fanatismul fiind produs al spiritului mistic. Nu se poate vorbi de fanatism umanist sau materialist, ci de voluptate, arbitrar, placiditate şi bestialitate, nedepăşindu-se biofizicul, intoleranţa şi autodafeurile lui n-au izvorât din ură, ci din pasiunea idealului coborât în neliniştile vremii lui. Roma, la anul 1.000, a fost cuprinsă de neliniştea judecăţii din urmă. De altfel dracul se poate furişa şi sub sutana unui călugăr din veacul XV. El nu poate înşela un sfânt, care vede tot, înţelege tot şi se roagă pentru toţi, pentru îndreptarea şi iertarea lor.

Omul religios nu poate practica cruzimea de artist a lui Cromwell, cum l-a văzut Chateaubriand pe Cromwell,

care a contemplat cu lumânarea cadavrul regelui Carol I al Angliei, învins sau ca Stalin, căruia îi plăcea să asculte gemetele victimelor lui sau să le privească stând după perdea. Omul ipocrit-religios sau fără Dumnezeu, nu iese din natură, orgoliul oprindu-l în noosferă, încercând să descifreze prin căutare legile ei. Rezultatele? Constatări de regularităţi relativ-utile sau întâmplări neregulate, aşa-zisele legităţi privind natura, societatea şi gândirea nefiind explicaţii, cauzele lor rămânând ascunse pentru puterea lui de înţelegere. El încearcă să înlăture neliniştea neputinţei şi însingurării, prin iluzia progresului infinit, care nu foloseşte stupidităţii lui prezente. Scientism evoluţionist infantil: fie că natura generoasă, prin combinaţii nesfârşite va înlătura neajunsurile: inegalitatea raselor, popoarelor şi oamenilor, neputinţa, prostia, boala, viciul, degenerarea, bătrâneţea şi chiar moartea, fie că omul va ajunge „stăpân al naturii prin cunoaştere”.

Participarea la banchetul vieţii în stilul Saturnaliilor, dotarea egalităţii stranii a morţii din dansul macabru medieval în sfera vieţii, stăpânirea succesiunii zilei şi nopţii şi a anotimpurilor, omul legiuitor închipuit al mişcării, în stil subiectiv-copernican şi al jocului vieţii şi morţii, ştiinţa într-o singură lume dezdivinizată. Omul istoric este „demiurg” şi măscărici. „Cunoaşterea luciferică” Blaga) următoare păcatului originar al lui Adam „muşcat de inimă de şarpele demiurgiei” Nae Ionescu) se cheamă istorie, căutare cu rezultate utile, comode sau eronate, rătăciri pasionale şi refugiu faustic în iluziile magice, în imediatul opac şi-n plăcere. Istoria, această pacoste a omului muritor, vorbind în limbajul lui Nietzsche, este un mister, desfăşurarea iraţională în timp şi în spaţiu, acea „*civitas terrena sive diaboir* a Sf. Augustin.

Charles Maurras prezintă atitudinea unui anarhist faţă de Louvru, ale cărui comori sunt trăite ca nişte pietre care atârnă de picioare în mersul lui spre viitor şi de aceea trebuie distruse. Reflecţia lui Maurras: *Juste, mais terrible*. Paradox cu izvorul în raţiunea ancorată în imanent. Un mistic completudinar înţelege altfel întâlnirea în istorie,

adică în timp şi în spaţiu a idealului, raţionalului şi absurdului.

Călugărul dominican jertfea arta voluptăţii idealului intangibil aici de omul comun şi de erou, ci numai trăit de Sfântul lucid – călugărul Savonarola a fost lipsit de înţelepciune şi forţă profetică, iar anarhistul anula trecutul prin viitorul lumesc tot atât de imperfect – absurdităţi cu rădăcini în insul înecat în pasiune sau înfumurat plăsmuitor de himere. Niciunul din cei trei de mai sus n-a fost lucid. Moartea tragică a călugărului rătăcitor a avut un rol trezitor: Trento, acest triumf spiritual al omului italic ieşit religios din ameninţarea înecului senzorial şi noosferic al umanismului. *Machiavelli*. Desigur, se poate scrie un volum masiv despre caracterul şi inteligenţa acestui om modern. „Antichitate, curiozitate exploratoare, spirit critic, scepticism, sete de voluptate, înec etico-politic în treburile fără ieşire ale Italiei din vremea lui, cultul limitatei inteligenţe umane, cu finalităţi plăsmuite de aceasta, raţiunea de stat, ca expresie a interesului general sau inteligenţa supusă stării de fapt, experienţei oarbe din care nu rezultă niciun adevăr, natură, neam şi om în vârtej, disperarea eroică fără ieşire”. Este omul istoric opus omului etern trăit de pasionâtul Savonarola. Omul agitat de azi, cum îl prezintă Francesco De Sanctis? Citez câteva fragmente din *Istoria literaturii italiene:*

„Decenalele sale, cronica aridă a ostenelilor Italiei săvârşite în curs de zece ani, scrisă în 15 zile; cele opt capitole ale *Măgarului de aur L’Asino d’oro*), care sub numele unor animale, este o satiră la adresa florentinilor decăzuţi: celelalte capitole ale sale, despre *Ocazie, Soartă, Ingratitudine, Ambiţie*, cântecele de carnaval, câteva stanţe, serenade, sonete şi canţone sunt lucrări literare în care găsim întâmplărită fizionomia epocii, unele fiind libertine şi batjocoritoare, altele alegorice sau formate din sentinţe, toate însă aride. Versul se apropie de proză; coloritul este sobru şi adeseori sărac: imaginile reduse şi comune. Dar în conţinutul acesta comun şi lipsit de frumuseţe apar urmele unui mod de gândire nou, o

adâncime de gândire şi de observaţie neobişnuită Imaginaţia lipseşte; inteligenţa abundă. Criticul este prezent; poetul nu apare şi ale: omul în starea aceea de spontaneitate în care e capabil să compună şi să născocească! aşa cum l-am văzut pe Ludovico Ariosto, Apare doar omul care se observă chiar atunci când suferă şi reflectează cu linişte filosofică asupra soaitei Lui şi universului; poezia Iueste o expunere discursivă: eu sper şi speranţa chinul mi-l măreşte/ plâng şi inima jeosită din durere se hrăneşte/ rid, dar râsul meu – năuntru nu pătrunde/ ard şi arsura pe jtfără nu se vede/ mă tem de ce văd şi de ce simt/ orice lucru-mi dă o durere nouă/ «fel sperând eu plâng şi rid şi ard/ şi teamă mi-e de ce aud sau văd. *Capitolo sulla Fortuna*, trad. Nina Facon)…

Machiavelli se leagă de Boccaccio, de Lorenzo şi de întreaga literatură nouă: arin cultura sa literară, prin viaţa sa libertină, prin spiritul său batjocoritor, ironic şi comic. Nu crede în nicio religie şi de aceea le acceptă pe toate şi, deşi preamăreşte corala în abstract, trece peste ea în practica vieţii. Dar sufletul i s-a călit şi întărit în feneţiile şi luptele politice, iar mai târziu s-a ascuţit în inactivitatea forţată, ingrată şi «nguratică. Conştiinţa sa nu este goală de conţinut. În ea trăiesc libertatea şi independenţa patriei. Inteligenţa sa superioară şi practică nu-i îngăduie nicio iluzie şi-l ţine între marginile posibilului… Era socotit om al scrisului şi om de cabinet, cum s-ar spune astăzi, mai mult decât om de stat şi de acţiune. Iar sărăcia sa, «viaţa dezordonată, obiceiurile plebee şi în afara regulii», pe care i le reproşează foarte corectul Guicciardini, nu-i aduceau niciun serviciu reputaţiei sale.,”, A restaura Evul Mediu şi a obţine reforma moravurilor şi conştiinţelor împreună cu o restaurare religioasă şi morală, aceasta fusese şi ideea lui Geronimo Savonarola, reluată apoi şi purificată de Conciliul din Trentö. Era ideea cea mai accesibilă mulţimilor şi care i se înfăţişa oricui cel mai direct. Vulgul îşi căuta întotdeauna remediul suferinţelor din trecut. Vulgul s-a întâlnit cu sacerdoţiul catolic în absolutul medieval al bisericii catolice, în trecut trăind imoralismul

păgân al umaniştilor şi al reformiştilor bibliolatri. Masa regeneratoare, conţine această forţă misterioasă, accesul la transcendent care nu se înfăţişează oricui în mod direct, cum ilustrează chiar neştiutorul istoric şi teoretic al adevărului, De Sanctis (n.n.)...

Machiavelli, gânditor şi neliniştit în mijlocul acelui carnaval, judeca această corupţie dintr-un punct de vedere mai înalt. Ea nu era altceva decât Evul Mediu în putrefacţie, deja mort în conştiinţe, viu încă în forme şi în instituţii. De aceea nu şi pentru că s-ar fi gândit să readucă Italia înapoi şi să restaureze înapoi Evul Mediu, el a contribuit la dărâmarea lui. Lumea de dincolo, cavalerismul, gândirea platonică sunt cele trei idei fundamentale în jurul cărora se învârteşte literatura în Evul Mediu şi a cărei parodie mai mult sau mai puţin conştientă este literatura nouă: papalitate şi imperiu, guelfism şi ghibelinism, orânduiri feudale şi comunale, toate aceste instituţii sunt dărâmate în spiritul său. Şi sunt dărâmate pentru că în spiritul lui a răsărit un edificiu social şi politic nou...

A subordona lumea imaginaţiei, ca religie şi ca artă, lumii reale, aşa cum o avem în faţa noastră, dată nouă prin experienţă şi prin observaţie, aceasta este ideea de bază à lui Machiavelli. Îndepărtând toate elementele supraomeneşti, el pune la temelia vieţii patria. Menirea omului pe pământul acesta, cea dintâi datorie a lui este patriotismul, gloria, măreţia, libertatea patriei. Şi acest umanist inteligent, cu un spirit de plebeu, cum l-a văzut Guicciardini, înecat în trecut, în experienţă şi-n observaţie, avea un gând mai înalt în ordinea morală decât „transcendenţa religios-morală a Evului Mediu putrescent, după ce se arată valorile lui ideale!”, *n.n.)...*

Machiavelli nu recunoaşte adevărurile a priori... Proza aceasta uscată, precisă şi concisă, numai gândire şi numai fapte, vesteşte un intelect adult, emancipat de elementele mistice, etice şi poetice, şi care a devenit orânduitorul suprem al lumii; el înseamnă logica sau forţa lucrurilor, destinul modern. Acesta este de fapt înţelesul

cel mai intim al lumii, aşa cum o concepe Machiavelli. Lăsând la o parte originile ei, lumea este aceea care este: o ciocnire de fapte omeneşti şi naturale, care-şi au legile lor proprii. Ceea ce se cheamă destin nu este altceva decât logica, rezultatul necesar al acestor forţe, apetituri, instincte, pasiuni, păreri, fantezii şi interese care sunt puse în mişcare şi regulate de o forţă superioară, spiritul omenesc, gândirea, intelectul.

Dumnezeul lui Dante este iubirea, forţa care uneşte intelectul şi actul: rezultatul era înţelepciunea.

Dumnezeul lui Machiavelli este intelectul, inteligenţa şi cunoaşterea legii ce guvernează forţele lumeşti: rezultatul este ştiinţa. Trebuie să iubeşti, spune Dante. Trebzuie să înţelegi, spune Machiavelli. Sufletul lumii danteşti este inima; sufletul lumii machiavellice este creierul. Lumea aceea este esenţial mistică şi etică; lumea aceasta este esenţial umană şi logică. Virtutea îşi schimbă înţelesul; ea nu este sentimentul moral, ci numai forţă şi energie. Însuşire a sufletului călit; iar Cesare Borgia este virtuos, deoarece are forţa de a acţiona conform logicii, adică de a accepta mijloacele odată ce acceptase scopul. Dacă sufletul lumii este creierul, avem o proză care în întregime este numai creier. Acea *Virtu* a Renaşterii, de care a vorbit şi Nietzsche, izvorăşte din „fizica globală a forţelor lumii, societăţii şi omului”, cum bine i-a fixat sediul gânditorul german, n.n.).

Machiavellismul înseamnă, în ceea ce are absolut şi substanţial, considerarea omului ca o fiinţă autonomă şi suficientă sieşi, avându-şi în propria lui natură scopurile, mijloacele şi legile dezvoltării lui, ale măreţiei şi decadenţei lui, ca om şi ca societate. Pe această bază se înalţă istoria, politica şi toate ştiinţele sociale. La începutul acestor ştiinţe, întâlnim însă portretele, discursurile şi observaţiile unui om care îmbină cultura clasică cu experienţa bogată şi cu un intelect limpede şi liber. Acesta este machiavellismul, ca ştiinţă şi ca metodă, în el gândirea modernă îşi găseşte baza şi limbajul ei. În ceea ce priveşte conţinutul, machiavellismul schiţează, pe

ruinele Evului Mediu, o lume intenţională, pe care o întrevedem printre concesiile şi şovăielile omului politic: „o lume întemeiată pe patrie, pe naţionalitate, pe libertate, pe egalitate, pe muncă, pe bărbăţie şi seriozitatea omului” Francesco De Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, trad. de Nina Facon).

În acest portret al lui Machiavelli întâlnim un umanism inteligent la al cărui spirit plebeu nu-i pot adăuga nimic umaniştii care au urmat, până azi. Succesele practice ale umanismului n-au putut înlătura scolastica şi sacerdoţiul creştin, fiind gol de adevăr. Zgomotul individualismului Renaşterii este prelungit până în sofistica actuală a democraţiei şi drepturilor omului care, ajungându-şi sieşi, nu ajunge nicăieri fiindcă vine de nicăieri. Singur sau în grup se caută şi caută nedescifrând niciun mister, oprindu-se aporetic sau năuc la „pragul opac al existenţei” cum spunea Heidegger.

Găsesc util să mai reproduc un fragment din *Istoria literaturii italiene* a lui De Sanctis, pentru cunoaşterea climatului umanist al ştiinţei şi artei reduse la cei de: termeni: om şi natură, înecaţi în istorie şi experienţă, triumful spiritului libertin fiind considerat o biruinţă împotriva valorilor ideale ale Evului Mediu, sofismele unui antropocentrism împletite cu rătăcirile simţurilor celebrate ca forme ale adevărului şi plăcerii, într-o singură lume, cea de aici.

Omul Renaşterii este un om nou? Vechiul şi noul istoric impun termenii: transcendetul – apriorism propriu-zis, transcendentalul – pseudoapriprism, interpsihologie tardiană – „un singur om, niciun om”, esenţă, existenţă, experienţă, simbol, imagine, mister, adevăr, bine, frumos, căutate, revelaţie, viaţă, lume, devenire.

Împarte, nemurire, libertate, justiţie, înlănţuire, damnaţiune, mântuire, spaţiu, finit; «nmt, cele două lumi, spirit, materie, creaţie, imitaţie, zeu, titan şi om, totul prezentat râs imagini, ficţiuni, concepte, idei, predicativ sau nepredicativ. Desigur, omul autonom 9 bgocrat al Renaşterii se închipuie legiuitor, plăsmuitor de frumos,

idei, concepte, laiecăţi, raţionamente, sisteme, limbaj, iar în jocul dintre întregurile ca unităţi date sau plăsmuiri inductive obţine ficţiuni relativ-utile, absurdităţi, raţiunea goală de adevăr, & şi natura, fiind aşezată pe un proces reflexologic de animal captiv. Omul înlocuitor lui Dumnezeu seamănă cu o giruetă sau cu un titirez. Foarte puţini îşi dau seama cât Sit de gol de adevăr limbajul autonom purtător de utilităţi, când este redus la om şi mură, depărtat de fiorul religios al misterului. Un joc absurd între Cronos devoratorul unul cronofag, între timp şi eternitate, moarte şi nemurire, între vechiul etern şi noul înzoriu, iluziile deveniriica salvare obscură şi absurdă a proştilor muritori, antropocentrism, cosmocentrism şi evoluţionism”, termeni opuşi teocentrismului, je: că folos trecător şi nimic.

Morfogeneza mistică primordială întâlneşte istoric morfogeneza ipotetică a omului autonom, plăsmuitor intuitiv sau raţional al formelor şi legilor existenţei, deşi? r\de religios întrebările privindu-l sau puse naturii nu pot primi niciun răspuns îcecvat. Gnoseologic? Ipoteze goale şi experienţă oarbă. Mereu participarea platonică adevăr, bine şi frumos, termeni înţeleşi aici prin situarea lor în triunghiul amintit şi contemplaţi dincolo. Umanism, idealism, imanentism, evoluţionism, criticism, individualism, existenţialism, forme istorice care fixează ideile, Dumnezeu, libertate şi nemurire în existenţa omului, ca aspiraţii sau negaţii ale lui. Absolutul, purul, idealul, expresii ale realului constituind în acest context factori „intraistorici” Unamuno), o degradare umană a transcendenţei. Este căutarea înlocuitoare a revelaţiei, „doctrina altosalvării produsă de neliniştile captivităţii naturale, perspectivei morţii, îndoielii şi necredinţei”, omul istoric ignorând că utilităţile ştiinţei, bucuriile pure ale artei şi fericirea nu au izvorul în el şi-n natură.

Aşadar, triunghiul Dumnezeu, natură şi omul, transcendenţă şi imanenţă sau dincolo şi aici, căutare – tensiune polară subiect-obiect, anulată arbitrar şi iluzoriu de intuiţionişti şi trăirişti fideişti subiectivi – şi primire –

revelaţie – adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic.

În rest, rătăcire – spectacolul tragic, comic, grotesc, burlesc, chosisme, absurdul –, perspectiva estetică a omului redus la el şi natură. Încă o dată, „Dumnezeu sau nimic” această formulă a lui Sertillange trebuie înţeleasă în triunghiul creştin, fiindcă gândind tomist, Dumnezeu este, omul este, lumea este. În sens creştin, natura nu trebuie considerată în sine, ca având legi proprii cum gândesc toţi anticreştinii, nici omul autonom legiuitor, dar nici natura iluzorie, prin faptul devenirii, în sens parmenideic-platonic, ci creaţionist-cosmogonie şi antropogonie mistice, în afară de Dumnezeu creator, orânduitor şi stăpânitor extramundan, totul fiind absurd.

Om, lucruri şi limbaj autonom? Neştiinţă utilă, gratuită sau eronată. Omul singur, cum am mai spus, „ştie neştiind” St. Augustin) iar „natura este oarbă” Kant).

Renaşterea? Omul autonom explorator al naturii şi al vieţii sale, legiuitor închipuit – triumful logicii extensiei, al civilizaţiei aparent-ascendente, al cărei mers spre nicăieri continuă şi azi, cu puterea fatalităţii, căutarea libertăţii în factorii intrinseci ai existenţei ridicaţi în planul conştiinţei – ieşirii iluzorii din înlănţuire.

Evul Mediu? Cultul valorilor ideale – adevărul, binele şi frumosul, transcendente în esenţă sau triunghiul culturii propriu-zise. Cetăţile augustiniene ireductibil adverse. Valorile civilizaţiei nu se pot converti în valori culturale, cum ne arată conciliul între reprezentanţii Renaşterii şi ai Evului Mediu, antagonism prelungii până azi.

Lupta omului modern s-a deplasat spre sfera civilizaţiei: ştiinţă, tehnică, trai bun, practica răgazului cu conţinutul plăcerii omului cronofag, doritor să-şi asigure un loc la banchetul vieţii, cultura putând fi purtată, în esenţele ei, de un ascet sau cerşetor religios. Ştiinţa, arta şi tehnica devin cultură când sunt subordonate religiei creştine, singura putere care uneşte prin iubire, nu prin denivelare forţată, sterilizantă, ierarhia venită de sus având alt conţinut decât cea venită de jos. Conştiinţa

adevărului? Necesitatea comunicării, al cărei conţinut şi ale cărei forme, ca legităţi ale realului sau regularităţi ale aparentului nu aparţin omului sau naturii, izvorul lor transcendent impunând comunicarea. Este Transcendenţa ca izvor al ordinii şi libertăţii, al „libertăţii” „ca robie divină” *Imitatio Christi*), puterea extramundană Scăpând omul din înlănţuirea cosmică.

Se vorbeşte mereu de autocunoaştere, cunoaştere şi de simbolica purtătoare a aşa-ziselor descoperiri, invenţii şi creaţii, considerate ca expresii ale omului autonom, dar privite în sine devin mistere. Căile către adevăr nu duc la el, momentul explicativ în actele de cunoaştere fiind legat de cauză şi scop, leagă semnele purtătoare de adevăr, bine şi frumos, de termenii: „Dumnezeu, inspiraţie şi sens”, cum s-a spus, fiind anulat în mişcarea lui „între infinit şi neant” Pascal), anulare depăşită de acest gânditor francez prin credinţă, adevărul venind de sus prin „graţie, în forma revelaţiei”, termeni gnoseologici inexistenţi în limbajul modern apărut în Renaştere şi întins până în vremea noastră.

Vehicularea raţională a misterelor credinţei se cheamă gnoză creştină care, în primele ei manifestări, îmbracă şi forme eretice.

Acest joc spiritual al părinţilor bisericii este posibil oricând. Cum poate înlătura neliniştea produsă de înlănţuirea cosmică, infinit şi neant? Prin justa înţelegere a termenilor: Transcendenţă, absolutul, necondiţionatul, nelimitatul şi limitatul. „Infinitul este necondiţionatul nelimitat, Absolutul este necondiţionatul limitat” Hamilton, cât de Goblot). Deci, eternitatea şi nemurirea în forma individuală a absolutului necondiţionat şi nelimitat presupunând mistic cele dovă lumi sau funcţia consolatoare a limitei. Limbajul autonom vehiculează ipoteze şi rezultate ale explorărilor aparenţei, transformă ideile platonice în ficţiuni ieşind din câmpul inspiraţiei care este vehicul al realului. În rest, inefabilul şi tăcerea.

E. STILURI

Stilul folcloric, în tradiţiile populare amestecându-se

în limbaj, înăuntrul triunghiului amintit, miticul, magicul, raţionalul şi misticul, omul istoric purtând în manifestările lui omul etern integral nedefalcat de evoluţie, cum spune Chesterton. Nu interesează nivelul tehnico-ştiinţific în acest context, civilizaţia în diferite epoci, ci viziunea mistică a omului etern purtător de Sacru, spre care s-a întors esenţial parmenidicul Platon, pentru a nu fi captiv jocului fugitiv al aparenţelor, al timpului şi ascensiunii înşelătoare.

Lucian Blaga a situat eternitatea la ţară. Constantele spirituale ale culturii vin în prezent din primordii, şi se manifestă în mituri, în legende, nu ele „desfigurând «oria, fiind esenţiale”, ci istoria le înlocuieşte cu concepte şi judecăţi utile şi «himbătoare. Supraistoria populară? Mituri. Cea platonică? Idei. Certitudinile din rasterele eleniste nu se desprind din citirea desfăşurărilor imperfecte ale anotimpurilor, în din substratul religios purificator, oficiat în templu. Se poate vorbi de realismul feteloric, în măsura în care tradiţiile poartă eternul spirit religios, din el desprinzându-se «lelalte aspecte ale existenţei, întovărăşite de erezii sau de rătăciri magice.

În viziune estetică creştină? Aceeaşi substanţă în schimbare aparent-istorică. Trebuie mediat asupra creaţiei propriu-zise, în care se cuprinde tot, până la purificarea tKală a finalităţii ultime. Gândire în formula unei ştiinţe globale, generice, istorice şi «scatologice, ca fundament al ştiinţelor, artelor şi tehnicilor existenţei. Teologia ifcemată să determine adevărul, finele şi frumosul în sine, subiecticitate mistică, jjurtată de lucizi inspiraţi şi de popor, nu speculativ – metafizică a filosofilor căutători jk întrebători ai lumii şi lucrurilor din ea, la nesfârşit. Încă o dată: aparenţă, utilitate, nedeterminare, adevăr relativ, mai precis neadevăr, dogme inspirate, vehiculate acologal şi trăite de popor mistic, nu magic, în ritual; raţiunea vehicul nesicativ al «fletului; miticul, citirea naiv-poetică a esenţelor, sub imperiul inspiraţiei, magicul, schizia ieşirii din natură, prin închipuire, fantasticul fiind paraştiinţă în natură limitativ «tilă; raţionalul, „sufletul gânditor” la orice

nivel, misticul, trăirea sacrului ca mister.

Formele sufletului popular: mituri, legende, basme, colinde, cântece, dansuri, obiceiuri, ritualuri: botez, nuntă, maslu, înmormântare, punctarea religioasă a timpului au sărbători, cuminecătură, spovedania, ispăşirea, invocarea divinităţii pentru folos sau şentru înlăturarea calamităţilor naturii şi a celor produse de om, magie, spirit comunitar comportamental, de întrajutorare – claca, milostenie – pomana, darul făcut săracului şi cerşetorului, în numele Creatorului –, senzualitate brutală, puritate neostentativă, limite, viciu, decădere – nu decadenţă –, revoltă legitimă, rătăcire, esenţe trăite în existenţa omului etern oglindit în cel istoric, „nivelurile epocilor trăite religios – egale 3 ţă de Dumnezeu Leopold von Ranke), deosebindu-se prin grad, nu prin natură, izvorul regenerării prin credinţă, prin eroism individual sau de masă, când oligarhi, clici iegenerate sau conducători nebuni şi eşuaţi în pustiu periclitează existenţa individuală şi ordinea firească conservatoare a întregului.

Stilul clasic: întâlnirea Divinităţii şi naturii în om; participare la arhetipuri, ridică Unul absolut ca izvor al ordinii şi ierarhiei; esenţele deosebite de existenţe, «împărtăşind soarta acestora; încercarea de depăşire a aparenţelor, prin pasiunea infinitivului, uneori primit; conştiinţa valorii materialităţii lucrurilor şi semnelor; mulţimile ca obiect al artei guvernării, folosite în pace, bine sau rău, amăgite şi sacrificare în primejdie, nemurire la lucizi sau moarte absolută la raţionalii imanenţi; rătăcirile orgoliului şi dezastrele produse de destin, folosite religios sau estetic, în scopul purificării, triumful înţelepciunii izvorând când din zeu, când din om – formă dublă a salvării, stil când religios, când autonom, joc între adevărul inspirat şi construcţia aleatorie; mituri religioase sau erotice; apolinicul: „individualul plastic, armonios, măsurat neechivoc, tipic, desăvârşit pentru sine, înăuntrul ordinii întemeiată pe libertate şi lege, puternic, limpede, cu impuls simplificator, după modelul zeului Apolo; dionisiacul: în opoziţie cu apolinicul, instinct muzical,

pasiune eroică, tragică a vieţii şi voinţei de putere; este dionisiacă o pornire spre unitate, o depăşire a persoanei, cotidianului, societăţii, realităţii, un salt peste prăpastia dispariţiei; trecerea pateticdureroasă în stări mai întunecate, mai pline, mai hotărâte – plutitoare o aprobare plină de incitare a întregului caracter al vieţii, ca şi faţă de acelaşi lucru în schimbare, la fel de puternic, de fericit: marea bucurie comună şi compasiunea panteistă, care aprobă şi sfinţeşte cele mai teribile şi nesigure însuşiri ale vieţii; dispoziţie optimistă: voinţa eternă a zămislirii, a fecundităţii, a reîntoarcerii; sentimentul unic al necesităţii creaţiei şi nimicirii" Nietzsche, cât, din H. Schmidt). Zei, destin, oameni şi natură. Din tradiţie şi istorie se desfac: ordinea, ierarhia, principiul aristocratic al selecţiei, cu rădăcini transcendente – zeul, destinul şi natura considerată ca destin –, tragicul purificator şi comicul înveselitor sau îndreptător, jocul moral al virtuţilor şi viciilor, templul, comunitatea, statul, legea, libertatea, tirania liberticidă, egalitatea ca un joc mistic în saturnalii, glorie şi decădere, cei doi termeni polari, individ şi comunitate împiedicând monodimensionarea sau absolutizarea; sclavia considerată fenomen natural de Aristotel, poziţie infirmată de libertăţi, de jocul saturnalii lor, de revolta sclavilor – spartacniada – şi de mutaţia creştină.

Stilul medieval: concreteţe raţională – viul spiritual, înlocuitor al legalităţii formale, aparent binefăcătoare, exterioară naturii omului religios –, stare de fapt înăuntrul ordinii creştine, aceasta fiind denigrată de moderni, nu viciile umane deformate; desfrâul, pofta de bunuri şi de putere, orgoliul, natura criminală, prostia, nebunia etc, indisolubil legate de om, de această „creatură bolnavă în creaţie" Sf. Augustin); scolastica: sediul pământesc al adevărului, binelui şi frumosului, prin credinţă spiritul situându-se mântuitor şi supranatural; un cerşetor religios, din neputinţă sau prigoană ajuns în această stare, este un suveran, faţă de un scormonitor bogat al naturii, care rătăceşte înăuntrul ei şi este înghiţit de ea ca orice vietate

necuvântătoare; Evul Mediu reprezintă o culme a spiritului european; din găurile Evului Mediu au zburat cucuvelele lumii moderne.

Stilul Renaissance: istoria este un mod de înţelegere uman stăpânit de iluzia timpului eficace; periodizările, ciclurile închise sau repetabile, simplificările, absolutizările, ascensiunile, decăderile, progresul – linie ascendentă –, regresul, absolutul, relativul, adevărul, eroarea, întreaga simbolică autonomă umană formată din termeni arbitrari, prin care nu se poate ieşi din impas, misterele neputând fi dezlegate prin căutare, ci prin revelaţie; istoria profană este „omul căzut în timp” Emil Cioran), pe „frânghia libertăţii”, acel om primordial, integral, damnat să se cunoască şi să cunoască în etape, oglindit în omul de pretutindeni; el este în timp şi întreg şi defalcat, întreg în istoria sacră, ca supraistorie; un paradox: Renaşterea este începutul lumii moderne, prin întoarcerea la antichitate clasică, un progres „r rebours”; prezentarea stilului Renaşterii în schiţă nu implică simplificarea, când omul se mişcă în timp şi-n spaţiu autonom, nici reducţia metafizică – descripţie esenţială –, nici defalcarea întregurilor şi generalizarea fragmentelor, nici ideologiè, ci descripţia istorică a oamenilor, faptelor şi concepţiilor, fără „intenţionalitatea fenomenologică, iluzorie constituire de sens şi neajungere la lucruri, intuiţia omului ca şi raţiunea lui neducând la esenţe” Husserl).

În fine, natura combinatorie a stilului ne arată că nu este esenţial şi deci permite „descriptivismul istoric în sens cultural” J. Burckhardt). Esenţele sunt: spiritul uman şi obiectele ideale revelate, nici intuite, nici imaginate, cum au gândit Husserl şi Meinong. Teoretizez astfel stilul aici, fiindcă s-a monodimensionat omul Renaşterii, ignorându-se omul integral şi cei doi termeni consfanţi ai ordinii în istorie: individ şi comunitate.

Aşadar: Renaşterea este începutul lumii moderne prin întoarcerea la antichitatea clasică, în opoziţie cu Evul Mediu, ambele perioade fiind simplificare arbitrar: Nae Ionescu simplifică religios istoria, împărţind-o în două mari

cicluri: „Până h Renaştere, omul cerea scuze lui Dumnezeu că există; de la Renaştere, Dumnezeu este obligat să ceară scuze omului că există”. Capitolul final din *Die Kultur der Renaissance în Italien* are acest titlu: *Zdruncinare a credinţei în general*, dar nu este atât de radical ca-n viziunea lui Nae Ionescu, fiindcă Burckhardt gândeşte integralisttstoric, păgânismul şi necredinţa fiind îndulcite prin raţionamentul teist al Florenţei, opoziţia faţă de Evul Mediu reducându-se la concepţia creştină asupra vieţii şi lumii, lumea aceasta, cu bucuriile ei, fiind creată şi condusă de Dumnezeu, nu poate fi „o vale a plângerii”, cum au gândit medievalii. Dimensiunea esenţială scoasă în relief de Nae Ionescu; a existat în Renaştere umanismul, priveşte filosofic: Renaşterea, raţionalismul, luminismul, liberalismul, idealismul, criticismul, toate formele decadenţei spirituale moderne, presupusa autononlie, demnitate şi autodesăvârşire a omului, ducând raţional şi experimental la animalism şi moarte absolută.

Desăvârşirea nu poate avea loc decât sub imperiul dogmelor creştine: Trinitatea, creaţia din nimic, păcatul originar, damnaţia, nemurirea, cele două lumi, Judecata de apoi, libertatea reală ca adevăr transcendent, mântuirea. Omul modern vrea să disciplineze raţional închipuirea”. Iată un fruct al închipuirii: „Priveşte pe om întotdeauna ca un scop şi niciodată ca un simplu mijloc” Kant, *Bazele metafizicii moravurilor*, 1785, cât *Mic dicţionar filosofic).* Sofism asemănător cu al lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care se văd, fiindcă se văd, şi-a celor care nu se văd, fiindcă nu se văd”.

Ficţiune umanistă. Credincioşii merg de-a lungul istoriei cu necredincioşii: mituri, idei, concepte, judecăţi şi trăiri ale oamenilor, raselor şi neamurilor, în timp şi-n spaţiu, cu sau fără Dumnezeu. Nu este nevoie, în acest context, de prea multe nume ilustre sau comune. Încă o viziune interesantă: antropocentrismul, omul centru al sistemelor de referinţă, formulator al vieţii şi lumii, nu oglinditor supus creaţiei, această poziţie autonomă în cosmos, ca şi autocunoaşterea şi autodesăvârşirea, acest

fel de titanism fiind anulat de cosmocentrism gândit în perspectiva infinitului. Desigur, Divinitatea, omul şi natura se pot aduce în conţinutul unei zile, laic sau religios. Acest cotidian viu al Renaşterii l-a vehiculat contele Gobineau. Cotidianul poate cuprinde: cetate şi individ, istorie şi actualitate, război şi pace, religie, ştiinţă şi artă, tiranie şi libertate, ordine morală şi desfrâu, puritate religioasă, cumpătare, lăcomie de bunuri, foame de spaţiu, castitate, voluptate, lux, orgolii, modestie, normalul, patologicul, clasele, luptele sociale aristocratice, democratic-egalitare, religioase, mulţimile, personalităţile, deşeurile biosociale, fiindcă omul integral este cetatea celor doi termeni permanenţi: individ şi comunitate, factori polari, văzută istoric şi cotidian.

Umanismul, acest „preaomenesc” este defulcare arbitrară a întregului social şi cosmic, prin absolutizarea omului, vehicul presupus creator. Şi, pentru că în Renaşterea italică n-au lipsit, ca de-a lungul Romei, oamenii purtători de sacru şi profan, am să consemnez din lucrarea lui Burckhardt *Die Kultur der Renaissance în Italien* câteva stări şi figuri peninsulare, pentru a se vedea în locurile de acolo omul integral, definit prin cetate şi prin cele două feţe, lumească şi cerească, lupta celor două cetăţi augustiniene şi strania înfăşurare a celei lumeşti în forme religioase şi opusul ei, cetatea pură ca oglindă a ordinii transcendente. Nicăieri ca-n acele locuri, raţiunea umană purtătoare de sacru şi cea demonică n-au oferit în lupta lor un astfel de spectacol – istorie mediteraneană în triunghiul amintit, definitoriu pentru omul integral, expresie religioasă a cetăţii latine… „Statul ca operă de artă, dezvoltarea individului, redeşteptarea antichităţii, umanismul sec. XIV, latinizarea generală a educaţiei, căderea umaniştilor în sec. XVI, descoperirea lumii şi omului, caracteristica popoarelor şi oraşelor, descrierea omului exterior, descrierea vieţii frământate, nivelarea stărilor sociale, rafinarea vieţii – moravurilor –, limba ca bază a sociabilităţii, omul social desăvârşit, poziţia femeii, gospodăria, sărbătorile, morala şi religia, moralitatea,

religia în viaţa zilnică, religia şi spiritul Renaşterii, împletirea superstiţiilor antice şi moderne, zdruncinarea credinţei în general” Burckhardt, *op. cit.).*

Aceste titluri din lucrarea lui Burckhardt ne arată concepţia Lui integralististorică, care a stăpânit în cercetarea fenomenului Renaşterii. „Amestec de mistică medievală, cu învăţături platonice şi cu un specific spirit modern a produs aici, poate cel mai strălucit rezultat al cunoaşterii lumii şi omului, pentru care Renaşterea Italiei trebuie numită conducătoarea epocii noastre”, încheie Burckhardt celebra lucrare. Şi acum stările şi figurile importante care ilustrează acest integralism. De la început, istoricul „trăieşte neliniştea teoretică a imposibilităţii expunerii conţinutului spiritual şi a necesităţii descompunerii arbitrare în categorii, în vederea prezentărilor culturalistorice”. Neliniştea produsă de continuu şi discontinuu se întinde pe toată suprafaţa spiritului şi materiei, mai ales când omul se cunoaşte şi cunoaşte în afară de triunghiul amintit.

Tirania. „Ce sună trâmbiţele, clopoţeii, cornurile şi flautele voastre altceva decât: aici la noi: voi călăi, păsări de pradă” (cât, din Dante). „Se zugrăveşte castelul tiranului sus şi izolat, plin de carcere şi de ţevi de ascultat, ca un sediu al răutăţii şi nenorocirii” (cât, din L. Alberti)… „Aşa cum apar, cresc şi se întăresc tiraniile, tot aşa creşte în interiorul lor ascuns, forţa care trebuie să le aducă încurcătura şi declinul” (cât, din Matteo Villani)… „Temeritate, ateism, talent de războinic şi cultură superioară au fost rar întâlnite într-un om ca în Sigismund Malatesta (+ 1467): Nelegiuirile acestei case au anulat orice talent, aşa cum târăsc în prăpastie tiranii” *(op. cit.).*

Redeşteptarea lumii antice a adus în conştiinţa cetăţilor Italiei dispreţul şi ura faţă de tirani, indiferent de virtuţile lor. Atitudine clasică în formă modernă. Nu interesează stăpânii mari sau mici, ci poziţia faţă de tiranie în sine. Mulţimea, activă sau nu, poartă ascunsă în ea frumuseţea morală a dreptăţii şi demnităţii umane şi chiar dacă n-o exprimă direct o concentrează în înţelepţi,

protestatari, în eroi şi-n libertari anarhici.

Teologul şi istoricul nu simplifică şi nu absolutizează, ci vor să cuprindă tot ce este lumesc şi supralumesc în om, fie că nu judecă răii, aplicând maxima creştină: „a înţelege tot înseamnă a ierta tot” – ţinând seamă de limitele raţiunii umane şi de judecata exclusivă a Divinităţii –, fie că condamnă la scară umană nelegiuirea. Un metafizician şi un ideolog pot simplifica şi absolutiza aspecte ale corpului social, luând în considerare „abstracţia izolatoare” Carl Menger), mod ştiinţific de gândire, teologul şi istoricul au facultatea de a cuprinde bunii şi răii, ca lumina soarelui, mişcându-se de la deşeuri biosociale la sfinţi.

Privind teologal-istoric, integralist, Renaşterea Italiei n-o mai putem consider izvor al răului modern, fiindcă cuprinde cele două lumi, în formele sacrului, binelui, frumosului şi satanicului oglindite în omul „căzut în timp”, care apare întreg în cetatea atotcuprinzătoare. Pentru a nu rătăci sub imperiul construcţiilor arbitrare ale minţii, necesităţilor instinctuale, cascadei de capricii – dorinţelor trecătoare –, poftei de putere, de glorie şi de bunuri, afectivităţii necontrolate, presiunii haotice a faptelor umane şi fenomenelor naturii, bolii, neputinţei, bătrâneţii, fricii de stăpâni şi de moarte, iluziei autonomiei şi spontaneităţii spiritului, omul de calitate trebuie să fie treaz, să poarte în conştiinţă tensiunea polară între efortul căutător limitat şi inspiraţie, aceeaşi conştiinţă împiedicându-l să confunde curajul eroic cu temeritatea. Un joc între cunctatorism – prudenţă utilă – şi îndrăzneală propriu-zisă. Întâlnim în Renaştere, înăuntrul triunghiului amintit: religie, morală, arta guvernării şi războiului, omul singur, dependent de Dumnezeu sau de comunitate, credinţa, necredinţa, luxul, desfrâul, cumpătarea, iluzia creaţiei şi descoperirea oglinditoare, tiranul, supusul, revoltatul stăpânit, conspiratorul, ucigaşul, judecătorul, educatorul, artistul, învăţatul, înţeleptul, omul de rând, păcătosul, sacerdotul, luptătorul, toate tipurile de umanitate, în „limba cărora se vehiculează religia, ştiinţa şi arta, semnele convieţuirii paşnice, ale luptei, ale

spiritului satiric şi umorului modern” *(op. cit.).*

1. Barocul

Am în faţă o lucrare privind Barocul: *Barocul sau descoperirea dramei* de Alexandru Ciorănescu, tradusă de Gabriela Tureacu. Şi pentru că arta este o modalitate estetică a spiritului, trebuie exprimată ca orice manifestare a acestuia, în lumina poziţiilor fundamentale: eteronomie, autonomie, revelaţie, căutare, „eternitate ca prezent pur” Goethe), istoricitate – omul şi natura în triunghiul amintit stăpânit de Sacru sau în afară de el.

Toate manifestările spiritului cuprind Divinitatea, omul şi natura, omul mişcându-se între istoric şi etern, primitor al mesajului divin sau căutător al adevărului, binelui şi frumosului, întrebările ce urmează privesc arta în genere şi barocul în special. Există natura ca întreg – unitate? Există sufletul ca unitate? Cum poate fă *gândită* relaţia dintre unitate şi multiplicitate? Există soluţii umane în antagonismele ireductibile? Drama este sarinsecă existenţei sau punct de vedere uman asupra ei? Care sunt limitele logicului? Unităţile umane sunt formale sau esenţiale? Există idei, categorii, concepte estetice sau iârme parţiale sau globale ale trăirii artistice legate de inspiraţie şi impresii vehiculate Iß limbajul abstract sau purtător de imagini şi metafore? Concepţia estetică a vieţii şi iimii este manifestare a Absurdului existenţial ca impas? Există purul la scară umană? Care este sensul vieţii eroice? Care este sensul sfinţeniei? Ce rost bioistoric are cumsecădenia? Este reală tipologia ierarhică structurată între sfânt şi deşeurile biosociale? Există noul în timp şi-n spaţiu? Există un concept al stilului? Cum poate omul a se mişte între posibil şi imposibil? întrebări stârnite de lucrarea autorului citat. Şi oim eu nu pun mare preţ pe spiritul critic, am să încerc terminologic, să răspund la întrebări. În lumea disjuncţiei, atitudinii şi opţiunilor, nicio certitudine, o axiologie reală existând numai în sfera dogmelor, omul singur purtând în suflet certitudini Swmale, sofisme, paralogisme şi joc aporetic, fiind mişcat de iluziile foloaselor şi progresului. Există un concept

stilistic? Această unitate a cunoaşterii este logică sau antologică, adică formală sau reală?

Dacă unitatea este în genere de natură transcendentă este primită, nu căutată, adică nu este fructul creaţiei, în sens intuitiv-fenomenologic sau al generalizării aductive în câmpul fenomenelor izomorfe sau analoage, la scară umană fenomenele ac static şi dinamic, „materia fiind pasivă” Aristotel, Leibniz) nu revelează forţele care o mişcă şi o transformă, iar intuiţia şi generalizarea sunt iluzorii, neducând la idei, categorii sau concepte, omul singur neputând străbate „pragul opac al existenţei” Heidegger), adică tăcerea lumii şi lucrurilor din ea.

Este greu să obişnuieşti omul cu citirea experienţei de Sus în jos şi să accepte ieşirea din subiectivitatea rătăcitoare. Rezultatele pozitive ale explorărilor sunt inspirate. Formulare mitică sau mistică, nu autonom-raţională sau magică, a adevărului, binelui şi frumosului.

Eu gândesc conceptul platonico-creştin: unitate gnoseologică cu îndoită funcţiune: atestă existenţa transcendentă a ideii, ca unitate absolută, reflectând-o şi serveşte gândirea, ca instrument de identificare a unui câmp de fenomene izomorfe. Omul nu poate produce unităţi.

În acest context, se poate vorbi de conceptul stilistic, ca reflex al ideii de stil. Aşadar, matca stilistică nu este în om, în etnic sau în natură, din om izvorând degradările ei. Un concept esenţial satisface riguros principiul contradicţiei, în forma logic-aristotelic, nu a „contradicţiei dialectice”, care alimentează incoerenţa în gândire, optimismul absurd al instabilităţii, amoralismul şi progresul – devenirea ascensională ca neadevăr.

O judecată sănătoasă nu poate situa pe acelaşi plan justul şi injustul, adică gândul sau lucrul consumat de contrarii, misterul apariţiei şi dispariţiei neputând fi dezlegat prin speculaţie goală sau observaţie oarbă. Nu se pot citi direct corespondenţele ascunse ale lucrurilor, raporturile lor reale, natura şi temeiurile lor Folosim un

limbaj neexplicativ, cum sunt termenii: structură, sistem, formă, ordine, funcţie, descriind stări, descompuneri şi recompuneri ipotetice. Nicio cale însă către obiectul ideal.

Se poate vorbi de geneza operelor spiritului în general şi deci de cauzalitatea fenomenelor culturii şi de geneza operelor de artă. Nu mă gândesc la „cauzalitatea naturală”, în această pseudoexplicaţie a fenomenelor naturii şi culturii, ci la cea mistică legată de finalitatea mistică. Anumiţi oameni de ştiinţă renunţă la cauzalitatea naturali adică la pseudoexplicaţie, stabilind regularităţi, ipoteze şi condiţii în care apar, se repetă sau dispar întâmplările cercetate, închipuindu-şi că există numai doi factori în actele cunoaşterii: subiect şi obiect. Dar spiritul nu poate înlătura misterul, necesitatea explicaţiei şi sensul existenţei, în tot ce întreprinde, altfel omul rămâne un animal absurd sau stupid.

Antropologia, la care ader eu, are aceşti termeni: creaţie, sens, revelaţie, damnaţie, redempţiune şi mântuire. Totul este dat, creatura situată între cele două lumi nu poate adăuga nimic creaţiei, noul izvorând din înfumurarea ei neroadă. Are caracter dogmatic formula lui Platon: „Zeul creează şi omul imită”. Xenopol vorbeşte de „imitaţia creatoare”. Este o absurditate.

Mistica leagă începutul cu sfârşitul, ca-n *Glossa* lui Eminescu, dar legătura este încărcată de speranţă, fără tristeţea lui metafizică. Este arta o creaţie a spiritului uman, un artificiu al gândirii, un adaos opus sau suprapus lumii? în viziune mistic-realistă, nu, deşi unor oameni superficiali le place să se creadă creatori, ignorând potenţele lor de creaturi.

Orgoliul şi îndoiala împiedică omul să imite Divinitatea, dar nu-i este ruşine să plăsmuiască „ficţiuni originale sau indecente”, să înlocuiască profunzimea cu obscuritatea, să se înece în manierism, să imite semenii şi natura care-l absorb. Subiectul artistic fiind liber, se mişcă între „realul inspirat şi captivitatea închipuirii sau simţurilor”. Întâlnim în manifestările artistice – pictură, sculptură, arhitectură, muzică şi

Iteratură – realism propriu-zis, ca ideal inspirat, pseudorealism evocator al „jocurilor aparenţelor” Maurras), purism imaginar, gratuitate artistică Wilde şi Gide), arta Restiei prin obscur, inform şi conotativ, senzualism plat sau libertin, construcţii mnetice neevocatoare şi nesugestive, impostură de autor steril şi cronofag pentru feşeiarea consumatorului de artă cronofag şi el.

Ce este drama? Etimologic, Cuvântul grecesc înseamnă acţiune. Dramatismul fcatral? Literatură şi spectacol, acţiunea şi conflictul împletindu-se cu simbolica fcerară, această viziune înecând omul integral în ficţiuni monodimensionate, în acţiune amuzantă prin limbaj şi gest şi-n conflict.

În acest mod, istoria teatrului este o desfăşurare în timp şi-n spaţiu a punctelor le vedere etice, social-politice şi estetice oglindite în literatura dramatică şi-n spectacol, omul autonom ieşind din triunghiul amintit şi practicând jocul dintre el şi natură. Aceasta construieşte, nu primeşte. Aşa apar: tragicul, comicul, tragicomicul, grotescul, burlescul, până la trivialul revuistic-reportericesc.

În teatrul seminar, omul nu iese din triunghi. Este aparent static, cum celelalte forme sunt aparent dinamice. S-a spus că modernul este dinamic şi clasicul static. Este mişcarea aparentă reală? Atunci, un război atomic este o serbare câmpenească pe lângă lupta dintre zei şi titani, care se loveau cu aştrii. De altfel şi teatrul clasic invocă acţiunea sau o practică în spaţiu închis, supusă legilor spiritului.

Teatrul seminar continuă stilul realist al teatrului clasic, în spiritul erei creştine. El exprimă viul etern, opus celui aparent al vieţii şi morţii. Este mişcarea ascunsă a ideilor. În această formulă estetică, limbajul, acţiunea şi conflictul comunică ideile, cu imperfecţiunile omului integral aici. Toate unităţile sunt transcendente, raţiunea umană fiind un instrument, care le primeşte şi le comunică, altfel nu sunt, cum ne arată şi ştiinţa. Încă o dată: nu există pur la scară umană.

Soluţiile omului nu depăşesc sfera întâmplărilor şi ficţiunilor, deciziile lui spontane izvorind din voinţa oarbă, iar cele reflectate sunt purtătoare ale limitelor minţii lui. Îndoiala? Fie pyrrhoniană, cu *epohé* – reţinere –, fie carteziană, ca metodă – control raţional al închipuirii, simţurilor, prejudecăţilor, opiniilor şi sistemelor depăşite şi eronat acceptate –, ne arată limitele spiritului uman şi sediul transcendent al adevărului, al perfecţiunii divine sursă a certitudinii la Descartes, purtată de raţiune la el, de credinţa stăpână a raţiunii la mistici. Eroul se consumă istoric, iar sfântul dă sens existenţei prin trăirea Absolutului, unind imposibilul cu concretul aparent pieritor.

Din cele ce preced, reies două aspecte negative ale existenţei umane: creaţia şi noul, fructe iluzorii ale înfumurării. Ştiinţa şi arta omului autonom nu depăşesc magicul şi nici acesta nu-i aparţine – *„civitas terrena sive diaboir* Sf. Augustin) sau *Faust* Goethe). Realismul mitic şi mistic se situează peste heracliticul aparent şi peste eleatismul speculativ, aporetic şi ascuns, cum a dovedit înţeleptul Platon, poet dispreţuitor de poeţi, stăpânit de zeu ca şi ei.

Am văzut că un concept stilistic este posibil ontologic, adică într-o logică realistă, neputând fi dedus, indus sau inventat, ci inspirat, subiectul cunoscător şi plăsmuitor oglindindu-l, fiind reflex al transcendenţei. Nici logica formală a omului autonom nu renunţă la „natura esenţială a conceptului” Sigward), deşi este iluzoriu. Al. Ciorănescu, după ce discută termenii prezenţi în baroc: „concept, agudeza şi poanta”, ajunge la următoarea formulare a conceptului baroc: „Preocuparea constantă şi generală a barocului, misiunea sa este de a reuni, prin intermediul unui artificiu, două noţiuni diferite sau incoerente sau de a separa, într-un mod artificial, cele două sensuri opuse ale unor singure realităţi, pentru a obţine, odată mai mult, asociaţia de efecte şi dualismul ce par să constituie întreaga viaţă a artei”. Nu este o definiţie. Exprimă mutarea naturii aparente în arta ca

artificiu, opusă sau suprapusă acesteia, corectându-i imperfecţiunile, misterul, contradicţiile sau haosul acesteia, neputând fi dezlegate de omul de ştiinţă sau artistul închipuit-creator, tot atât de imperfecţi ca şi ea, realitatea fiind una singură: *natura naturans* pentru panteişti Spinoza), şi Dumnezeu pentru spiritualişti.

Când omul iese din „orizontul misterului” L. Blaga) se mişcă util, plăcut sau haotic între cer şi pământ – acel *Zwischen* hölderlian, preluat de Heidegger şi ascunderea izvorului aceluiaşi sau cum spune Heraclit, „natura naturată”, oglindind dialectic sau intuiţiv-estetic imperfecţiunile ei, crezând că o corectează.

Acest baroc, deşi apare istoric după Renaştere, reprezintă istoricitatea adamicdemiurgică, omul istoric decăzut însoţind în timp şi-n spaţiu pe cel etern. Sunt cele două cetăţi augustiniene, a diavolului izvorând din omul primordial liber, care a călcat porunca divină. Şi individualismul Renaşterii este stil decadent, ca tot ce-i urmează, unitatea istorică este însă supraistorie mistică, înţelegerea ei dialectică fiind infantilă. Orice creatură care vrea să depăşească aparenţele rămâne captivă a lor sau a eului imaginar-autohton, plăsmuitor de ficţiuni plăcute, gratuite sau nocive.

S-a comparat „gustul bizar sau lipsa de gust a înzorzonării baroce, cu perla barocă lipsită de rotunjime”. Şi Al. Ciorănescu o pomeneşte. Dar care operă a spiritului autonom are rotunjime sferică? Chiar Shakespeare, cum l-a văzut şi Gundolf, în relaţia dintre natură şi burg este natura haotică ce invadează tiparele raţionale ale burgului. Să nu mai vorbim de arhetipuri, de care este foarte departe dacă-l gândim platonic. Individualismul Renaştere – baroc, acesta este fundamental pentru viziunea lui.

Hamlet situat între cer şi pământ ne arată că omul singur nu poate depăşi magicul care îi umple închipuirea şi-i mişcă energia, care termină în această situaţie în tăcere, adică în nimic. „Multe lucruri sunt între cer şi pământ, de care nici nu visează pedanta noastră ştiinţă”, formulă invocată de ocultişti, viziune parapsihică,

paraştiinţifică într-un fel magic, suprasensibilă, nu supranaturală, spune H. Schmior citind pasajul din Hamlet, pe care ocultiştii îl folosesc. Un joc dramatic contradictoriu în sufletul acestui prinţ strălucit literar, care se termină în moarte, trăit de cititori sau de contemplatorul spectacolului ca o plăcere gratuită, prin eşec, adică prin lipsa unei finalităţi reale. Nicio deosebire între acest personaj literar celebru şi un erou istoric. Se deosebeşte numai prin subtilităţile psihologice, prin complexitate şi prin podoabele literare în care-l îmbracă pe prinţ marele scriitor, cel istoric fiind mai simplu, ba chiar rudimentar. Ca eroi, nu au acelaşi destin, dar se consumă în timp. Kreisig examinează cei doi Hamleţi, pe cel semilegendar şi pe cel shakespearian. Consemnând legenda lui Saxo Grammaticus (1140-1206), acest prinţ „ar fi trăit în Jutlanda în veacul V”. Pentru a răzbuna asasinarea tatălui său a simulat nebunia. A fost un prinţ viteaz şi voinic care, după ce a curăţat palatul de turpitudine, s-a instalat stăpân. Shakespeate l-a dramatizat după o poveste sau nuvelă franţuzească mutându-l în climatul Renaşterii elisabetane.

În tinereţe, l-am considerat multă vreme un prinţ justiţiar, aşa cum pare a fi în intriga piesei lui Shakespeare. Şi ca elemente am consemnat virtuţi intelectuale care au determinat aşteptarea momentului executării deciziei pentru a stabili adevărul faptei, un joc între magic şi raţional – stafia tatălui său şi spectacolul organizat pentru a descoperi reacţiile regelui asasin şi uzurpator, frământâările morale care au întârziat executarea deciziei:

„Să mă rog?

Deşi aş vrea şi sunt pornit, dar nu pot;

Mai tare crima îmi sfârtecă dorinţa

Şi stau ca mut între două gânduri, Lipsit de hotărârea de-a începe

Din două unul

Cât, de Al. Ciorănescu, trad. de Vladimir Streinu)

Sfârşitul tragic al prinţului, eşecul. Această părere

mi-au întărit-o: Kant, care a considerat legea talionului ca fofmă a justiţiei absolute, şi Dante, care în *De monarchia*! considerat principiul monarhic ca având origine divină, ceea ce îndreptăţeşte un os domnesc să facă justiţie, mai ales când i s-a uzurpat moştenirea tronului. Nu m-am gândit la singura morală posibilă, cea religioasă, la natura aleatorie a moralei raţionale, h perspectiva estetică a omului Renaşterii, ancorat în plăcere, la cei doi termeni ai cunoaşterii, om şi natură, a cărui ca (iune este, până la urmă, invadată de haosul acesteia. Caragiale a intuit acest aspect al stilului shakespearian: „Din scena clovnilor nu poţi suprima vreo parte, precum nu poţi cionti dintr-o fiinţă vie organele absolut necesare vieţii; din drama marelui poet poţi da afară foi întregi, precum dintr-o grămadă de obiecte neînsufleţite poţi separa o parte fără a le strica esenţa” I.L. Caragiale, *Câteva păreri.* 1896, cât. Învol. II *Teatru*, William Shakespeare, anexă).

Nici omul genial nu poate ieşi din vremea sa, mai ales când individualul, preaomenescul încearcă o ieşire din informul natural şi social concret, căutând purul la scară umană şi negăsindu-l, pe care sfântul îl primeşte şi trăieşte. Numai sfântul şi sacerdotul au har, iar stăpânul, savantul şi artistul se supun sau nu ordinii religioase, sau alunecă, din cauza limitelor lor, peste natura lucrurilor. „Înţeleptul tace şi se supune când este vorba de adevăr sau constată limitele spirituale ale omului”.

Gândirea autonomă practică uneori principiul economiei semnelor, a cărui natură formală sau esenţială, nu aparţine omului căutător, ci celui primitor. N-am pus niciodată preţ pe psihologia ştiinţifică, pe psihopatologie şi pe opiniile critice, dar nu m-am putut sustrage sugestiilor lor.

Aşa mi-am schimbat părerea expusă mai înainte.

O altă părere a mea s-a născut în climatul vremii noastre şi cred că şi părerea lui Emil Cioran. Le citez din memorie. L-am interpretat pe Hamlet ca pe un prinţ incoerent, melancolic, capricios, gol erotic, abulic, a cărui nehotărâre şi-ale cărui contradicţii s-au datorat

meditaţiilor, căutării unui intelect subtil, meditaţia, căutarea şi tristeţea metafizică rozându-i voinţa de stăpân, căzând înfrânt sub povara întâmplărilor, neîmplinirea terminându-se prin moartea ca tăcere. O părere a mea, ca oricare alta.

Prietenul meu Emil Cioran are o părere opusă. Hamlet este un prinţ viguros, ca un pirat elisabetan, în stare să înfrunte orice risc, trăind satisfacţia energiei sale dozată în etape. După cât mi-amintesc, aşa l-a jucat Lawrence Olivier. Această interpretare are o îndoită valoare: literară, exprimând textul mai precis, şi de epocă, pe măsura individualismului Renaşterii.

Al. Ciorănescu expune câteva păreri, prezentându-l în stil baroc, ca personaj literar, rămânând în limitele unei analize literare personale.

De altfel, un concept de forma logicii clasice fiind imposibil de formulat, el trage concluzia justă: problema barocului rămâne deschisă. Eu spun: ca orice încercare de a realiza purul la scară umană, jocul mişcând spiritul între formal şi obscur, aşa cum naturalismul, acest pseudorealism, conţine în simbolica lui constante aparente anulate de devenire, două aspecte iluzorii ale artei astfel gândite. „Hamlet este un tânăr de o moralitate desăvârşită, căruia îi lipseşte vigoarea caracteristică eroilor” Goethe): „Hamlet este gânditorul laş în faţa acţiunii, intelectualul care se consumă neputincios în meditaţii sterile şi exemplifică incompatibilitatea între activităţile intelectuale şi acţiune; ceea ce înseamnă, mai mult sau mai puţin, că Hamlet este încă o personificare a ideii rupturii între arme şi litere, foarte curentă în timpul său” Schlegel, Coleridge).

Ciorănescu mai consemnează şi „teza nebuniei lui Hamlet”, susţinută de Maurice Castelain *L’Enigme d’Hamlet).* Ciorănescu oferă imaginea unui Hamlet rectiliniu, aparent incoerent, „nedramatic, purtând un dualism interior, o dorinţă de răzbunate justă şi în contrast cu ea o amânare a executării, pentru satisfacţiile oferite de imaginaţia care-l situează în zona posibilului. Este o

paradox dramatic: drama interioară a unui om, «care întruneşte agerimea curteanului, vorbirea literatului şi spada războinicului», cum îl caracterizează Ofelia: „Neputinţa de a da formă acţiunii provine din faptul că această acţiune înlătură, în favoarea uneia singure, miile de trăsături pe care le oferă imaginaţia… Omorându-l pe rege, ar suprima voluptatea pe care i-o procură imaginaţia… Părăsind aceste voluptăţi sterile, Hamlet acţionează pentru a intr în moarte, căci acţiunea este o manieră de a muri” (op. cit.). Această analiză literară dramei *Hamlet*, ca formulă estetică a stilului baroc, este potrivită. Nu sunt de acord cu interpretarea cauzală a unui stil autonom.

O căutare artistică, filosofică sau ştiinţifică, o interpretare a culturii sau naturii nu pot avea caracter real-cauzal, adică explicativ. „Logica lui Aristotel – *Organon Discours de la méthode* a lui Descartes sunt construcţii raţionale utile metodologic, dar neexplicative, căi spre adevăr, accesibil numai prin revelaţie. Din nou termenii, eteronomie şi autonomie sau trăiţi mistic. Definiţiile din logica clasică au aceeaşi valoare gnoseologică ca şi descripţiile „presupus-esenţiale” sau aproximative sau plăsmuirile artistice remarcabile.

În stil baroc, Hamlet poate fi considerat un personaj literar. Dacă barocul nu poate fi explicat istoric, ci ontologic, prin actul individuaţiei, care este un mister, individualismul Renaşterii este un moment istoric al acestui act primordial, ca şi barocul care-i urmează şi neputând fi definit în sensul logicii clasice, poate fi descris Cum face Wölflin, pe care-l prezintă Ciorănescu.

Desigur, nu există categorii şi concepte istorice, nici în sensul logicii platonice a realului, nici în cei aristotelic, nici principii C*Kunst geschichtliche Grundbegriffes,* unitatea istoriei şi unităţile din ea având rădăcini transcendente, supraistoricul fiind manifestarea supranaturalului în timp şi-n spaţiu. Viziune teistă. Am discutat pe vremuri lucrarea lui Wölflin, în termenii de mai sus, când am discutat şi neclaritatea termenilor filosofico-

istorici ai lui Xenopol: cauzalitatea istorică, conceptul individual seriile istorice, logica istoriei, inferenţa, obiecticitate imanentă a legilor statului şi timpului, evoluţionismul cauzal, aspaţialitatea faptului istoric, deosebindu-l de legitatea geografică în esenţă, pseudodeterminismul lui axiologic, hazardul ca factor istoric explicativ.

Care sunt aspectele barocului descrise de Wölflin?

„1. Trecerea de la o artă liniară la una picturală. O artă a sugestiei formelor prin masa de culoare;

2. Trecerea de la suprafaţă la adâncime. A treia dimensiune realizată prin reprezentarea mişcării;

3. Trecerea de la forma închisă la forma deschisă. Asimetrie şi ritm complex;

4. Trecerea de la pluralitate la unitate;

5. Trecerea de la claritate la obscuritate”.

Nu sunt idei, principii, categorii, concepte sau unităţi şi nici expresii ale unei viziuni artistice revoluţionare, ci tehnici artistice cu rădăcini în revolta primordială care îmbracă forme istorice diferite. Altă explicaţie nu există. Omul istoric nu creează, aproximează şi se desfăşoară în timp şi-n spaţiu, în tehnici existenţiale, neputând plăsmui unităţi, iar cel religios nu le citeşte căutând, ci le primeşte ca-n aşteptarea pioasă, care urmează rugăciunii primite.

În istorie se întâlnesc: ştiinţa variabilă, utilă, eronată sau nocivă şi arta plăcută sau nocivă, cu ştiinţa şi arta izvorâte din inspiraţie. Termenii caracteristici ai barocului, iupă Ciorănescu, ar fi: „devenirea, teza şi antiteza, sinteza mobilă, depăşirea îndoielii jrin soluţii dualiste, prin mecanismul declanşator al imaginaţiei sustrase examenului critic al raţiunii practicat în clasicism, regândirea datelor vizuale pentru a le concepe în unitatea, întrepătrunderea şi mişcarea lor: adică, pentru reconstituirea dimensiunilor aatelectuale ale sugestiilor pe care le oferă obiectul. Plăsmuire de unităţi dichotomice asemănătoare cu formula dialectică a multiplicităţii zenonice, a dichotomiei care Jemonstrează imposibilitatea realizării unităţii reale prin diviziune, este construcţia

raţională sau imaginară a unităţii, prin unitatea dialectică a continuităţii şi discontinuităţii, acea iluzorie unitate contradictorie a materiei, unirea arbitrară a» menilor polari”. Iluzia heraclitică a aparenţei devenită logică dialectică.

Mai are Ciorănescu, cum am arătat la Hamlet, ca personaj literar, că-n baroc artistul depărtându-se de natură şi dispreţuind reprezentărilor imediate, imaginaţia crede că se slujeşte pe ea însăşi şi că îşi este suficientă”.

Cei doi termeni gnoseologici şi estetici: om şi natură, în acord sau opuşi, îi consider joc pe loc, adică evoluţie iluzorie.

Încă o prezentare a barocului ca formă estetică: „o trăsătură constatăm fundamentală a compoziţiei sale, repetată pe toate planurile stilistice este procedeul dichotomie al unităţii în cadrul dualităţii, al contrastului, conflictului şi dramei” Al. Ciorănescu, *op. cit.).* Omul istoric trăieşte drama conflictelor aparente şi pseudodrama contrastelor interioare în mersul lui de „pelerin spre absolut” L. Blois), care, fiind intangibil, este înlocuit cu nimicul ca sfârşit al frământărilor. Orice procedeu constituie o cale deschisă, o tehnică existenţială exterioară transcendenţei, adică adevărului ca ideal. Calea – metoda – sau căile ne oferă puncte de vedere relativ eficace sau eşuate. Unităţile nu se compun, descompun şi recompun arbitrar, mai ales la nivel biologic şi antropologic. Fantasticul, absurdul şi artificialul ne liniştesc, dar nu încântă, iar „obscuritatea este manifestarea imposturii, nu a adâncimii”. Al. Ciorănescu vorbeşte de perenitatea barocului. Lunga istorie a vieţii şi a transformării lui atestă acest lucru. Poate să îmbrace noi forme în viitor.

Există însă forme istorice ale spiritului mai vechi: sofistica caracterizată prin „antagonismul dintre vechi şi nou, dintre tradiţie şi inovaţie” Fäustel de Coulanges, *La cité antique*); apoi presocraticii, filosofie a naturii, care a topit miturile în raţiune Burnet), cum sofiştii au adăugat descompunerea sufletului, forme ale gândirii prelungite

până azi, aşa cum s-a prelungit termenul grecesc al dramei, ca şi natura atotcuprinzătoare.

Dar, ţinând seama de eroarea primilor oameni muşcaţi de inimă de „şarpele demiurgiei”, omul istoric izvorăşte din această eroare, purtând pecetea ei în toate formele, terminând neliniştile, isprăvile şi rătăcirile în moarte. Aşa au apărut termenii polari: eteronomia şi autonomia, şi din acest moment nicio unitate sincronică şi diacronică la scară umană.

Ciorănescu vorbeşte de pericolele barocului: „cerebralism, izolare, prolixitate, emfază; obscuritate şi ermetism”. Acestea nu sunt pericole în lumea modernă. Spiritul aristocratic nu mai duce la lichidarea lui, cum s-a întâmplat cu secta pitagoreicilor, şi cu atât mai mult mulţimea modernă rămâne indiferentă faţă de elucubraţii, de clici şi chiar de desfrâu dacă sunt absenţi moraliştii şi factorii sociali ai ordinii social-morale.

În *Prologul* meu la *Teatrul seminar*, am formulat stilul baroc în aceşti termeni, „întâlnim explozii de forme neregulate, a căror revărsare roade conţinuturile în scopul primirii”. Pasiunea noului, a creaţiei şi căutării nu ajută creatura presupus-autonomă, în realitate predeterminată, să prindă în arta ei natura lucrurilor.

De altfel, gândind augustinian, nicio ispravă nu-i aparţine, nici rătăcirile fiindcă poate citi injust mesajul divin, prin latura ei demonică de făptură liberă. Căutarea duce la ficţiuni artistice şi ştiinţifice, inspiraţia trezeşte ideea realului transcendent, ajută subiectul cunoscător să stabilească regularităţi şi să înţeleagă legătura dintre neînceput, început, transformările istorice şi finalitatea ultimă. Este harul lucizilor cărora li se revelează adevărul, binele şi frumosul, situându-se astfel deasupra timpului şi spaţiului.

Stilurile: folcloric, clasic, medieval, renaissance şi baroc pot acoperi o estetică, o filosofie a culturii, o filosofie a stilurilor sau o teologie a artelor, dar prezenţa istorică a căutătorilor şi pseudocreatorilor ne obligă să consemnăm chinuitoarele lor isprăvi. De la citirea mitic-poetică a

esenţelor până azi, în cultura europeană au apărut trei culmi istorice: grecească, romană şi creştină, ultima absorbind elementele perene ale celor două, absolutul revelându-i-se omului prin venirea Mântuitorului, 2. Romantismul

„Nimic nou sub soare” Eclesiastul). „Toate-s vechi şi nouă toate” Eminescu. *Glossă).* Romantismul este nu numai o explozie a libertăţii, dar şi o formă a nebuniei, ultima şi cea mai gravă fiind bolşevismul rus. Sub raport stilistic, un francez clasicizant face această afirmaţie: „Romanticii inspiraţi nu depăşesc în limbaj căruţaşii francezi în stare de ebrietate”. Este exagerat, fiindcă inspiraţia poate situa şi omul romantic deasupra epocii sale.

Experienţa romantică, în aspectele ei negative, nu goate fi depăşită prin cuvânt; „Dascălul nebunilor nu este Cuvântul, ci nenorocirea”. Democrit, cât, de Tudor Vianu, *Maxime).* Şi Goethe a afirmat o dată că romantismul este o boală. Apoi, a revenii asupra acestei păreri. Revărsarea sufletească informă a romanticului nu este intenţional-estetică, autenticitatea apărând în momentele religioase, în descrierea mizeriei umane, în portret şi-n peisaj. Individualismul manifest liric a arătat subiectului cunoscător şi plăsmuitor ce vast câmp pot cuprinde, în timp şi-n spaţiu, sentimentul şi închipuirea, când raţiunea devine un vehicul, nemaiputând usca prin control excesiv aceste izvoare ale vieţii. Etnicul şi umanul în formele tradiţiei şi istoriei, întinderea câmpului cercetării şi contemplaţiei estetice peste neam, neamuri şi spaţii, această nelimitare a spiritului izvorăşte dintr-o nouă formă a sentimentului libertăţii, lumea mistic-creştină atotcuprinzătoare întinzându-se uman de la sfânt la deşeurile biosociale, modelele ideale fiind când pure, când întunecare de mizeria umană.

Romantismul a permis individului, acestei părţi din întreg, să trăiască intens – afectiv misterul efortului lui de a cuprinde întregul, de a înfrunta destinul şi riscul eşuării. Uneori renunţă, în mod mistic, cum a trăit Pascal, să nu

rătăcească singur prin eternitate supunându-se Puterii de Sus, alteori topindu-şi elanul în cuprinsul lumesc al zilei pământene, ca Faust sau în „perspectiva cosmică a ironiei romantice”, experienţă» semănătoare cu „topirea titanismului Renaşterii în perspectiva infinitului”. Puternic a fost Pascal şi puternic este omul simplu şi religios, al cărui subiectivism nu poate fi rlintit, modelul ideal fiind sfântul, în care coboară prin har Absolutul extramundan.

Superioritatea clasicului constă în situarea lui echilibrată între aici şi dincolo, raţiunea vehiculând ierarhia celor două lumi, modelele ideale fiind situate dincolo şi reflectate imperfect aici. Este depăşirea instabilităţii afective, a individului, perenitatea raţional-posibilă. Dumnezeu, libertate şi nemurire, aici trăite în triunghi, în forma unui clasicism mistic, adică a raţiunii slujitoare a adevărurilor credinţei.

Romanticul mistic, magic, mitic, raţional, psihologic, social-istoric sau contemplator al naturii nu oferă consumatorului de artă dificultăţile pseudoenigmelor barocului sau ale purismului modern care i-a urmat. Neliniştea metafizică a infinitului şi finitudinii este anticamera morţii absolute, iar optimismul imanentist este expresia idioţeniei. Este năucul progresist, care fiind înlănţuit se crede liber, iar muritorul se consolează în urmaşi, pacifist prin cuvânt şi dezarmare, învingător stupid prin defensivă, şiret şi înecat infantil în forma de trai bun şi-n cuceririle tehnico-ştiinţifice transformate din mijloace, în lupta de adaptare, în scop. *Homo faber,* având finalitate în el însuşi, devine *homo stultus.*

În imediatul psihofiziologic, agnozia socratică este reală, nu o simulare a neştiinţei marelui înţelept, maieutica aparentă, iar dialogul nu înlătură neştiinţa interlocutorului în sensul limitării mistice din *Charmides. Homo oeconomicus* şi *homo faber* exprimă, în formele vieţii burghezo proletare, faţa întunecată a romantismului, a pseudolibertăţii, pseudofericirii şi pseudonemuririi. Este nivelarea democratică modernă izvorâtă din „cultul muncii” Marx-Engels), din „cultul incompetenţei” Emil

Faguet), din tolerarea viciului şi tratamentul aspru al purtătorilor de ideal, toate formele decadenţei biomorale. În dialogul *Philes*; Socrate distinge: „plăcerea, înţelepciunea şi binele ca obiect real al căutării, al dorinţei de a-l poseda, preferându-l celorlalte lucruri, înţelepciunea constă în împletirea plăcerii pure cu ştiinţa pură… Condiţia binelui este perfecţiunea… Binele este adevărul inspirat de o muză-filosof (trad. Dacier et Grou). Termenii: purul, realul, adevărul, perfecţiunea, căutarea, dorinţa, înţelepciunea, plăcerea, binele, inspiraţia şi muza filosof. Purul, realul, adevărul, binele şi perfecţiunea aparţin transcendenţei, nu sunt obiecte ale căutării sau ale dorinţei unui înţelept, iar muza nu poate fi filosof prin natura ei şi nu inspiră de obicei un filosof, cum a constatat şi el înainte de a muri, ci un artist ca Homer sau alţii.

Aşadar, muza este zeiţă, nu filosof, iar inspiraţia este harul pe care, în datul binelui ca adevăr, Socrate îl rezervă filosofului favorizat de ei şi-n actul mânturii, prostul fiind vinovat prin destin. În problema adevărului socratico-platonic singura doctrină justă este a ideilor, inspirate aici şi contemplate sau, mai precis, trăite dincolo. Plăcerea pură o produce o poezie inspirată, nu căutată, „iar forma sicativă a lirismului romantic practicată de parnasieni” este fructul căutării, nu al inspiraţiei, legătura cu Parnasul rămânând doar în conţinuturile primite fără voia căutătorilor de „forme pure”. Purul este vis sau din stare de veghe este inspirat, este un mesaj divin. În rezumat: subiectivismul romantic poate fi încărcat mistic, cum a şi fost. În acest sens.

subiectivismul este modul autonom al omului căutător, care poate fi purtat spre formele ideale ale existenţei.

Simbolismul. Operând cu termenii: eteronomie şi autonomie, putem practica eteronom teologia artei şi stilului în triunghi, în care stăpâneşte Sacrul, inspiraţia artistului punându-se în contact cu obiecte ideale. Estetica materialistă propunând „autonomia absolută a materiei” ajunge la înecul artei în natură, care privită în sine este

iluzorie, ca şi materia în sine, neexistând mimesis real sau ideal, ceva fiind sau trebuind să fie dincolo de om şi natură, imaginarul, intuitivul, raţionalul şi fantasticul din afara triunghiului sunt forme ale artei închipuite, verosimile sau vulgar-veriste, grămadă de gratuităţi nesemnificative pentru plăcerea iluzorie a cronofagilor. Simbolismul visează sau explorează eul şi natura, caută „adâncimi în aceste sfere ale existenţei unde nu sân: de găsit, corespondenţe între suflet şi lucruri” neaflându-se, simbolurile exprimaând cândeaptivitatea minţii şi simţurilor, când a peisajului arbitrar transformat, când încercând să exprime neantul sau inefabilul muzical, deşi sonoritatea nu are pregnanţa sunetelor muzicale. Triunghiul văzut autonom este umplut de mituri şi de rătăciri senzorialdemonice sau de plăsmuiri ale închipuirii.

Noul iluzoriu şi antinomia limbajului produc căderi în obscur sau în gol şi asigură imposturii un sediu literar.

Într-un regim tiranic poate asigura fizic şi spiritual plăsmuitoral, „purul imaginar”, ca matematica – muzica pură şi nebunia uneori fiind şi o formă de protes; derizoriu, prin autonomia artei artistul neacceptând vulgata programare ideologică, preferând formalul gol şi obscurul în locul înecului social nesemnificativ. Această atitudine artistică, teoretică sau nu, în absenţa inspiraţiei umple lumea poetică cu simboluri goale, cu stări afective confuze, cu imagini senzorial-tulburătoare, iar momentele întâmplător-religioase nu depăşesc pseudorugăciunea, blasfemia sau indiferenţa. Este sufletul modern al omului răvăşit şi rătăcitor în umbrele grotei platonice. Termenii: Absolutul, idealul, purul, realul, adevărul, binele, frumosul libertatea, nemurirea şi perfecţiunea exprimă aceleaşi lucruri, este sfera transcendenţei, a extramundanului, dorinţa şi căutarea înţeleptului neducând acolo unde voia Socrate, care cerea totuşi inspiraţia unei „muze filosof!

Setea de transcendent a credinciosului, purtată de rugăciune, poate fi satisfăcută de Divinitate. „Deplinul inefabil” *Faust)* nu se află aici. Aici? Omul se zbate captiv, cu ştiinţele, artele şi tehnicile lui, visează, gândeşte, speră

şi desperă. Ei poate depăşi prin credinţă această lume a amăgirilor, dezamăgirilor, neliniştilor, neîmplinirii, dezgustului şi morţii, ieşind prin Divinitate de sub stăpânirea chinuitoare a destinului orb. Credinţa, speranţa şi iubirea îi arată demnitatea paradoxală a umilinţei şi chinul absurd al orgoliului.

Aşadar, arta inspirată produce o bucurie pură, cea căutată prelungeşte în consumator neliniştile sterile ale plăsmuitorului.

Omul istoric ne arată că visul şi efortul reflectat se împletesc cu nebunia şi duc în întuneric şi-n nimic. Ştiinţa şi arta omului autonom pot cuprinde termenii: entropie şi moarte absolută, religia creştină nu. Lipsa de sens catacterizează interacţiunea factorilor om şi natură oglindită în ştiinţă şi artă. Se poate aluneca peste Dumnezeu, lucruri, procese, existenţă, om şi sens într-o simbolică nerevelatoare.

Vieţuirea într-o singură lume, în cea de aici, această monodimensionare existenţială şterge distincţia între sfânt, geniu, idiot, animai şi om. „Ori eşti geniu, on eşti vită, tot o hârcă scofâlcită”, a spus Eminescu, după câte mi-amintesc.

Impresionismul. Dumnezeu, existenţa celor două lumi, omul cu suflet gânditor, simţitor şi primitor, situat în corp, principiul creaţionist motivând: geneza, relaţia dintre aceste moduri ale existenţei, armonia prestabilită a lui Leibniz, poziţia omului în cosmos, ordinea, adevărul, binele şi frumosul în sine, unitatea întregului cosmos, unităţile lucrurilor din el, finalitatea, oglindite în concepte şi judecăţi ca daturi, imperfecţiunile şi erorile ca forme istorice ale rătăcirii primordiale, numai în acest context căpătând sens afirmaţiile: „Adevărul este ceea ce se vede” Sf. Augustin) şi *„iesse est percipi: a fi înseamnă a fi perceput”* Berkeley); altfel, totul tace în ritmica clipelor, zilelor, săptămânilor, lunilor, anotimpurilor, anilor şi veacurilor, fiindcă tăcerea ar fi dacă faptele, impresiile purtate de semne s-ar mişca între util, plăcut şi fals.

Omul singur nu poate ieşi din lumea umbrelor, chiar

înfăşurat în lumina fizică, rămânând un semn între semne, cum îl vede în existenţa lui inexplicabilă pesimistul Heidegger. La nivelul creaturii nu pot fi concepute: „cunoaştere creatoare sau plăsmuire creatoare”, predeterminarea omului şi lumii, ca substanţă şi structură, fiind evidentă, altfel relaţia lor n-ar fi posibilă. Numai aşa are sens principiul raţiunii suficiente: o cauză primordială, care limitează istoric cosmosul şi omul ca explicaţie propriu-zisă.

S-a spus că interacţiunea şi impresia sunt mistere, care se manifestă şi pot fi constatate. Privite creaţionist, aceste fenomene sunt explicabile, cum s-a explicat şi mişcarea, privite în sine fiind absurde, omul stupid situându-se astfel, prin alunecarea peste natura lor; fiindcă niciun lucru şi niciun proces nu revelează raţiunea de a fi sau de a se petrece prin simpla lor existenţă.

Omul modern, încercând o explicaţie autonomă a fenomenelor, nu poate dezlega mistere, ci face o ţesătură absurdă din: util, gratuit şi eronat, rătăcind departe de adevăr. „Când vesel, când trist”, mişcându-se teoretic şi estetic între aparent şi fantastic, înflăcărându-se în jocul imaginar al ipotezelor şi plăsmuirilor. Scepticul renunţă la explicaţie, prin absenţa inspiraţiei. Este ciudată oglindirea realului în gândirea autonomă: sfinţenia gândită mistic-creştin, real-autonom reprezintă triumful vieţii eterne, laic autonom, reprezintă negaţia vieţii Schopenhauer) ca şi optimismul paradoxal prezent în jocul vieţii şi al morţii Nietzsche).

Omul singur este captivul impresiilor goale de sens, jucărie a naturii – destin. Lucrurile, în aparenţa lor statică sau dinamică, mişcare şi transformare, şi semnele revelează ceva, adică legităţi şi sensuri? Unde este izvorul simbolicii umane şi al certitudinii constatărilor? Simţurile şi intelectul activ al omului autonom nu pot citi nimic, fiindcă totul tace, cum am mai spus. Sentimentul religios străpunge esenţa lucrurilor şi-i arată omului harul, din care izvorăsc: limbajul şi certitudinea. Este misterul aleşilor, mistica vocaţiei, mod teoretic explicativ al

oamenilor, neamurilor şi lucrurilor practicat de Dante, când a definit misiunea romanilor, ca primitori şi purtători de Dumnezeu, negat de egalitari în dispreţul evidenţei.

Mântuitorul nostru ne-a revelat acest mister, nu natura oarbă, care nu spune nimic şi nu ascunde nimic, decât întâmplător. Heraclit a crezut că „naturii îi place să se ascundă”. Acesta este pragul opac al existenţei al lui Heidegger, formula heraclitică constituind premisa sistemului lui existenţialist.

Misterul teandriei este izvorul lumii reale, atotcuprinzătoare, al cunoaşterii adevărului, binelui şi frumosului, iar învierea ne-a revelat nemurirea omului integral, esenţa materialităţii sale. Sentimentul religios întinde sfera impresiilor în transcendenţă: „Impresia Divinităţii în om rămâne în ei tot atât de puternică, că nu poatf s-o piardă” Bossuet). Revelaţia arată Susul, josul, suprafaţa şi adâncimea lucrurilor natura liniştitoare a limitelor, a libertăţii şi nemuririi, a „Absolutului ca necondiţionatul limitat” Hamilton, cât de Goblot). Dacă înfăţişările lucrurilor nu sunt citite religios, atunci impresiile produse de el sunt simple copii nesemnificative ale lor, inferioare preciziei fotografice. Dincolo de atitudini, izolate prejudecăţi şi senzorialitate, lumea se înfăţişează privirii noastre ca manifestare a Marelui mister.

Când artistul plastic sau literar a redus factorii cunoaşterii şi plăsmuirii la om şi natură, el este captivul naturii şi simţurilor. Repet şi aici, că-n filosofia, ştiinţa şi arta produse de omul situat în triunghi sau redus la el şi natură, nu se poate vorbi de autenticitate, de creaţie şi de adevăr uman, fiindcă autonomia este iluzorie şi eteronomia reală, prin determinarea primordială şi vocaţională. Experienţa poate modifica puritatea percepţiilor, iar „logica faptelor” face imposibilă explicaţia şi unitatea, aceasta neputând duce la adevăr, bine şi frumos, autonomia ducând doar la dispozitive socio-mecanice variabile, la unelte şi alte utilităţi, adevărul, binele şi frumosul putând fi revelate prin har în triunghi. Toate stilurile şi toate sistemele omului modern alunecă peste

natura lucrurilor. Dacă se examinează sistemele sau poziţiile fundamentale: idealismul, materialismul, empirismul, empriocriticismul, pozitivismul, panteismul, raţionalismul, voluntarismul spre exemplu, se constată că adevărul, binele şi frumosul nu izvorăsc din om şi natură, fiind extramundani, întâlnim un amestec de util şi sisific, când oamenii se mişcă sub imperiul pseudolibertăţii.

De altfel, sisifismul nu numai că nu repugnă, ci este glorificat, calea spinoasă către adevăr fiind mai valoroasă decât obţinerea lui Lessing, Rickert, Camus). O plăcere bizară a căutătorului orgolios, care trăieşte satisfacţia iluzorie a efortului său steril, compensaţie absurdă a „păcătoasei sale existenţe”. Impresionismul artistic al omului redus la el şi la natură este nesemnificativ; gândit religios, dă sens lumii vizibile.

Expresionismuli „Concepţie estetică subiectivă”, care pleacă în „viziunea vieţii şi a lumii de la un subiect gnoseologic şi axiologic presupus pur” – aceeaşi iluzie ca şi a subiectului fenomenologic pur, considerat premisă necesară pentru accesul la obiecte ideale –, ignorându-se încărcătura originală şi bioistorică, construcţia „arbitrară a unei biopsihologii imaginare, opusă psihologiei ancorată în concret”. Nici speculativraţional, nici intuitiv, nici experimental nu se poate ajunge la un eu absolut, ca unitate metafizică opusă formelor multiple ale non-eului, având „capacitatea cunoaşterii, organizării şi folosirii lor”. Eu, tu, el şi lumea în interacţiune sunt termeni relaţionali, care nu pot modifica unitatea eului integral – suflet şi corp –, a cărei realitate este evidentă ca şi vocaţia.

Unitatea reală a eului trebuie gândită mişti c-creştin, numai astfel individul rămânând el, ca parte poate cuprinde vocaţional părţi din întreg sau întregul. El nu trebuie să uite că este creatură, că unitatea lui în diversitatea stărilor lui psihice şi fizice: corpului, vârstelor, mişcărilor, influenţelor, stărilor normale sau patologice, senzaţiilor, percepţiilor, reprezentărilor, conceptelor, judecăţilor, raţionamentelor, ideilor, atitudinilor, acţiunilor, dominantelor senzoriale, afective, volitive sau intelective şi

unităţilor în diversitatea non-eului nu-i aparţin. Deci, eul ca persoană conştientă de sine şi obiect al contemplaţiei, ca subiect deosebit de non-eu, nu este subiectul imaginar-autonom, ci făptura transcendenţei, a cauzei unice a existenţelor şi unităţilor.

Este firească întrebarea: există cu pur la scară umană? Nu. Fără pretenţia unei genealogii exacte, pot afirma că eul autonom este o construcţie sofistică, sofistica cuprinzând toate speculaţiile filosofice şi ştiinţifice, care se reduc la două moduri: eul ca unitate fictivă, ipoteză de lucru psihologică sau social-orientatoare şi eul empiric variabil, obiect de cercetare care nu duce la niciun adevăr uman, ci la constatări sociale şi psihologice reiaţiv-utile. Ca exemple: „Omul măsura tuturor lucrurilor”, deşi variabil, adică subiectivism şi relativism Protagoras); umanismul Renaşterii; individualismul demo-liberal al apusului, drepturile omului; „eul inteligibil, ca ideea transcendentă” Kant), ideea ficţiune, cum o înţelege el nu real-metafizică ca Platon; „eul absolut” Fichte); „eul fictiv” Vaihinger); toate formele înecului empiric ale psihologiei şi psihopatologiei experiemntale, din care nu trebuie omise absurdităţile psihanalitice. Aceasta este umanismul sofistic oglindit în variaţiile lui istorice, până azi.

Cei doi factori: om şi natură, scoşi din triunghi sunt goliţi de sens, iar ştiinţa şi arta clădite pe ei cuprind: utilităţi, gratuităţi, absurdităţi şi rătăciri. Cosmogeneza, biogeneza, antropogeneza şi psihogeneza, situate în triunghi conferă sens existenţei.

Subiectul gândit mistic este un dat cu rădăcini transcendente; nu se poate clădi şi nici nu se poate construi lumea dată ca şi el. El combină predeterminarea sau mai precis lucrurile din ea, după legităţi prestabilite, deşi se închipuie autonom şi primeşte, când are conştiinţa eteronomiei şi este favorizat de Divinitate, adică are natură harismaûca. Ce se întâmpla cu subiectul cunoscător sau plăsmuitor în triunghi? Ştie că primeşte prin har, că nu adaugă daturilor existenţei în sens creator, că noul este aparent şi nu consideră darul primit ca fruct al căutării.

Neinspiratul şi necredinciosul trăiesc liniştiţi sau agitaţi aici, îşi limitează existenţa până în pragul morţii şi nu prelungesc aşteptarea în lumea de dincolo, în care la sfârşit neştiinţa, prin contemplarea adevărului, creştinismul este religia adevărului, binelui şi frumosului revelate aici şi primite dincolo, a libertăţii şi egalităţii care sunt legate de originea comună a oamenilor şi de nemurirea lor, altfel chinurile inegalităţii naturale, ficţiunile, absurdităţile existenţei încărcare de nelinişti sterile, de suferinţe şi de angoasa existenţială a morţii şi neantului.

Vieţuirea numai aici îmbracă două forme: autentic-pesimistă în existenţialism, trăire potrivită a umanismului, indiferent dacă este acceptat sau nu Heidegger) şi autentic optimistă, în materialismul dialectic şi istoric, înec stupid în curgerea universală a „omului demiurg”. „Frumuseţea şi nobleţea manifestărilor sale izvorăşte din aceea a sentimentelor sale” Bossuet). Unde pot fi întâlnite? în triunghi, în care trăieşte omul real, imitator, fără pretenţii de autenticitate iluzorie. Expresionistul a trăit autentic, adică iluzoriu şi situat în afară de triunghi, n-a depăşit limitele unei mode estetice, autenticitatea fiind manifestare înfumurată sau nesigură a spiritului mişcat între originalitatea iluzorie şi neant. Se întâlnesc în om aceste păreri: viul inform şi pieritor, viul material organizat şi pieri tor.

Orice formă de subiectivism excesiv ne aminteşte călăreţul lui Münchhausen, de care am amintit. Înţelepciunea? Materialitatea nepieritoare a omului revelată de minunile Mântuitorului nostru şi de actul învierii Lui. Explorările vieţii materiale nu duc în lumea misterelor, ci în lumea utilităţilor, nedepăşind lumea închipuirii şi cimitirul. Expresionismul? Concepţie globală a vieţii şi lumii, expresie a subiectului cunoscător şi plăsmuitor, care se crede izvor al plăsmuirilor sale. Subiectul poate fi purtător al adevărului din acordul lui cu lumea dată ca şi el. Altfel, alunecare în gol.

Estetica absurdului. Termenii: aici autonomia omului

pieritor, neştiutor şi rătăcitor, robia lucrurilor – *chosisme* – şi semnele; absolutizaţi, alcătuiesc imaginea unui om absurd, venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, dispus la orice formulă estetică a umanismului. Este trezitoare a omului inteligent, socotit amuzament gratuit şi respânsă de stupidul progresist, captiv absurd al nelimitării iluzorii şi al neîmplinirii. Acest progresist nu-şi dă seama că estetica absurdului este expresia stilului lui de viaţă, a cărei vremelnicie nu-l poate scoate din trăirea încăpăţânată a falselor sale păreri. Papini şi-a închipuit că poate „perfora pielea groasă a acestui personaj”, neţinând seama de dogma evanghelică: „mulţi chemaţi, puţini aleşi”.

De altfel, „protestantismele” Bossuet), viciile, jocul aleatoriu al părerilor sunt forme ale „progresului”, ale umanismului propriu-zis. Dacă intrăm în câmpul luptei, al vieţii active a omului modern, ce constatăm? „Totul curge”; mişcarea haotică, ca formă degradantă a libertăţii, şi înlănţuirea dogmelor cu păstrarea normelor imaginare, producătoare de neplăceri; stări îndelungate de fapt, zănăticii producătoare de suferinţe în care se îneacă libertatea. Ordinea, ierarhia, legea şi justiţia, întemeiate pe concepţia religioasă a ierarhiei valorilor, au sens. Lupta îmbracă aceste forme: instinctuală, imaginară şi raţională, având rădăcini interioare şi exterioare. Desigur, este vorba în primul rând de omul ieşit din triunghi, a cărui caracteristică este absurditatea. Nietzsche afirmă că „instinctele fiind în luptă, sentimentul eului este determinat de cei preponderent la momentul dat”. Când intervine închipuirea, puritatea reacţiilor fiziologice se transformă în desfrâu. În lupta exterioară, instinctul este spontan şi bestial. Când apare raţiunea, apar: inhibiţia, perfidia şi cruzimea.

În lupta pentru putere: motivaţia „umanitară a ghilotinei”, închisorile, lagărele de concentrare, înfometarea, degradarea socială sau fizică – schingluiri, închisori psihiatrice –, simulacre de procese, confiscări, degradări morale sau ameninţare – renegarea convingerilor, transformarea în instrument orb al insului

prin seducţia traiului bun sau sub imperiul fricii etc. Este tabloul moral al facticităţii, al omului lipsit de Dumnezeu.

Antropologia existenţialistă şi teatrul absurdului revelează valoarea şi limitele omului redus la el şi la natură. Am consemnat în altă parte părerea lui Maurice Blonde! asupra existenţialismului din care n-a reţinut niciun adevăr: ci numai unele momente psihologice folositoare construcţiilor lui. Pesimismul existenţialist fundat pe cei doi factori: om şi natură este îndreptăţit. Cei optimist este absurd. Când priveşti prospecţiunile unui progresist – viitorologia ştiinţifică – această poziţie stârneşte râsul semănând cu prezicerile augurale. Cicero îşi închipuie că cei doi auguri nu se puteau privi unul pe altul fără să râdă.

În vremea noastră au prestigiu sofiştii şi augurii. Este posibilă o estetică globală a absurdului? Stilul artistic şi stilul de viaţă al omului modern ne aminteşte de stilul artistic şi stilul de viaţă al sofiştilor greci şi augurilor, aceştia simbolizând limitele omului istoric care se crede cuceritor autonom. Dar, dacă considerăm omul istoric – formele vieţii lui materiale şi spirituale în lumina mistic-creştină, ca având rădăcini în vina primordială, se poate construi o estetică globală a absurdului oglindită în căutarea autonomă nesfârşită a adevărului, binelui şi frumosului, omul istoric mişcându-se asimptotic în şinele lor. Acest „demiurg” încorporează mitul unui Prometeu sisific.

3. Existenţialismul

Întrucât Haidegger dă un conţinut potrivit termenului, am să prezint această poziţie filosofică a veacului nostru în stilul Lui, nuanţele religioase ale existenţialismului fiind ancorări în aparenţă, ilegitime sub raport teologal. Termenii: Natură – *Sein, Physis,* în sens heraclitic – existenţă – *Dasein* – ca proiecţie a naturii, caracterizată prin finitudine, legată de timp, angoasată de perspectiva morţii şi, cantului, atitudinal definită şi astfel autentică a omului, fiinţa lui şi limbajul aeaparţinându-i, fiind absolut muritor şi totuşi demn şi liber prin conştiinţa

participării la natura pe care o revelează şi căreia îi place să se ascundă: facticitate şi istoricitate esenţializate, gândire directă pe obiect fără filosofie tradiţională – metafizică – „distrucţie fenomenologică” prin apariţia pragului opac al existenţei oferit gândirii aporetic întrebătoare, fără ştiinţă şi-n afară de lumea tehnică, omul în faţa naturii-mister mşcându-se între origini imaginare proiectate în viitor şi hermeneutica unui mesaj» descifrabil ca destin, limbajul ediu al adevărului şi instrument de căutare a Lui; Întrebările aporetice constituie un exerciţiu al gândirii, cum recomanda Parmenide lui 5 ocrale şi Aristotel, ascultători în dialogul lui Platon, şi până la urmă tăcere, în felul gestului regelui la Delfi care „nu se ascunde, nu vorbeşte, ci arată”.

Tăcerea heideggeriană în faţa „pseudomisterului naturii” – existenţialismul lui Heidegger este singura formă autentică a omului absurd, redus la el şi la natură, o pseudoistorie, un înec ontic absolutizat şi în acelaşi timp deschis spre viitor şi spre transcendent, sub forma unei hierofanii naturale posibile! – nu se compară cu tăcerea dantescă transcendentă „în paradisul căruia, scăldat în lumina cerească, simbolica pământească, imaginea şi Cuvântul – atestă neputinţa umană de a exprima Divinitatea lumină şi făpturile lumină ale fericiţilor”.

Natură şi om? Aceşti termeni au caracterizat şi gândirea lui Rousseau şi într-un fel, şi orgoliul panteistului Hegel, care a voit s-o citească direct, fără intermediul Äitecesorilor, şi a citit-o anapoda. Este necesară o prezentare schematică a filosofiei lui Heidegger.

Gândirea esenţială, „naturală” purtată de limbaj, ca *Wortakrobatik*, termenul *Begriffsakrobatik* aplicat limbajului lui nu este propriu, cunoscută fiind repulsia lui faţă le gândirea conceptuală; – Omul aparent, esenţial concret, istoric, a cărui autenticitate constă în conştiinţa de a fi în lume, proiecţie a acestuia, în neliniştea produsă de conştiinţa finitudinii, dependent, muritor şi totuşi demn şi liber prin proximitatea faţă de natura misterioasă şi în acelaşi timp depărtată, demnitate de tipul participaţiei

panteiste heggeliene la această natură, care-l aruncă „în singurătatea fără ieşire şi-l înghite”; misterele sunt dincolo de om şi de natură, iar „autostăpânirea prin autocunoaştere şi stăpânirea naturii prin cunoaşterea ei Spinoza) nu duc la adevăr, în afară de revelaţie fiind iluzorii; aceste forme de stăpânire fiind posibile din afara naturii, nu dinăuntrul ei; este curios că acelaşi Spinoza ceartă omul care se consideră suveran în natură, calificând această atitudine ca „stat în stat” şi-l aseamănă cu o piatră, care, dacă ar avea conştiinţa mişcării pe traiectoria descrisă de ea, s-ar considera cauza acesteia, şi, în antropologia lui Heidegger, aceeaşi dependenţă a omului de natură, dar această anulare a orgoliului uman nu are semnificaţia acelei robiri şi umilinţe din *Imitatio Chiristi* legate de perfecţiune şi nemurire, extramundanul depărtând omul de animalitate şi captivitate cosmică; „umilinţa faţă de natură” este atitudine de *homo stultus*, opus sfântului ancorat în transcendenţă;

— Gândirea neexplicativă, purtătoare sau limitată de limbaj, având aceeaşi origine naturală ca pseudosubiectul absurd;

— Limbaj limitat, legat de tema unică, de natura când revelată, când indescifrabilă, depărtată şi apropiată în acelaşi timp, cu parantezarea filosofiei, ştiinţei logicii axiologiei, teologiei, omul natural-istoric fiind şi nefiind în sine, exprimând o facticitate presupus-esenţială; concretul uman este esenţial în mistica creştină, ca şi istoria;

— Situarea adevărului şi misterului la un nivel al existenţei unde nu au sediul;

— Revelarea posibilă a sacrului, ca hierofanie naturală;

— Natura atotcuprinzătoare conţinând existentul şi neantul, binele şi răul, frumosul şi urâtul, esenţa şi existenţa, subiectul şi obiectul, constanta şi devenirea, o antologie a unui izvor existenţial unic, ascuns şi deschis, deşi istoria ne arată citirea lui în etape, citire parentezată ca rătăcire a omului căutător, redus arbitrar la rolul de paznic pieritor al acestui izvor, demn şi liber, deşi proiectat

şi înghiţit;

— Origini neexplicative văzute în viitor, mai frumos citate de Eminescu în

Glosser, – autenticitatea neliniştii produsă de conştiinţa finitudinii – a morţii şi neantului;

— Eşecul ca o consecinţă firească a naturalismului, just înţeles de Sartre, evident la scară umană şi în natura oarbă, la acest nivel esenţa fiind absurdă şi idealul etern intangibil, deci nicio speranţă; în sfera posibilului, categorie modală fără rost aici – aceleaşi origini – destin, proiectate în viitor;

— Tăcere absurdă aici, unde omul muritor poate explora la nesfârşit, mişcat de iluzia stăpânirii naturii prin cunoaştere autonomă sau prin har, şi trebuie să acţioneze fizic în vederea cunoaşterii naturii şi moral în vederea mântuirii;

— Parentezarea husserliană parţială, doar ştiinţa omului istoric, însoţită de afirmarea gratuită a existenţei şi de pragul opac al acesteia, un pesimism al omului meditativ situat într-un spaţiu obscur, fără ieşire; pesimismul constituie superioritatea existenţialismului faţă de alte forme de naturalism, iar anarhia în jocul opţiunilor exprimă adecvat haosul natural şi social al timpului; acestui om absurd şi angoasat i se aplică procedee psihanalitice – psihanaliza stărilor limită, psihologie şi psihopatologie fără suflet, neuropsihologie ca desfigurare a spovedaniei, simbolică de suprafeţe şi adâncimi iluzorii, straturi în unitatea mistică a sufletului, acesta fără unitate neexistând, unitatea fiind realitatea lui; sunt preferabile, prin eficacitate respânsă de pesimismul radical existenţialist, ficţiunile filosofice, ştiinţifice, artistice şi tehnice care formează conţinutul istoriei reale, al acestei rătăciri utile a omului care progresează fără adevăr, bine şi frumos; omul terestru sau cosmic n-are acces la lumina paradiziacă dantescă, mulţumindu-se cu lumea fizică, pe care a şi cântărit-o, după cât mi-amintesc, a cărei greutate nu-l poate scoate metaforic din grota platonică, ideile din câmpia adevărului neavând formă şi culoare, contemplarea

lor semănând cu tăcerea dantescă în faţa luminilor din paradis inexprimabile prin cuvânt şi imagine, cum constată şi De Sanctis: aici, joc între imagini evocatoare şi simboluri goale de conţinut empiric, în literatura universală, de la folclor până la ultimul scriitor al oricărui popor, acest joc cuprinzând: portrete, caractere, peisaje, structuri sociale, ficţiuni legate de timp şi spaţiu, scopul şi idealul etern intangibil;

— Om, epocă, stil, operă, termeni gândiţi în afară de triunghiul: Dumnezeu, om şi natură înseamnă istorie naturală, imposibilă azi ca ştiinţă globală a întregului cosmic.

acesta fiind defalcat în diverse discipline, sistemul ştiinţelor naturii fiind un mozaic, refugiul lui Heidegger în limbaj şi într-o natură difuză şi obscură, parentezarea ştiinţei, filosofiei şi tehnicii, ancorarea intuitivă în concret, i-au păstrat iluzia înţelegerii esenţiale a omului, ocolind şi aspectul lui de mozaic teoretic, cercetat şi prezentat ipotetic sau empiric de diferite discipline; nici omul întreg n-a putut fi cuprins de intuiţia lui, ştiinţa şi filosofia neputându-l defini, cum n-a putut nici Heidegger depărtându-se de disciplinele antropologice şi de antropologia filosofică tradiţională, esenţialul putând fi gândit numai religios, cum ne arată revelaţiile biblice;

— Esenţializare a omului gândit istoric înseamnă biologism, ocolit de Heidegger, care i-a desfăşurat în întrebări aporetice privindu-i originea şi natura, gândire joc neprogramatic, artă fără strălucire, neconsolatoare într-o formulă pesimistă fără ieşire; Nietzsche biologizează ferm;

— Un antiumanism absurd al omului captiv al naturii, aceasta fiind sediul umanismului sofistic şi renascentist, un naturalism presocratic, care blochează calea spre zei, mesajul lor prin Hermes neavând rost în acest context, cum n-a avut rost nici „vecinătatea închipuită a zeilor, spusă vizitatorilor, care l-au găsit pe Heraclit ghemuit lângă cămin”, citat de Heidegger, o „esenţializare iluzorie, neproductivă aici şi niciun semn mântuitor venit din lumea

de dincolo”, o actualizare permanentă a naturii deschisă absurd prin omul istoric şi misterioasă în acelaşi timp, a fost bine calificat „Heidegger obscurul”, ca şi „Heraclit obscurul, ilogic prin confundarea totalităţii cu generalitatea” Aristotel), cum ilogică este suspendarea poetic-holderliană a gândirii lui Heidegger, apropiată şi în acelaşi timp depărtată de izvorul natural misterios al existenţei umane, nici mit, nici idee, nici concept, ci stare fără ieşire purtată de un limbaj arbitrar şi obscur, o „amintire” a unei lumi fără contur, uitată de omul căutător, o „pseudorevelaţie a unui pseudoadevăr, fiindcă natura văzută de omul contemplator sau scormonitor, purtată de un limbaj care-i aparţine, nu conţine niciun adevăr, nici legităţile aproximative ale omului captiv sau presupus-autonom nu-i aparţin, fiind reflectări logic-imperfecte ale ordinii transcendente, omul în lume, neasistat de zeu, neputând ieşi din grota platonică: iluzii, foloase trecătoare, rătăciri, mers în răspăr şi tristeţe formează conţinutul însingurării şi vieţii lui în natura atotcuprinzătoare, numai privirea misticului crede ce vede aici, în stil augustinian şi dincolo, în stil paulinic:

— Premisa unei gândiri creştine, cum am mai spus, este adevărul transcendent în esenţă, care nu poate fi căutat, ci primit de subiectul ales, deci coborârea harului divin în om, revelaţia lui fiind intransmisibilă, iar comunicarea trezind subiectul asemănător sau oglindindu-l la participaţie;

— Utilul se desprinde din lumea aparenţelor şi îmbracă forma părerilor; omul care-l caută în natură şi în el însuşi, ca adevăr, rătăceşte istoric la nesfârşit; Kant a întrebat natura şi n-a aflat nimic esenţial; pentru el, dincolo de natură este spaţiul gol, pentru creştini, dincolo de ea este sediul adevărului, ea nerelevându-l, obliga omul la tăcere extatică;

— Neliniştea existenţială a lui Heidegger şi depăşirea metafizicii tradiţionale sau istorice nu pot elibera omul în marginile naturii-destin, cum arată el, existenţa liberă având sens numai în perspectiva religioasă a celor două

lumi;

— Omul lui Heidegger vine întreg din natură, nu-şi aparţine, fiind manifestarea ei şi este totuşi demn şi liber, autentic prin neliniştea produsă de conştiinţa morţii şi neantului, această poziţie naturalistă îndepărtându-l existenţial de aceea misticteologală; când totul se petrece în jocul dintre *Sein* şi *Dasein*, inexplicativ, ieşirea din metafizic şi logic se poate numi iraţionalism, de care Heidegger se fereşte, aşa cum neutralitatea religioasă se cheamă indiferenţism, de care se fereşte la fel;

— Gândirea în sine, participarea demnă la natura proiectantă, situare în origini imaginare, în existenţă sau în sfera posibilului, nu-l apropie pe om nici de zei, nici de lume, ancorând, fără să vrea, în perspectiva estetică a absurdului; gândind platonic, omul lui Heidegger vine şi primeşte din natură, din care nu vine omul lui Platon.

Este curios cum Heidegger a putut afirma că omul a uitat natura şi de aceea el s-a întors s-o caute în presocratici. Omul a scormonit aparenţa, lumea sensibilă, până a ajuns la constatarea că natura ca atare nu există, cum afirmă şi materialiştii, şi nici substanţa simplă, infinită, ca *natura naturans*, lucrurile aparente fiind modurile ei, *natura naturata*, ca-n panteismul spinozist. Atunci, cum se răspunde la întrebările fundamentale şi necesare: care este cauza lumii – fundamentul ei – şi există unitatea ei? Principiul raţiunii suficiente şi ideea de ordine duc la Dumnezeu, ca origine a tuturor lucrurilor şi ca unitate a lor.

Şi Kant foloseşte ideea de Dumnezeu, bineînţeles, ca ficţiune necesară a unităţii cosmice, aşa cum concepe ei ideile ca ficţiuni. Este mai aproape de viziunea mistic-creştină a creaţiei şi unităţii lumii monadologia lui Leibniz. *Cauza sui*, formula scolastică a Divinităţii, nu se poate aplica naturii care nu este în sine şi deci lucrurilor care nu devin. Nu există cale de la existenţă la transcendenţă, revelaţia fiind modul religios de străpungere a pragului opac al existenţei pe care nu-l poate străpunge Heidegger şi nicio formă de existenţialism, fiindcă realul nu poate fi

cunoscut de jos în sus.

Viziunea creştină a vieţii şi lumii este singurul mod de a concepe adevărul, iar perspectiva celor două lumi o face incompatibilă cu naturalismul, umanismul şi existenţialismul. Totul este în Dumnezeu, fără contopirea Lui cu acest tot. Nici rămânere în natură şi-n om, nici ieşire din natură şi din om, ci vieţuire adevărată în triunghiul amintit, a omului integral aici, Dumnezeu armonizând spiritul şi materia aparent contradictorii în lumesc, nepieritoare în supralumesc.

Dumnezeu creator, natură, om – sacrul, supranaturalul, naturalul» suprasensibilul, esenţa, existenţa, libertatea, moartea, nemurirea şi mântuirea sunt termeni fundamentali de nelegat existenţial de omul autonom rătăcitor printre semne şi lucruri nerevelatoare, explicaţia rămânând mistică în esenţă. O singură cauză, un singur sens şi-un singur adevăr: Dumnezeu, istorie, hermeneutică, sistem, experienţă deschisă, căutare, desprinse din natură, din omul presupus autonom sau captiv?

La acest nivel, totul este ineficace, iar preocupările; religioase, morale, estetice, politice, social-economice, tehnice şi pedagogice se mişcă între utilul trecător şi aflare în treabă, iar când cronofagia rătăceşte devine nocivă.

Omul singur nu poate opera cu rost în lumea spiritualului şi materiei, iar când îşi închipuie c-o face, rătăceşte încântat de succesele lui aleatorii sau întristat de eşecuri, în problema fundamentală a relaţiei dintre parte şi întreg, soluţiile valabile sunt cele revelate, nu cele căutate. Căutarea nu depăşeşte logicul şi empiricul.

Fenomenele trezesc, nu revelează, iar intelectul autonom alunecă peste ele. Termenii: *Sein – Physis,* fiinţă este termen echivoc, natura-mi ster, origine şi scop, este vid întrebat aporetic;

— O singură lume istoric-esenţială înseamnă constanţă şi variabilitate în acelaşi timp;

— *De sein* – aparent – existenţă în om, în realitate nu

natura se arată, ci Divinitatea despre care se poate spune că este misterioasă; omul proiectat nu este, fiindcă termină în moarte şi neant; este în mod straniu demn, liber şi autentic când oglindeşte natura-destin; pseudolibertate şi pseudomodernitate panteista, adică naturalism absorbant;

— *Aletheia* – adevărul ca natură manifestă este o absurditate ontică;

— Limbajul – sediul adevărului natural, instrument hermeneutic de cercetare a naturii şi omului, deşi aceasta şi omul sunt iluzii dacă termenii sunt consideraţi în sine;

— Origini imaginare şi istorie esenţializată, izvorâte din aceste origini;

— Adevăr şi mister, termeni situaţi într-un spaţiu obscur.

Faţă de exerciţiile spirituale gratuite ale existenţialismului, este preferabil pozitivismul vulgar, în care „facticitatea” are rost, iar faţă de perspectiva morţii absolute este preferabilă realitatea revelată a lumii de dincolo. Natura nu apropie omul de sacru, o hierofanie naturală este un nonsens. Schopenhauer îşi întăreşte convingerea pesimistă prin fenomenul întrevederii naturale.

În ceea ce priveşte pragul opac al existenţei, acesta ne arată că aici nu există: gândire pură, intuiţie pură, esenţă şi adevăr.

Fenomenologia lui Husserl-Heidegger vorbeşte de distrucţie fenomenologică – este iluzorie, ca şi ontologia lui Heidegger, aici neputându-se vorbi despre: adevăr, esenţă şi mister, ci de timp, spaţiu, istorie şi neputinţă. Limité permanente aici, adevărul în lumină dantescă dincolo. Jocul metaforic de aici, arătat în epilogul paulinic din *Faust*, este opus realului de dincolo.

Încă o dată: omul singur nu poate ieşi din simbolica grotă platonică. Existenţialismul îl ţine înlănţuit în ea. Gândire în sine încărcată de întrebări fërà răspuns în grija absurdă de omul captiv şi pieritor şi o participare sau neparticipare la acţiunile utile sau nocive ale unei societăţi în descompunere. Autenticitate? Banalitate, ancorare în

cotidian prin moarte şi eşec, prin nelinişti sterile şi neadevăr, esenţializare absurdă a facticităţii relative individualul aparent care nu-şi aparţine, jocul vieţii şi al morţii ca destin, filosofia morţii absolute, materialism subiectiv, istoricizant şi contradictoriu ca şi cel aşa-zis obiectiv, tăcere absurdă heraclitică în faţa pseudomisterului naturii, aceasta nefiind izvor al adevărului, ci spaţiu când infinit, când indefinit, ale cărui figuri empirice o indică, dar nu o revelează. Cam aşa s-ar putea prezenta existenţialismul.

Iluzia autocunoaşterii şi a viului purtând pecetea morţii, un aici artificial deschis, gândit constant aporetic; omul făptură murătoare, un animal raţional şi muritor cum a spus Sf. Augustin; zeul purtător de destin*; Memento mori;* mişcare aparentă, gândirea în limitele experienţei; intuiţie presupus-pură, natură misterios-heraclitică, hermeneutică verbală – etimologism –, totul în afara naturii lucrurilor; depăşire iluzorie a metafizicii, disciplină a realului aici Deussen), care seamănă cu poezia esenţelor nu a întâmplărilor. Sofismele filosofice: dialectice, materialiste, idealiste, naiuraliste, existenţialiste şi nuanţele lor sunt inutile, cele ştiinţifice sunt păreri utile, ştiinţa realului socratic-platonic-creştină este transcendentă şi îmbărbătătoare, prin adevărul imposibil.

Subliniez aici câteva lucruri esenţiale: adevărul este transcendent – lucru în sine, realul – constituind obiectul teologiei şi metafizicii, fiind deci revelat nu căutat: sunt două ştiinţe: a utilului, necesar în lupta de adaptare – gândire în limitele omului şi naturii –, şi a adevărului – gândire mistică a idealului, necesară mântuirii, omul religios ştiind prin inspiraţie sau acceptând ideile: libertăţii, Divinităţii şi nemuririi care nu pot fi căutate în el şi-n natură, adică totul văzut de sus în jos; existenţialismul este ultimul termen din limbajul filosofic al omului căutător şi rătăcitor, adică viaţa şi lumea văzute de sus în jos, această poziţie neducând la adevăr, parentezarea acestei ştiinţe în existenţialism este absurdă, fiindcă acesta nu depăşeşte limitele naturii ca şi ştiinţa parentezată,

religioşii existenţialişti se îneacă în psihologic, iar ateii în ontic; tendinţele mistice ale indivizilor neliniştiţi sufleteşte de trăirea situaţiilor limită, trăire experimentată şi de atei, au aceeaşi valoare etică şi gnoseologică ca a acestora din urmă.

Aşadar, transcendenţa nu poate fi gândită existenţial, nici în sens umanist, nici antiumanist; existenţialismul seamănă cu o poetică falsă a lumii – *Veităichtung* –, cu rădăcini în jocul apatenţelor; în lucrurile revelatoare, în ontic nedepăşindu-se magicul, adică jocul gol de real.

Am mai consemnat, în alt context, părerea lui Maurice Blondei asupra aventurii existenţialiste: „nu conţine niciun adevăr, ci simple stări psihologice, acărămizi utilizabile, în spirit religios, la construcţia unui templu catolic”. Când omul este el, umanismul este absurd; când nu este el, ca expresie a mediului natural şi social este de asemenea absurd. Opoziţia creaţionism-naturalism începe european cu presocraticii, cu primii oameni absurzi care, prin gândire, sunt când muritori, când nemuritori – orficii, pitagoreicii şi platonicienii – când lângă zei sunt cuprinşi în physis. Anticreaţionism? Apariţia neomului.

Omul chinuit în spaţiu şi timp caută, fără să găsească absolutul, şi în această aporetică sfârşeşte dionisiac Nietzsche) sau în tăcere, adică în liniştea morţii absolute, trăită ca nelinişte de existenţialiştii atei. Existenţialismul religios înlocuieşte inspiraţia cu aspiraţia sau cu invocarea spre un Dumnezeu imaginat sau presupus real, nu Cel arătat. Dogmele instituţionalizate scot omul din iluzia autosalvării. Când oamenii caută adevărul nu-l află şi când se caută unii pe alţii nu se pot uni, fiindcă nu se pot cunoaşte, înţelepciunea lor nefiind de ajuns, cum ne arată istoria şi lumea contemporană. Orice prost poate constata că trăieşte împreună cu alţii şi moare singur.

De la presocratici până azi numai teatrul absurdului şi literatura de acest fel exprimă adecvat existenţialismul, omul „condamnat să fie liber” Sartre) în această existenţă absurdă.

F. CIVILIZAŢIA

Civilizaţia, această manifestare istorică necesară a lumii materiale – dacă acceptăm un anumit punct de vedere filosofic german –, îneacă omul în bunuri – această superindustrie a bibelourilor, numită aşa de Walter Rathenau, măcinindu-l fără ieşire, expansiunea cosmică nedepărtându-l de tăcerea stranie a lucrurilor şi de neliniştea sfârşitului în întuneric şi neant. Totuşi, imaginea întristătoare a cimitirului şi „depărtarea de infinit nu-l împiedică să iubească pe acela care doreşte imposibilul” *Faust).* Dar Faust vremelnicul nu reprezintă „omul pur al clasicului Goethe”, acesta fiind pentru Goethe „credinciosul supratemporal, expresie a credinţei Sybilelor şi profeţilor, nu a învăţaţilor şi practicienilor” (cât, de Werner Sombart, şi în *Wom Menschen).* Cum ne arată poemul, „Lumescul trecător şi supralumescul etern se hotărăsc în cer, unde se leagă şi se dezleagă tot”. Orice credincios află în templu că purul şi imperfecţiunea nu se găsesc prin căutare, ci se primesc, aparţinând credinţei, nu ştiinţei.

Cultura, ansamblul necesităţilor spirituale oglindite în valorile ideale ale religiei, ştiinţei şi artei, aruncă o altă lumină asupra „eului natural şi spiritual, mediului natural şi spiritual” W. Sombart, *op. cit.).* Este „demonul supratemporal al omului”, cum caracterizează Sombart, invocându-l pe Goethe, „metafizica pură a credinţei goethene”. Dar şi cultura îneacă omul în limbaj: imagine, figură de stil, cuvânt, sunet, semn neevocator, în configuraţii constante sau nesfârşit nuanţate, apriorism autonomiluzoriu, statica şi dinamica sistemelor, toată simbolica umană autonomă alunecă peste natura lucrurilor, la care se poate ajunge cu aparatul aprioric mistic şi prin revelaţie.

Acelaşi joc între esenţă şi fenomen, între semn şi lucru de la „căderea adamică în timp”, prin păcat, până azi sau vorbind mitologic, de la primitivi până la logica simbolică. Logosul suferă captiv în om, cum au gândit orficii. Arta, ştiinţa şi tehnica aparţin domeniului culturii

prin închipuire, raţiune, simţuri şi cromatica lucrurilor, când spiritul omului contemporan se detaşează aparent de sfera utilităţilor, determinându-l să caute adevărul, binele şi frumosul în sine, neieşind din el şi din natură. Când nu se află plăcerea pură în curgerea heraclitică a clipelor, termină în dezgust, în absurd sau în tăcerea morţii absolute.

În acest context, în care subliniez limitele căutării, mi-amintesc de o interpretare a legendarului seducător Don Juan, care a rătăcit în căutarea plăcerii pure la un nivel al existenţei unde nu este de găsit.

La nivel umanist, miturile sunt considerate plăsmuiri naive ale primitivilor lipsiţi de capacitate logică *la mentalité primitive*, Levy-Brühl) sau devin metafore nerevelatoare. Arta aparent autonomă înlocuieşte „limbajul zeilor”, această poezie a primitivilor, cu plăsmuirile închipuirii sau ale raţiunii, obscurul fiind chemat să satisfacă foamea de mister sau să acopere impostura, iar absurdul, gustul straniu de făptură zănatecă. Om şi lume în joc înşelător de oglinzi paralele.

Aceste consideraţii mă determină să revin asupra naturii limbajului şi limitelor omului, fiindcă isprăvile lui în timp şi-n spaţiu – istoria –, natura şi jocul vieţii şi-al morţii nu mai tulbură când limbajul capătă conţinut religios. Este liniştea limitelor transcendente, puterea umilinţei creştine, certitudinea credinţei prin înlăturarea jocului steril între titanism şi perspectiva infinitului sau între eternitatea devenirii şi entropie, credinţa actualizând Absolutul, ca trăire a imposibilului dorit şi atins. Limbajul logic fundamental platonic-creştin situându-se deasupra artei şi ştiinţei, prin această poziţie este chemat să înlăture incertitudinea, ambiguitatea şi neliniştea sterilă.

Gândirea teologică şi filosofică predicativă sau nepredicativă trebuie să exprime aceste poziţii ale spiritului: claritatea carteziană în limbajul care îmbracă lucruri cognoscibile, evidente în concreteţea lor şi semne revelate neevocatoare privind misterele. În niciun caz autonomia mallarmeană a limbajului. Limbajul vehiculează

lucrurile între concret şi ideal. John Stuart Mill „a dezgropat termenii scolastici conotaţie şi denotaţie, socotindu-i instrumente care duc la cunoaşterea naturii limbajului” Goblot).

Natura limbajului este un mister. Studiul Lui, în sine, este un exerciţiu spiritual util, dar nerevelator. Ca exerciţiile logice recomandate de Parmenide lui Socrate şi lui Aristotel, pentru ascuţirea minţii, în dialogul *Parmenide* al lui Platon. Scriitorii îl pot socoti limpede – prozaic, subtil psihologic, obscur, ambiguu, căutând originalitatea iluzorie şi plăcerea estetică a cititorilor asemănători. Misterele nu pot fi căutate, dar nici nu stau în întuneric, cum spune Goethe în *Faust*, ci în lumea de dincolo, a cărei lumină i-a impus tăcerea lui Dante.

A opera la citirea limbajului cu termenii: denotaţie, conotaţie, implicaţie, sugestie, claritate, contradicţie, confuzie, obscuritate, trivialism, truism, descoperire, invenţie, creaţie, imitaţie, ambiguitate, încifrare, descifrare înseamnă a căuta un spaţiu teoretic sau estetic comod, a detecta absurdităţi, gratuităţi şi erori, a înlătura exerciţiile spirituale zadarnice ale pseudoştiinţei şi pseudoartei. Dacă gândim paulinic mişcarea spiritului uman aici, constatăm limitele lui, neliniştile trăite în spaţiul senzorial şi cele produse de idealul încărcat de mister, sunetele, culorile, imaginile, cuvintele, semnele neevocatoare neputând înlătura cronofagia globală în tăcerea învăluitoare. La scară umană, arta se deosebeşte de ştiinţă prin libertatea închipuirii necenzurată de raţiune, cum recomanda teoretic Descartes, prin valoarea estetică a iluziilor, unele fiind nobile, cum spune Goethe, a absurdului, fantasticului, grotescului, ridicolului, mişcarea estetică liberă între normalitatea formală şi tragic, valoarea termenilor: adevăr, eroare, bine, rău, frumos, urât, sacru, satanic putând căpăta conţinut imaginar sau real, logic sau absurd, religios sau profan, artistul având o mai mare libertate decât teologul, filosoful şi omul de ştiinţă. Este liber să se mişte între exces expresiv – barocul obscur, încărcat sau abstract – şi simplitate clasică, între

logic şi absurd, între concretul opac şi idealul intangibil.

Desigur, şi-n artă există legea economiei semnelor, considerată de Mach firească, omul apropiindu-şi simbolica progresiv de natura care operează cu infiniţii mici, invocându-l pe Fresnel.

În arta literară economia semnelor este oglindită în sonet, glossă, stanţă, terţină şi distih. Mi-amintesc de o poezie chinezească:

„A sosit o rândunică, o fi fost tot cea de anul trecut?”

Nu-mi amintesc autorul sau dacă aparţine folclorului. Nu trebuie uitaţi termenii: eu, lume, subiect, obiect, concret, abstract, ideal, real, imaginar, fictiv, pozitiv, negativ, util, gratuit, plăcut, nociv, fenomen, esenţă, individuaţie, specie, moarte, nemurire, libertate, înlănţuire, desfăşurare, creaţie, imitaţie şi mai ales termenii polari fundamentali pomeniţi mai sus: adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic, expresii diulectice legate de damnaţia istoric-adamică de destin, nu de Divinitatea lumină.

În acest context, au rost termenii: „impostură” Jean-Paul Sartre) şi „originalitate, ca apanaj al idioţilor” Martin Heidegger), după cât mi-amintesc.

Dacă zeul căutat de Socrate nu punctează cu favoarea lui mersul omului căutător, în timp şi-n spaţiu, acesta se îneacă în fluviul iluzoriu al undelor – nuanţe heraclitice.

Ştiinţă şi artă. În amândouă îşi dau întâlnire vocaţia, înţelegerea, explicaţia şi neliniştea limitelor.

Să luăm o întâmplare banală. Un nebun paşnic îşi plimbă zilnic, în dialog real sau închipuit sau vorbind singur, trista lui rătăcire punctată de scurte momente de luciditate. Un psihiatru studiază această boală mintală şi fie că descoperă cauza, fie că nu, când constata un fenomen patologic ireversibil, se mişcă arbitrar-terminologic, rămânând captiv neputincios în limitele descripţiei, fiind tot atât de întristător ca şi pacientul.

Artistul, a cărei închipuire n-are limite, transformă nebunia în valori estetice emoţionante, explorând şi

prezentând alternanţa fazelor de rătăcire cu ferestrele lucide, asemănându-le cu jocul adevărului şi erorii petrecut în omul normal, cum ne arată fresca psihopatologică în literatura universală. Un artist poate valorifica pregnant siguranţa personală a nebunilor, muzicienilor şi matematicienilor în tiranie. Eşecul lui Hamlet s-a datorat jocului inabil al nebuniei, în împrejurări mai tari decât el.

În legenda lui Saxo Grammaticus, jocul nebuniei a reuşit. Forţa naturală a prinţului a fost mai adaptabilă decât obositorul rafinament mintal. A fost mutat literar în altă epocă. Este greu de stabilit o limită între instinct şi inteligenţă în ordinea naturală, şiretenia animală operând uneori mai bine în lupta de adaptare.

În fond, natura întreagă poartă legi care nu-i aparţin. Omul eşuează când devine legiuitor, adică înlocuitor al Divinităţii. Renaştere, umanism, antropocentrism – termeni necesari pentru înţelegerea stilurilor în lumea modernă.

În sfârşit, viziunea mistică a lucizilor peste termeni de neîmpăcat aici, în tensiunea polară permanenta spirit-materie: bios, eros, ethos, logos, este singura modalitate de depăşire a acestora. A nu se pleca de la pământ la cer, cu impurătăţile trebuinţelor, dorinţelor, neliniştilor căutării şi mai ales cu amăgitoarele aspiraţii grele de sevele pământului, aparent-pure. Trăire viguroasă aici luminată de Sus. Primirea adevărului, binelui şi frumosului, nu căutare faustică – cunoaştere autonomă, fapta nesemnificativă a omului pentru om, al cărui sfârşit a fost întunericul, orbirea. Nicio autosalvare, eroul este scos din cuprinsul magic al aventurii lumeşti de puteri extramundane fiindcă „a greşit fără să ştie”, cum spun în rugăciunea lor comună către *Mater Gloriosa* cele trei:. *Magna peccatrix, Mulier Samaritana, Maria Aegypteanca”. CFaust,* trad. Lucian Blaga).

G. ÎNCHEIERE. STILUL TEATRULUI SEMINAR

În primul rând stilul, ca formulă globală a culturii, în sens ontologic sau istoric – formele constante ale vieţii şi lumii şi cele arbitrare legate de timp, distribuite în epocă,

cicluri închise, repetabile sau nu. Ca modalitate globală a spiritului primitor sau căutător, se deosebeşte de stilurile artistice, ca mode estetice sau ca manifestări individuale, fiindcă autorul unei construcţii de acest fel se mişcă în întreg sau în scară de întreguri, inspirat sau căutător. Nu se încadrează în niciun sistem, sub acest raport, fiind ajutat de dialogul platonic deschis, care revelează caracterul determinărilor umane exterioare naturii lucrurilor. Prin inspiraţie ţine de religie, în care cuprinde arta, ştiinţa şi tehnicile existenţei, prin explorare ţine de gândirea presupus-autonomă. Religia permite autorului practicarea nelimitată a ştiinţei şi artei, fiindcă întreg universul stă sub puterea Divinităţii. Lumina adevărului religios îi arată că prejudecăţile, superstiţiile, erorile, semnele goale aparţin ştiinţei legată de trecut şi de experienţa deschisă, tulburată de plăsmuirile închipuirii şi de controlul sicativ al raţiunii, adică de spiritul critic.

Atotcuprinderea religioasă este expresia mistică a unităţii cognoscibilă prin revelaţie, întregul cosmic fiind cognoscibil tot prin revelaţie. Explorarea lui permite descifrarea în etape. Relaţia dintre întreg şi parte nu este, în acest sens, determinată explicativ, ci constatator şi descriptiv în holism-integralism şi în mod nesemnificativ dialectic.

De altfel, orice sistem autonom este neconcludent, fiind neexplicativ, explicaţia având caracter religios, ţinând de raţiunea suficientă, sub forma cauzei unice, transcendente. Formula aristotelică, întregul premerge partea, preluată de Othmar Spann, ca premisa integralismului lui, este neconcludentă, fiindcă Dumnezeu, ca unitate absolută şi ziditor, premerge întregul şi partea, iar poziţia critic-Logică, care opune „totalităţii generalitatea logică, distincţia tot aristotelică”, invocată de Hans Peter, distincţie nefăcută de Heraclit, numit de Aristotel, pentru acest motiv, obscurul, este reiaţiv-utilă, fiind construit prin sinteză sumativă înăuntrul mişcării asimptotice a spiritului căutător la întreg.

În viziunea mistică, întregul este cognoscibil prin

revelaţie, nu cuprinde niciun mister, putând fi cunoscut fără rest, misterele fiind unităţi extramundane, ca ideile platonice, având sediul în Marele mister, în Divinitatea creatoare şi atotcuprinzătoare. Stilul dialogului platonic cuprinde ştiinţa şi arta realului, relativitatea construcţiilor autonome – sofismelor –, paralogismele, toate formele rătăcirilor şi situându-se în afară de sistem, înlătură neliniştea paralelismului realitate-adevăr. Antropologic, arată limitele spiritului căutăror şi seducţiile înşelătoare ale lumii aparente, limbajului şi închipuirii. Visurile sunt reale dacă vin ca mesaj de Sus. Tipologic, mutat în lumea creştină, permite mişcarea biosocială între sfânt şi deşeu.

Deci, niciun sistem şi nicio metodă, ci termenii: Dumnezeu, creaţie, unitate şi revelaţie, dacă savantul şi artistul doresc adevărul, binele şi frumosul în sine, iar în lipsa inspiraţiei, împletirea căutării libere cu punctările istorice ale sacrului, având conştiinţa limitelor cuprinse în formula „*docta ignorantia* Divinitatea, libertatea şi nemurirea reale, nu principii regulative, ficţiuni, cum le-a gândit Kant, determină toate relaţiile omului, prezenţa lor constitutivă dând sens existenţei: credinţă, speranţă, iubire, ştiinţa celor două lumi, bucuria de a trăi plenitudinar, libertate, nemurire, demnitate, îndrăzneală nelimitată, mântuire, consolare, sens existenţial în direcţia desăvârşirii, sunt termenii religiei creştine, ai adevăratului eudemonism.

Etica creştină este opusă desfrâului şi aparţine tuturor oamenilor, nu numai asceţilor, materialiştii opunându-i dezmăţul şi când sunt siliţi, imitaţia ipocrită. Perfecţiunea ca limită scoate omul creştin din mizeria dialectică a nedeterminării, a perfectibilităţii sisifice deschise, a psihologiei omului rătăcitor în pustiul istoriei. Omul nu este numai un semn absurd, care apare şi dispare în natura oarbă, cum îl gândesc existenţialiştii atei, ai căror timp oglindit antropologic în finitudine seamănă cu materia atotputernică a materialiştilor oglindită în jocul absurd al vieţii şi morţii şi cu substanţa infinită a panteiştilor oglindită în modurile sale, care nu-i exprimă

eternitatea.

Omul creat de materie îmbracă şi forme de orgoliu stupid: consideră moartea absolută ca o victorie teoretică a inteligenţei împotriva iluziilor religioase şi, prin conştiinţa infinitului, mută specia în sfera posibilului, consolându-se cu împliniri iluzorii, deşi seria nesfârşită a numerelor limitate este înghiţită de acest gol imens. Termenilor teoretici ai gândirii creştine li se opun ficţiunile: aici, acum şi nicăieri. Nu se poate contesta sporul istoric al dracului. Acesta părăsind poziţia mistică a omului demiurg, a devenit umanist, ştiind că este mai uşor să dispună de acest „animal bolna\ şi muritor” Sf. Augustin), reducându-l la propria lui nimicnicie. Deşi, cum spune Vergiliu, *mens agitat molem*, materia pasivă atrage spiritul în om hrănindu-l cu amăgiri. Lupta dintre spirit şi materie formează conţinutul întregii istorii şi, după câte ştim, unitatea lor nu stă în puterea omului. El încearcă să se salveze sau să se consoleze citindu-se când numai suflet, când numai corp, iar masca demnităţii o păstrează prin raţiunea goală anexată corpului stăpân. Nietzsche are curajul să afirme această poziţie biologică. Nu lipsesc paralelismul psihofizic – concepţia dualistă –, contopirea lor – monismul materialist – şi confuziile psihologice, forme pseudoexplicative, metafizice sau ştiinţifice ale omului căutător în lumea misterelor oglindite mai ales în artă, prin inspiraţie sau prin religie, prin revelaţie, Când savantul şi filosoful sunt inspiraţi, devin artişti. Pentru lumea misterelor este nevoie de acea *mens divinior* a lui Horaţiu, de „influenţa secretă a cerului”, cum spune Boileau. Artiştii zănateci calcă legea economiei semnelor, prin libertatea închipuirii şi prin înec empiric, crezând că prin acest amestec stufos realizează o artă vie. A ieşi din jocul aparenţelor şi din stăpânirea înclinărilor naturale înseamnă a ajunge în lumea esenţelor, a viului propriu-zis, ieşire posibilă prin acea *mens divinior.*

Şi-n ştiinţă este necesară. În lumea esenţelor se ajunge prin inspiraţie, discursul şi dialogul având rolul trezirii, comunicării, descripţiei, neavând loc decizia şi

definiţia, ci participaţia, fiind vorba de descoperirea propriu-zisă, pe care predicţia o poartă. Termenii: tipizare, esenţializare, simplificare, diversificare, amplificare, individualizare, generalizare, „abstractizare, plasticizare, sugerare, simbolizare, orice termen care implică un proces spiritual mintal sau intuitiv nu au rost în acest context, în care concretul mic sau mare reflectă idealul purtat de imagini, metafore sau alegorii. Nu se pleacă de jos în sus, de la uman la natural, ci de Sus în jos, de la Divinitatea revelatoare. O vehiculare poetică a întâmplărilor semnificative, purtătoare de mesaj divin şi pentru a nu usca arbitrar existenţa, Comedia divină a adevărului şi mântuirii trebuie împletită cu comedia umană a căutătorilor şi rătăcitorilor, setea de perfecţiune putând fi satisfăcută numai de triunghiul: Dumnezeu, om şi natură.

Trebuie să se ştie că nu se poate trece de la omenesc la sfinţenie, cum ne arată „drumul Damascului Sf. Pavel şi revelaţia Sf. Augustin cuprinsă în cuvintele *tole*, lege – ia, citeşte” –, sfinţenia fiind iluminare, nu iniţiere, ca-n cazul filosofilor, oamenilor de ştiinţă sau artiştilor neinspiraţi. Sfântul primeşte, nu caută, căutătorul nimerind utilul sau rătăcind în meandrele existenţei. Mistagogia greacă a fost o iniţiere, care căpăta caracter explicativ, când preotul era inspirat.

Formele deschise ale gândirii, manifestătrile omului material sunt expresii ale experienţei deschise legată de el şi de natură în căutarea adevărului, binelui şi frumosului, prin care află formele relative ale utilului şi plăcutului şi neliniştea sterilă a gratuitului, eronatului, dezastrului şi morţii, totul purtând semnul aşa-zisei autenticităţi, a golului pesimist în existenţialism şi al aceluiaşi gol optimist în concepţia dialectică a vieţii şi lumii. Este înecul istoric al lui Machiavelli, al „adevărului de fapt, *la verita effetuale*prelungit până azi, extracţie iluzorie a legităţilor din tăcerea şi haosul faptelor. Este aspectul oferit de omul purtat de simţuri şi semne, care termină mersul sisific sau îndrăzneala prometeică în cimitir.

Trăim într-o epocă sinistră în care stăpânesc şi se

ceartă fără ieşire sofişti, impostori, năuci, infractori şi nebuni. În aceste împrejurări folosirea forţei apare ca o binecuvântare a Cerului. Este legitimitatea heraclitică a războiului. Formă clasică a stabilirii păcii şi ordinii, al treilea termen al triadei: teză, antiteză şi sinteză, ocolit de teamă de partizanii dialectici. Cultul schemelor nerevelatoare este practicat pentru acoperirea unor succese aparente, a vieţuirii fără primejdii în lumea contrariilor.

În pustiul lipsit de viziuni inundă sofismele, paralogismele şi minciunile. Odată cu fuga lui Dumnezeu din cetăţi apare dracul, care se instalează suveran. Când „Ştiinţele materiei”, de care vorbeşte Ampöre, devin autonome, foloasele obţinute nu atestă decât un belşug aparent, la acest ulvel întâlnindu-se moartea, întunericul şi neantul. Materialitatea supraîncărcată a vieţii apropie sensibilitatea umană de bivolul care se tăvăleşte în noroi; este natura oarbă scăpată din frânele Luminii.

Voluptatea manifestă înlătură setea de beatitudine. Teologic, viziunea este o revelaţie, văzută laic, concepţie globală a vieţii şi lumii, plăsmuirea închipuirii, halucinaţie – proiecţie a simţurilor dereglate –, polisemie care indică imperfecţiunile limbajului natural. Laicizanţii consideră viziunea religioasă plăsmuire a închipuirii sau expresie a unei stări subiective anormale, fiindcă lor nu li se întâmplă aşa ceva, cum spune în mod just Bergson.

Viziunea religioasă a adevărului revelează realitatea celor două lumi, natura nefiind izvorul exclusiv al vieţii umane, neavând finalitate în ea însăşi, devenirea oglindită de jocul apariţiei şi dispariţiei arătându-se că singură nu există, cum a demonstrat Parmenide, multiplul fiind iluzoriu fără Unul absolut. Dar, pentru ca Unul şi multiplul să existe, cele două lumi sunt necesare, altfel nu este nimic, adevărul, binele şi frumosul având sediul în Transcendenţă, oglindită de religie, vehiculată în viziuni. Deci, accesul la adevăr, bine şi frumos este posibil prin revelaţie, natura lor transdialectică fiind evidentă.

Altfel, aporii sau incertitudini perpetue. Omul de

ştiinţă autonom se mişcă în lumea vizibilă, cel credincios în cele două lumi, cea de aici reflectând-o pe cea de dincolo, utilul instabil neconfundându-se cu adevărul şi nici limbajul autonom cu lucrurile. Semantica autonomă nu depăşeşte perspectiva estetică a absurdului, omul trăind magic straniile efecte ale scormonirilor sale. Uimire care se deosebeşte de mirarea primitivului când priveşte un răsărit de soare. Încă un lucru evident: purul real, care scoate prin prezenţa lui aparentul din starea lui nedesăvârşită şi pieritoare.

Omul este înclinat să coboare realitatea ideilor la nivelul ficţiunilor şi să ridice lucrurile aparente la nivelul celor în sine. Speculaţia metafizică asupra relaţiei dintre semn şi lucru, dintre lucrul în sine şi fenomen este neconcludentă, făcând parte din căutarea ştiinţifică deschisă. Numai viziunea religioasă îmbracă forma dogmei, fiindcă iese din câmpul experienţei. Cercetătorul credincios şi inspirat comunică un mesaj divin ca şi artistul, cel necredincios şi neinspirat caută şi nimereşte întâmplător. Nu există creaţie în lumea creată şi, cum spune Platon, „zeul este creator, iar omul este imitator”, aceasta fiind deosebirea între Divinitate şi om. *Pulvis et umbră sumust* suntem pulbere şi umbră? Horaţiu a văzut omul antic, nu omul real al celor două lumi, în lumea creştină ceea ce este unindu-se cu ceea ce trebuie să fie, formulă existenţială cuprinsă în termenul *clas Seinseinde.*

Omul ca un „modus al substanţei, ca un sistem material-energetic relativ-închis şi relativ-constant”, ca „animal raţional şi muritor”, ca „o făptură întocmită din suflet şi corp, în armonie prestabilită”, ca „soma reflectată în suflet” – unitate biomonistă corpsuflet –, toate definiţiile omului ca unitate biopsihică sunt fructe ale căutării, ale imitaţiei sau închipuirii conceptului om.

Omul ca întreg, părţile acestui întreg, relaţiile dintre ele şi dintre ele şi întreg, procesele biochimice, fizico-chimice şi sufleteşti, formula întregului premergător părţii, genealogia omului, autocunoaşterea, umple tratate de: antropologie, psihologie, biologice, filosofie, sociologie,

economie politică, morală, drept, estetică, politică.

enciclopedii, dicţionare pe domenii de cultură şi pe discipline, încercarea de a-l transforma „în sistem relaţional” sau în izvor al ştiinţelor, artelor şi tehnicilor existenţei n-au dus la autocunoaştere şi la definiţia concludentă a conceptului om, dovada fiind numărul definiţiilor neesenţiale. Ştiinţele naturii şi cele medicale oferă unele soluţii biologice, fiziologice, patologice şi tehnice utile în lupta de adaptare, neavând caracter explicativ, ci constatator şi util. Toate fenomenele legate de el: apariţie, dispariţie, naştere, creştere, vocaţie, boală, bătrâneţe, moarte, sens, finalitate, oricât de adânc au explorat existenţa sa şi a lumii, a rămas învăluit în mister. Dacă va reuşi să facă un război asemănător lui, nu va împrăştia misterul, fiindcă este creatură sau proiecţie a naturii, în a căror robie se complace.

Creaţia lumii, antropogeneza, păcatul originar, drama istorică purtătoare a acestui păcat, redempţiunea şi învierea sunt mistere, dogmele care le cuprind stând neclintite de rezultatele aleatorii ale explorărilor umane. O formulare negativă a omului: „Medicul vede omul în toată slăbiciunea lui, juristul în toată răutatea lui, teologul în toată prostia lui” Schopenhauer). Am mai spus, pesimiştii sunt mai aproape de natura umană decât materialiştii, optimişti în mod stupid. Se deosebesc de mistici prin citirea raţională sau intuitivă a realului.

Misticii creştini nu exercită nelimitat spiritul critic sterilizant şi cunosc aceste stări afective: iubirea, credinţa, speranţa, mâhnirea, mila şi mânia legitimă, iar iertarea o primesc ca poruncă divină prin ofensele aduse lor, prin luminare ca izvor al autocunoaşterii şi autostăpânirii şi cunoaşterii omului captiv al instinctelor, simţurilor, pasiunilor, minţii, semenilor şi naturii. Ei se mişcă tipologic şi caracteriologic de la sfânt la deşeu, distingând purul real de aparentul imperfect şi schimbător. Ei luptă înăuntrul spectacolului întristător al lumii de aici, natura dinamică a religiei ferindu-i de disperare, dezgust şi stingere sufletească, boli ale spiritului unei singure lumi.

Mă gândesc la toţi credincioşii, nu numai la sfinţi şi asceţi, aflaţi sub ocrotirea şi atotcuprinzătoarea biserică creştină, unde activii purtători de Dumnezeu şi specie se întâlnesc cu contemplativii şi sihaştrii, în ordinea creştină neavând rostul neliniştea vacarmului, singurătăţii şi golului existenţial produs de neplăceri, moarte şi neant. Misticul este în stare să înlocuiască revolta cu acţiunea viguroasă şi înţeleaptă şi dojana cu sfatul, fiindcă sentimentul religios orientează mai bine ca raţiunea speculativă.

Este mult mai complex spiritul unui savant creştin, care trăieşte în perspectiva celor două lumi, decât al celui ancorat numai în cea de aici. La acest din urmă tip se poate aplica formula paradoxală a lui Barrés „ştiţi tot, dar numai atât”.

Aceste probleme: omul integral, natura şi relaţiile fundamentale ale omului cu Divinitatea, cu natura, cu semenii şi cu sine se oglindesc în adevăr, bine şi frumos, cu neliniştile metafizice legate de omul etern şi de cel istoric.

Am afirmat odată că omul integral trebuie văzut mitic, magic, raţional şi mistic şi aceste aspecte ale lui sunt elemente ale unei structuri primordiale, sincronice, omul integral mişcându-se în timp şi-n spaţiu păstrând aceste constante. Noi momente spirituale au descompus această structură, omul etern fiind mai bine oglindit în teologie, filosofie, artă, ştiinţă şi tehnică văzute mistic. Descompus diacronic este reclădit ontologic în creştinism prin situarea lui în triunghiul Dumnezeu, om şi natură şi prin sediul extramundan al adevărului, binelui şi frumosului, Dumnezeu creator, orânduitor şi stăpânitor proiectându-l în om şi-n natură, adevărul, binele şi frumosul fiind unităţi în diversitate, care izvorăsc din El ca unitate a tuturor unităţilor.

Omul n-a descoperit singur nicio unitate, ci ficţiuni relativ-utile şi relativorientatoare, ipoteze plăsmuite de închipuire în ştiinţă şi tehnică şi alegorii în artă: Homer, Vergiliu, Dante, Shakespeare, Goethe, ca exemple strălucite. În modalităţile estetice ale artei omului

autonom se pot păstra: miticul, magicul, raţionalul şi misticul, personificările mitologice, procedeele magice, construcţiile raţionale şi religioase creându-i iluzia omului etern, ca sumă istorică a virtuţilor, viciilor, rătăcirilor şi izbânzilor lui aparente. Când omul se vede singur, fie sincronic, fie diacronic, nu se poate cunoaşte adevărat şi nici nu poate cunoaşte lumea în mod real, cum a ştiut Socrate şi toţi înţelepţii care au cerut ajutorul Divinităţii, căile omului neducând la adevăr, bine şi frumos, natura lucrurilor putând fi revelată, nu căutată, cum am mai spus. Omul istoric? Căutare, întâmplare, pseudocauzalitate naturală, finalitate existenţială variabilă, rătăcire, neliniştea metafizică a neîmplinirii, morţii şi neantului, căutarea transformându-i sufletul într-un fluviu impur de ficţiuni şi erori, de satisfacţii trecătoare şi neplăceri durabile, şi dacă ne gândim că dracul îl însoţeşte în mers, nu-i aparţine nimic, ca-n aventura faustică.

În primul *prolog* la *teatrul seminar*, am pomenit de omul complet şi omul perfect. La scară umană şi-n „orizontul misterului” Blaga), completitudinea şi perfecţiunea sunt mistere. Termenii, deşi nu pot fi definiţi, ne obligă să ne întrebăm asupra conţinutului lor. La acest nivel autonom în lipsa unui răspuns, în absenţa inspiraţiei, apelăm la gândirea teologică creştină.

Omul complet – integral – este omul religios din triunghi, purtător de Dumnezeu şi specie, consfinţit de biserică, iar omul perfect, în lumea aceasta, este sfântul, situat în fruntea tablei valorilor, prefigurând mântuirea credinciosului obişnuit în lumea de dincolo. Dacă examinăm pe Faust în spirit completitudinar, ce constatăm? Cuprinde miticul, magicul, raţionalul şi misticul Simbolizează completitudinea? Nu. Este omul istoric în care Goethe a adunat perioada mitică, antichitatea, Evul Mediu şi lumea modernă, într-un poem modern, desfăşurat în spirit biblic între prologul din cer şi *chorus mysticus*, epilogul din cer. Nu poate fi vorba de completitudine istorică.

În lumea creştină a omului din triunghi, miticul a

dispărut, cu toate personificările naiv-poetice, fiind înlocuit de tropi – metafora, metonimia, sinecdoca, alegoria –, iar magicul a părăsit sfera superstiţiei, devenind paraştiinţă – ştiinţă ocultă – sau tinzând la ştiinţa naturală, prin împrumutarea modelelor şi limbajului ipotetic ai acesteia.

Omul religios ştie că nu există nicio cale autonomă spre adevăr, bine şi frumos, şi nu dispreţuieşte relativitatea utilului şi plăcutului, considerând sublimul punct de vedere uman, iluzoriu ca toate categoriile estetice – tragicul, comicul, grotescul, tragicomicul, masca, purul. Infernul şi paradisul sunt alegorii la scară umană, „mistere revelate aleşilor la scară mistică”. Ca orice formă a realului.

Stilul poematic faustic este forma dialogului literar şi scenic plăcută, omul cronofag crezând că-şi umple timpul cu valori reale, chiar când acestea sunt plăsmuiri vechi sau noi ale imaginaţiei. Goethe cunoştea gustul mulţimii când recomand „concentrarea pe scena îngustă a creaţiei întregi şi crugului mare şi cum drumurile cad din cer prin lume până în iad” *Prolog în teatru*, trad. Lucian Blaga). Omul, când „semn fără rost”, când real, mişcându-se între semnele goale de sens ale închipuirii şi datele inspiraţiei proprii sau a altora, aşteptând sau scormonind, care vrând să fie întreg, nu rămâne „suspendat între cer şi pământ”, ci primeşte şi cerul mistic revelat, ştiind că în trecut li s-a permis aleşilor să ajungă la izvorul tuturor lucrurilor, închis pentru căutători. Fără această întindere a contemplaţiei vieţii şi lumii, nu există artă, ci ştiinţă situată sub ideal, permanent limitat-utilă. Mistica permite artistului să depăşească suprasensibilul, să vehiculeze supranaturalul. Imaginaţia nu depăşeşte fantasticul.

Imaginaţia şi căutarea nu duc la omul complet sau perfect, şi orice creştin văzând că perfecţiunea, completitudinea şi eternitatea lui sunt mistere, nu mai caută, dar trăieşte bucuria aflării lor în dogmele ordinii creştine, trăite de oricare credincios participant la ritualul acestei puternice, glorioase şi eterne biserici, în care iau sfârşit neliniştile sterile ale morţii şi neantului, ale tuturor

suferinţelor, catastrofelor şi contradicţiilor insolubile ale existenţei, unde omul trăieşte plenitudinar, ca făptură binecuvântată, aşezată de Dumnezeu în natura în care află tot ce-i trebuie şi unde află mai ales demnitatea şi puterea cuprinse în rugăciune şi-n actul umilinţei. Omul supus lui Dumnezeu are demnitate de stăpân al naturii, cel nesupus este robul ei animalic.

Pentru omul modern trebuie găsit un stil mai complex şi mai eficace, cum recomandă Goethe în *Faust*, care să cuprindă motivele misterului medieval şi ale dialogului platonic, completate de motivele, soluţiile şi rătăcirile omului în timp şi-n spaţiu, având neîntrerupt în vedere omul modem şi omul istoric. Relativitatea triumfurilor omului istoric este ilustrată de orice dramă politică şi neîmplinire a conştiinţei teoretice, aşa cum ne arată drama lui Tuliu Cezar, a cărui gândire lumească n-ajunge, cu toată strălucirea lui, eternitatea coborâtă în sufletul unui credincios obscur. Omul istoric? Omul lumesc, suflet înecat în corp, captiv al acestuia, cum au gândit orficii, abatere autonomă mortificatoare, ca-n asceză şi-n anumite forme ale sfinţeniei, oglindă a revelaţiei – viziuni reale –, fiindcă eternul apare aici în timp şi-n spaţiu sau „încărcat de imagini ale lumii concrete – impresii, percepţii, reprezentări – în care voinţa scormoneşte în căutarea esenţelor, mintea socotind conceptele astfel dobândite ca fruct al interacţiunii subiect-obiect sau plăsmuiri ale subiectului gnoseologic pur; Dumnezeu, eu şi lume, eu presupus-pur, eu autentic în sensul originalităţii, creativităţii sau trezirii conştiinţei tragice a existenţei prin moarte, al cărei mister este citit subiectiv, absolutizare a neliniştii legate de individuaţie ca finitudine, de jocul fără ieşire în subiect şi-n grup al vieţii şi morţii, al fiinţei şi existenţei, al substanţei şi modurilor ei, soma descompusă anatomic, citoşi histochimic, fără recompunerea întregului, cum a spus Claude Bernard, grefe reparatorii, reparaţii chirurgicale, chimice, puterea tămăduitoare a naturii sau a rugăciunii, când operează ca minune în restul de credinţă în disperare; solitudini iluzorii, munci şi zile punctate de

plăceri iluzorii şi de sărbători; timp şi eternitate; procesiuni sărbătoreşti, religioase sau protestatate, revolte, revoluţii, războaie, păci şi înţelegeri aleatorii însoţite de pânde, încercări de soluţionare a contradicţiilor insolubile la scară umană; acord iluzoriu între limbaj şi lucru, adevărul, binele şi frumosul având sediul dincolo de om şi de natură. Termenii polari: adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât, sacrul şi satanicul, ţin de dialectica omului demonic.

Adevărul, binele şi frumosul, ca lucruri în sine, sunt unităţi care izvorăsc din Dumnezeu, Unitatea absolută a tuturor unităţilor, cognoscibile prin voinţa Lui, indescifrabile în întregurile aparente.

Aşa trebuie înţeleasă ideea platonică de om. Platonismul? Aporetic în discurs şi-n dialog, pur în inspiraţia ideilor ca mesaje poetice ale Divinităţii. În universul moral creştin, totul se raportează la puritatea ideilor platonice încărcare de noua religie, moralistul întocmind tabloul tipurilor umane în lumea acestor unităţi, mişcându-se oglinditor de la sfânt la păcătos, la vicios sau la neputincios, neexistând deşeuri biosociale în ordinea creştină.

Repet: creştinul „nu cunoaşte cunoscând”, cum credea Hegel, ci cunoaşte primind, fiind oglinditor, nu creator. Aceasta este deosebirea între logocraţia autonomă – panlogism – şi mistica creştină. Nu este nevoie s-o comparăm cu toate formele gândirii imanentiste, în care omul orgolios nu-şi aparţine nici când rătăceşte.

Omul istoric se mişcă între „să vezi şi să crezi şi să vezi şi să nu crezi”, intrarea neverosimilă, stranie a lumii în suflet, prin porţile imperfecte ale simţurilor.

Geniul autonom nu se poate autocunoaşte fără ajutorul Divinităţii, nedeosebindu-se, sub acest raport, de mediocru, de un prost sau de un idiot, aşa cum ne-arată poziţia lui Socrate din *Charmides*. Nu trebuie confundate viziunile, aceste revelaţii ale realului, cu plăsmuirile închipuirii, în care se poate încadra şi neputinciosul „belşug de vedenii” al lui Faust, după care s-a livrat magiei

iluzorii.

Am limitat, la început, stilul teatrului seminar la împletirea misterului medieval cu dialogul platonic. Motivele misterului au rămas, adică sacrul şi profanul în istorie, în luptă, împletite sau paralele, cele două lumi, transcendenţa adevărului, binelui şi frumosului, fericirea pământească şi beatitudinea – eudemonism integral, în teatrul seminar asceza fiind vocaţia sfinţeniei –, morala religioasă opusă ştiinţei moravurilor, libertatea şi nemurirea omului integral, triunghiul: Dumnezeu, om şi natură, mereu regândit, superioritatea omului religios trăitor al certitudinii din imperiul dogmelor, al căror conţinut le situează deasupra axiomelor şi rezultatelor utile ale căutării, ştiinţa pură produsă de revelaţie, farmecul iluzoriu al lumii sensibile – spectacolul lumii aparente ale cărei incitaţii sunt când plăcute – pseudoinspiraţii –, când dezgustătoare, când îngrozitoare – şi frumuseţea pură a lumii esenţelor. Dar nu se pot păstra formele alegorice, „grosolan-naturaliste” ale misterului şi procesiunilor, întrebuinţind un epitet al lui Burckhardt, amestecurile mitologice, personificările naiv-poetice ale ideilor, virtuţilor şi viciilor, alegorizarea în general fiind o degradare a esenţelor, lumea de dincolo văzută ca o prelungire a celei de aici. Închipuirea nu depăşeşte fantasticul şi raţiunea autonomă nu ajunge în lumea esenţelor, cum am mai spus.

Spiritul metaforizam este circumscris în lumesc, în preaomenesc. Divinitatea, omul şi natura sunt termeni care pot fi vehiculaţi metaforic, util-ştiinţific sau purştiinţific când raţiunea este vehiculul revelaţiei.

Când esenţele sunt gândite ca idei platonice, n-au formă şi culoare, cum se arată în *Fedru*. Misterele biblice sunt degradate prin alegorizare, singura modalitate de comunicare fiind cea liturgică, cântecul şi gestica sacerdotală în templu sau în afară de el, ritualul anexând muzica, în cadrul format din pictură, sculptură şi arhitectură, cu măsura canoanelor neuitând niciodată limitele închipuirii, raţiunii şi simţurilor.

Teologia, filosofia, arta şi ştiinţa întăresc credinţa în omul religios în lupta cu răul istoric, cu lumescul căutat, adevăratele legi fiind canoane. Tropii esteticii modeme înfrumuseţează lucrurile şi faptele din triunghi, când sunt prelungite în sfera misterelor, sunt „minciuni” care le învăluie, întrebuinţind un cuvânt dantesc. Conştiinţa metafizică creştină a adevărului, binelui şi frumosului ne obligă la curăţirea lor de excesele alegorice sau mitologice, pentru o mai mare strălucire a lumii creştine, în care omul apare stăpân posibil al naturii, atotcunoscător prin formula celor două lumi: cea de aici descifrabilă şi cea de dincolo ca sediu al adevărului, binelui şi frumosului, ca mistere. Niciun mister aici. S-a legat alegorizarea de „realismul scolastic”, cum face în mod greşit şi Burckhardt, când examinează alegoriile misterelor şi procesiunilor

Alegorismul acestor reprezentanţi nu constituie un realism propriu-zis, ci un concretism excesiv. Tertulian n-a alegorizat misterele creştine: infernul, paradisul, Judecata din urmă etc. Judecata de apoi are în conştiinţa lui un rol hotărâtor: arătarea insignifianţei lumii şi teatrului grecesc, faţă de măreţia acestui spectacol unic, acestei ieşiri din timpul şi spaţiul istoric. N-a descris-o fiindcă n-a văzut-o, cum spune el. Realismul mistic alegorizat este degradat la nivelul figurilor lumii aparente prin intuiţie şi închipuire, care nu depăşesc istoria şi experienţa directă, aceste facultăţi neducând la esenţe, şi nici raţiunea autonomă, cum ne arată simbolica ei în relaţiile cu lucrurilor simbolizate.

Alegorizarea a fost socotită viciul *Divinei comedii*, cum a văzut şi Dante când a ancorat în tăcere în faţa lumii divine, viciu prelungit şi-n construcţia faustică. Este îmbrăcarea Sacrului pur prin plăcerile estetice izvorâte din închipuire şi raţiune.

Am expus, în alta lucrare, un punct de vedere literar asupra celor două lumi, mai aproape de misterul lor.

A fost vorba de lucrarea lui Leonid Andreev, *învierea lui Lazăr*. Venind din lumea de dincolo n-a putut comunica

nimic despre ea şi nici n-a mai înţeles-o pe cea de aici, rămânând ca un semn misterios între ele. La sfârşit, după cât mi-amintesc, pleacă ca un uriaş îndoit de spate, în direcţia amurgului. Între cele două lumi este un abis, legătura dintre ele fiind Mântuitorul.

Aşadar, „alegorizarea Evului Mediu, această simbolică când obscură, când absurdă, uneori grosolan-naturalistă” Burckhardt), spectacol pentru vulg, în care se amestecă viaţa, misterele biblice, măşti istorice, defalcarea sufletului prin personificarea virtuţilor şi viciilor, omul închipuit în infern, în paradis şi-ntre infern şi paradis, nici „arta vieţii” dorită de omul de aici, nici a esenţelor, a ştiinţei pure oglindită în aleşi, ci un amestec greu de suportat, toată plăsmuirea nemaiavaând sens în lumea modernă, terminându-se în Renaştere.

Acum se pot înţelege viciile umanismului şi strălucirea Evului Mediu, Au fost în triunghi, raţionalist vorbind, figuri alegorice, mituri, legende, măşti carnavaleşti, în împletirea istorică a miticului, magicului, raţionalului şi misticului, ca-n *Faust*, sub imperiul gândirii creştine, poetică în omul istoricdamnat, care speră să cunoască paulinic adevărul dincolo, aici totul fiind „văzut ca prin oglindă, în ghicitură” Sf. ap. Pavel). Singura formă de contact cu misterele creştine este ritualul liturgic, în care omul capătă conştiinţa limitelor sale şi-n acelaşi timp certitudinea ieşirii din înlănţuirea cosmică. În templu, află că autosalvarea este iluzorie, salvarea stând în atotputernicia lui Dumnezeu.

Artistul poate cuprinde tot, dar având conştiinţa limitelor sale, cum a avut-o Leonatdo da Vinci când şi-a raportat intenţiile artistice la ideal, şi, când mergând în direcţia lui a constatat că este intangibil, şi-a oprit mersul, ca un călugăr obosit la poala unui munte. Nicio plăsmuire umană autonomă nu este sacră. În ceea ce priveşte platonismul, cunoaşterea lui este necesară, pentru a se vedea valoarea limbajului, necesitatea şi limitele comunicării prin discurs şi dialog, termenii Divinitate, om şi natură, natură transcendentă a adevărului, binelui şi

frumosului – ştiinţa pură a ideilor, a omului necreator, participant la ele, prin favoarea Divinităţii, opusă ştiinţei imperfecte a părerilor, cu rădăcini în om şi-n natură –, statul atotcuprinzător, cu ierarhia stărilor, în cap cu înţelepţii legiuitori, conştiinţa teoretică a miturilor, ideilor, predicaţiei, a jocului mintal aporetic, şi euporetic, natura sufletului şi nemuririi – „spiritualismul păgân întins de la mituri până la conştiinţa filosofică, acordul între religie şi filosofie sau rădăcinile tradiţionale ale gândirii, în sufletul popular purtător al Divinităţii mântuitoare”. Înţelepciunea lui l-a ferit de dizolvarea miturilor în raţiunea atotstăpânitoare şi sicativà a insului scormonitor şi orgolios.

Desigur, ştiinţa pură creştină ne obligă să reexaminăm termenii triunghiului: Dumnezeu, om şi natură, să afirmăm în stil creaţionist şi istoric creştin realitatea celor două lumi, să înlăturăm metempsihoză, să gândim adevărul, binele şi frumosul ca idei divine, abia în noua ordine fiind clarificată natura omului cunoscător prin graţie şi revelaţie, şi integral nemuritor. *Imitatio Christi*. Apoi, nu trebuie uitată natura absolută a iubirii creştine, legea cea nouă anunţată de Mântuitor, la *Cina cea de taină. Î*n sfârşit, miturile, aceste inspiraţii naiv-poetice, au fost înlăturate de Divinitatea nouă trinitară şi de gnoseologia realistă a noii religii, sacrul, purul şi binele unindu-se în eul oglinditor al Unului absolut.

A fost inspirat Dante când a considerat arta ca vehicul al „ştiinţei pure creştine”, poetica lumescului detaşată de adevărul religios fiind „o minciună” în care artistul înfăşoară Jocul aparenţelor”, pe care Dante îl depăşeşte, cum constată şi Maurras. Căutarea este inevitabilă în toate domeniile culturii, dar căutătorul trebuie să ştie că singur este limitat şi rătăcitor, iar rezultatele utile sau plăcute nu-i aparţin. Ştiinţa pură dantescă, care l-a scos „din pădurea întunecată, în care rătăcea căutând”. trebuie văzută de Sus în jos, inspiraţia, în sens biblic, având termenii Dumnezeu, ideea, conceptul, lucrul, revelaţia şi omul primitor, în formele adevărului,

binelui şi frumosului, ştiinţele, artele şi tehnicile existenţei izvorând din atotputernicia lui Dumnezeu, nu din explorările vieţii şi lumii, din „pădurea întunecată dantescă”, unde nu sunt modele, cum a văzut Platon prin idei şi Aristotel prin forme transempirice, conţinutul material fiind variabil. Evidenţa adevărurilor religioase apare în omul cu bun-simţ. Acest bun-simţ îl mişcă în lumea misterelor, cum i-a mişcat şi pe vechii înţelepţi şi poeţi, care au citit direct din natură, în această carte a lui Dumnezeu deschisă de el aleşilor. A fost, este şi va fi aşa. Nu pentru anormali şi pentru idioţi.

O viziune integralist-creştină cuprinde totalitatea în început, istoria ca păcat şi cele două lumi reale, cea de dincolo ca sediu al adevărului, binelui şi frumosului în sine, ca oglindire a lor imperfectă aici, viziune evidentă pentru omul cu bun-simţ arătat mai înainte. Bunul-simţ cartezian nu este legat de lumea sensibilă, acesta făcând posibilă interpretarea ei. Omul material şi lumea sensibilă? Relaţia oglindită în termenii: behaviorism, pseudoconcepţie, pseudopredicţie, comportament animalic, ocultism.

De obicei se confundă ocultismul cu mistica. Ocultiştii resping mistica, fiind neştiinţifică, oprindu-se în limita fixată de suprasensibil, adică la concepte, câmpul cercetărilor lor fiind situat aici, între cer şi pământ şi pe pământ, invocându-l pe Hamlet într-una din stările lui magice. Obiectul misticii? Supranaturalul ca izvor al naturalului, raţiunea fiind vehicul al acestuia şi-al legităţilor proiectate de dincolo de aici.

Magicul şi ştiinţificul nu scot omul din natură, din care, când vrea, când nu vrea să iasă, în a cărei robie se simte uneori mai demn decât în robia lui Dumnezeu, care nul amestecă în toate vietăţile. Omul în natură? „Biologism anticipativ” Piaget). „empirism organizator” Maurras), *homo faber* Franklin), „materialism” – fără nume – „empiriocriticism” E. Mach şi Avenarius) şi pierzând chipul divin, se situează absurd în capul scării vieţuitoarelor, apărând şi dispărând ca şi ele, iar când este stupid se bucură de această „descoperire”.

Pentru o înţelegere mai profundă a adevărurilor biblice, patristice, scolastice şi a celor cuprinse în tainele ritualului creştin trăite de credincioşi, în câmpul cărora trăiesc şi necredincioşii, misticii atei voltairieni – vicioşii şi degeneraţii, mă folosesc de formula lui Romano Guardini: „Catolicismul este religia tuturor religiilor”.

Conştiinţa teoretică, tehnică şi practică a omului creştin îngăduie acestuia să cuprindă în triunghi istoria naturii şi spiritului universal, diversitatea raselor, neamurilor, religiilor, credinţelor, aşezărilor umane, caracterelor, izbânzilor şi rătăcirilor teologice, filosofice, artistice, ştiinţifice şi tehnice, limitelor închipuirii şi raţiunii în căutarea unităţilor, omului complet şi omului perfect întâlniţi în timp şi-n spaţiu, în citirea jocului misterios al vieţii şi al morţii, al lucrurilor în sine şi celor aparent-pieritoare, în interpretarea prezenţei în conştiinţă a celor două lumi şi nemuririi, în înţelegerea ierofaniei, damnaţiunii, mântuirii, rostului libertăţii, responsabilităţii şi sancţiunii aici şi dincolo ş.c.l.

Am consemnat relaţiile fundamentale ale omului cu Divinitatea, cu cosmosul, cu semenii şi cu sine. Cum pot fi cunoscute? Prin revelaţie sau istoric, ca formele păcatului originar sau ca „resturi ale acestuia după venirea Mântuitorului” Sf. Ap. Pavel).

Revelaţia îngăduie creştinului cu har trăirea mistic-poetică a puterii lui Dumnezeu, creator, orânduitor, stăpânitor şi mântuitor, care cuprinde în atotputernicia Lui eternă începutul, desfăşurarea şi sfârşitul tuturor lucrurilor. *Divina comedie* şi *Faust* conţin aspecte mistic-creştine, dar prin libertatea închipuirii poetice şi a raţiunii nu au caracterul unor reprezentări sacre. Orice poem atotcuprinzător, dominat de spirit religios, serveşte ordinea venită de Sus, ca orice construcţie filosofică sau artistică care este stăpânită de acelaşi spirit, întărind, alături de biserică, sufletul credincios setos de pur şi de Absolut. Pretutindeni pot să apară „gladiatori ai lui Hristos”.

În viziunea creştină se cuprind: cele două lumi, rase,

popoare, stiluri, moravuri, tipuri, caractere, împletirea eternităţii cu timpul, revelaţia şi căutarea unităţilor, ideilor, conceptelor, sistemelor, disciplinelor şi predicaţiei, inventarul problemelor solubile – euporetica – şi insolubile – aporetica. Desigur, suflul religios, nu laic: etic, retoric sau sofistic.

Creştinismul este religia Divinităţii creatoare şi mântuitoare, în care nu are loc legea entropiei, ci a omului liber, nemuritor, activ înăuntrul acestei lumi cognoscibile, misterele fiind dincolo de ea. Faţă de cea de dincolo, *docta ignorantia* Nicolaus Cusanus), orice alegorizare a ei constituind un exces artistic, o viziune a ei în figurile lumii sensibile. Lumea misterelor poate fi trăită aici crezând. Lumea sensibilă ca unitate şi lucrurile din ea ca unităţi pot fi cunoscute prin revelaţie. Legităţile, ca expresii pure ale lucrurilor, nu pot fi căutate, cum ne arată aleşii care le primesc şi comunică. Legile naturii, gândirii, normele sociomorale, dogmele religioase sunt primite şi comunicare de naturile harismatice. Alegorizarea? Se poate practica aici sub forma podoabelor artistice gratuite sau obscure şi ca disimulare a intenţiilor morale într-un climat tiranic.

Teatrul seminar? Sacrul şi profanul într-o viziune atotcuprinzătoare a vieţii şi lumii, o construcţie filosofic-poetică, dominant-mistică, oricare înţelept ştiind că mistica creştină este doctrina îndrăznelii nelimitate aici, a sediului adevărului, binelui şi frumosului revelate, Dumnezeu fiind frumos, iar lumea de aici având doar farmec, cum spune un medieval. În această lume opacă îneacă De Sanctis poezia, în jocul aparenţelor, în pseudorealitatea din care au ieşit misticii primitivi şi antici şi misticii Evului Mediu, ştiinţa pură religioasă a lui Dante considerând-o „Barbarie şi necioplire”, mutând „armonia, unitatea şi lumina în lumea aceasta”, ca-n „stilul stupidului veac XIX”. Maurras, deşi nereligios, consideră tocmai ştiinţa dantescă, această ieşire din jocul aparenţelor”, ca o virtute a poeticii lui. „Filosof, Dante concepe domnia ştiinţei şi a virtuţii. Creştin, contemplă împărăţia lui

Dumnezeu. Patriot, suspină după domnia dreptăţii şi păcii. Poet, visează o formă numai lumină, proporţie şi armonie, visează stilul frumos; autorul lui este Vergilin”. Francesco De Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, trad. Nina Facon). L-ar fi vrut poet al luminii naturale, care mişcă simţurile, nerelevând nimic, care menţine umbrele grotei platonice în „senzorial – oarba spontaneitate, întregită în oarba experienţă”. Poezie a imaginilor înecată în concretul grosolan. O artă „presupus-vie”, ancorată în materia iluzorie a vieţii şi lumii vizibile, a cărei existenţă dispare, dacă este detaşată de cea invizibilă.

Nu pot nega impresiile puternice produse de spectacolul întredevorărilor din junglă, dar nu mă pot pronunţa asupra rostului lor. Este poetică imaginea Psalmistului când vede cum vietăţile primesc hrană din mâna lui Dumnezeu întinsă peste ele Grosolănia poetică este legată de lumea aparentă considerată în sine.

Poetul creştin, care este real-liber în lumea aceasta, nu se îneacă în fapte nesemnificative, în nelinişti sterile, putând ocoli trivialităţile naturale, psihologice şi sociale, căderile din jocul între ideal şi aparent fiind înlăturate prin transfigurările din triunghi.

Programarea creştină înseamnă eliberarea din captivitatea cosmică, adică dorinţa împlinirii imposibilului, de care vorbeşte Faust, neliniştit totuşi de imposibilitatea apropierii de infinit, fiindcă i-a lipsit credinţa, de care s-a bucurat Pascal, care a ieşit astfel din starea de făptură neputincioasă „situată între infinit şi neant”. În această viziune atotcuprinzătoare, lumea mistică determină înţelegerea poetică a sfântului, sacerdotului, stăpânului, moralistului, legiuitorului, judecătorului, paznicului, soldatului, savantului, artistului, tehnicianului, întreprinzătorului, gospodarului, pedagogului, meşteşugarului, geniului, talentatului, mediocrului, virtuosului, viciosului, atletului, degeneratului, formând chiar în idiot, prost şi nebun pete de lumină, aceleaşi pete de lumină putând fi proiectate asupra infractorului, tiranului şi călăului, forme ale vieţii umane existente în

timp şi-n spaţiu, ca tipuri sau stări normale şi patologice, la rase şi neamuri diferite, în structuri psihice, fizice şi sociale diferite. Ce fac spiritele inspirate şi cele căutătoare în această lume concretă, distribuită în timp şi-n spaţiu? Totul depinde de desfăşurarea întâmplărilor în triunghiul; Dumnezeu, om şi natură, de acceptare a celor două lumi reale, legate, dar necontopite, de situarea într-o singură lume reală, cea de dincolo sau cea de aici, de conştiinţa misterului atotînvăluitor şi a limitelor spiritului uman, nelimitat în citirea lumii de dincolo. Teologul explică unitatea tipologică şi axiologică a raselor şi neamurilor prin cauza unică a Divinităţii, oprindu-se la limita unde începe misterul nerelevat în ordinea creştină. El crede în iluminarea aleşilor.

Filosoful religios face acelaşi lucru. Savantul religios, la fel. Artistul religios aşteaptă şi primeşte, cum spune Goethe. Filosofii, savanţii şi artiştii nereligioşi explorează, pseudoexplică, constată, imaginează, plăsmuiesc, simbolizează, „transfigurează” şi, când au conştiinţa intangibilităţii idealului, coboară prin mitic, magic şi fictiv-raţional în util, plăcut şi gratuit, înecându-se până la urmă în figurile nerevelatoare ale existenţei opace şi-n stări sufleteşti difuze. Certitudinea? Logică, metaforică şi tehnică, forme definitorii pentru omul singur – *homo sapiens, homo ludens, homo faber.* Mai degrabă *homo stultus.* Simbolica artistică? Semnul, Cuvântul sunetul, materia şi figura: imaginea, alegoria, metafora, în structuri date sau căutate, semnificative sau nesemnificative. Genurile: epicul şi dramaticul – cuvânt, cântec şi acţiune –, liricul – Cuvântul, cântecul şi figurile de stil, cu izvorul în fluviul de imagint oratoricui – Cuvântul şi figurile de stil în arta argumentaţiei, cum o numeşte Quintiliar.

— Dialecticul – toată simbolica distribuită pe discipline, în actele instructiv-educative sau redusă la cuvânt şi figură de fabulă.

Artele utile se împletesc material şi simbolic cu cele frumoase, materialul: semnul, Cuvântul, sunetul, culoarea şi materia îmbinându-se util sau frumos sau „utilul unit cu

frumosul”, cum spune Horaţiu. Reprezentările teoretice şi estetice ale lumii de aici, a stăpânilor şi supuşilor, arată diferit, după cum izvorăsc din presupusa spontaneitate – această pseudoeliberare –, din inspiraţie sau din interes. Neliniştile şi suferinţele, produse de imperfecţiunile tuturor oamenilor mişcaţi de necesitate sau întâmplare, se împletesc cu seninătatea suverană a sfinţilor şi credincioşilor al căror spirit nu se simte chinuit şi nu are nevoie de găteli lumeşti.

Foarte mulţi oameni, dar mai ales învăţaţi – filosofii şi oamenii de ştiinţă opaci – şi artiştii de aceeaşi factură, consideră rezultatele observaţiilor şi explorărilor în natură, în omul fizic şi psihic şi-n societăţile umane, ştiinţă propriu-zisă, aşa cum artiştii observatori cred că plăsmuiesc arta adevărată. Întâlnim curent termenii: creaţie, autenticitate, originalitate, cauzalitate, finalitate, firesc, nefiresc, just, injust, drept, nedrept, valoare, nonvaloare, utilitate, gratuitate, spre ex., consideraţi expresii esenţiale ale lucrurilor, cum sunt considerate noţiunile gândirii autonome. Ştiinţa adevărată şi arta adevărată sunt necesarmente pure, iar purul este explicativ, adică transcendent, realcauzal. Realul cognoscibil? Prin revelaţie, nu prin căutare, aşa cum ne arată istoria omului, în care sacrul se împleteşte cu profanul. Când omul autonom descompune natura sau se autodescompune, nu cunoaşte şi nu se autocunoaşte, descrie şi plăsmuieşte ficţiuni utile, gratuite sau eronate. Mers neesenţial în timp şi-n spaţiu.

Ştiinţa pură şi arta pură sunt mistice. Întreg limbajul, acest mister, dacă nu vehiculează lucrurile în sine revelate, constituie o simbolică purtătoare de limbaj. Goethe vorbeşte de „iluzii nobile”, gândindu-se la plăsmuirile artistice binefăcătoare. Purul, fie în ştiinţă, fie în artă, are caracter explicativ, adică esenţial. „Fericit este acela care a putut să cunoască cauzele lucrurilor” Vergiliu, *Georgicele*). Nimeni, singur în toată istoria, n-a putut răspunde la aceste întrebări: de ce şi-n ce scop se întâmplă ceva, ci numai constatările: cum, când şi unde se întâmplă

ceva, cărora li se adaugă pseudocauzalitatea naturală, foloasele, nocivitatea şi gratuitatea, ultimul termen mai ales în artă. Singuri? Nicio salvare.

La acţiunile şi interacţiunile forţelor care ne determină se adaugă chinurile produse de ficţiunile şi punctele de vedere ale zănatecilor. Aşa apare jocul estetic al tragicului, comicului, grotescului, concretului opac, fantasticului, absurdului, joc când patetic, când flasc, nesemnificativ, ros de fluidul insipid prezent în sufletul însingurat sau deznădăjduit. Aici? Farmec înşelător şi dezgust, viaţă consumată de simţurile înşelătoare ca şi mintea, cum au văzut scepticii. Există o ştiinţă vie şi una moartă, cum a afirmat Othmar Spann? Există o artă vie şi una moartă? întrebări la care răspunsul îl aflăm la *Fast:* vie este fapta, care nu este nici ştiinţă, nici artă, ştiinţa şi arta rămânând în simbolica lor purtătoare de pur sau fictiv. Limbajul viu este o metaforă.

Aceste întrebări privesc *teatrul seminar*: există o ştiinţă pură şi o artă pură cu conţinut ideal, ştiinţa şi arta realului inaccesibil aici, în lumea căilor? Nu. Îndrăzneală nelimitată în lumea de aici cognoscibilă, utilă, care poate fi stăpânită, chiar dacă adevărul, binele şi frumosul în sine nu-i aparţin. Creştinismul activ se mişcă între posibil şi imposibil, fiindu-i îngăduit accesul la Absolut, prin credinţă, cele două lumi scoţându-l din impas. Acesta este o limită a omului ancorat în lumea fenomenală, totuşi cognoscibilă, îndemnul Mântuitorului fiind să îndrăznim, pentru a deveni stăpânii ei, neuitând perfecţiunea legată de nemurire şi de lumea cealaltă.

Când mă gândesc la patimile Mântuitorului, la învierea şi gloria Lui, la valoarea pasiunii creştine în timp şi-n spaţiu, înţeleg acea „*Retionciation totale et douce, soumission totale à Jésus Christ*”, din *memorialul* lui Pascal, ca expresie a setei de perfecţiune, purul religios creştin însemnând ieşirea din înlănţuire. Este viul etern „ca paradox”, întrebuinţind o formulă kierkegaardiană.

Realul de care am vorbit mai înainte este trăirea concretă a imposibilului, sunt cele trei paradoxe ale lui

Chesterton: „să crezi în ceea ce nu este de crezut, să speri în ceea ce nu este de sperat şi să iubeşti ceea ce nu este de iubit”, încorporate în creştin. Simbolica ştiinţei umane, văzută istorică, exprimă cucerirea lumii în etape. Arta nu-şi pierde însuşirile prin acest conţinut teoretic vehiculat cu mijloacele ei, viziune dantescă acceptată de De Sanctis numai prin strălucirea stilului, ca şi cum viaţa şi lumea, cu formele lor contradictorii, întâmplătoare şi iluzorii, ar oferi valori estetice superioare metaforizării construcţiilor gândirii pure.

Această metamorfozare, ca şi personificările, atestă perenitatea gândirii mitice, opusă vulgarităţii concretismului şi fabulaţiei omului modern, care, fără simbolica logic-matematică, s-ar îneca senzorial în lucruri.

Conţinutul medieval al gândirii Lui Dante, cu toate imperfecţiunile alegorizării. i-a permis să străpungă „pragul opac al existenţei”, de nestrăpuns la nivel existenţial, cum a constatat Heidegger, pentru „omul căzut în timp” Em. Cioran). La acest stil medieval, la care a participat Dante, trebuie să participe şi autorul teatrului seminar, care consideră ştiinţa creştină pură ca manifestare a realului opus „eşecului existenţialist şi întunericului materialist”. Teologie, filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, într-un dialog esenţial mutând adevărurile religioase în spectacolul scenic, păstrând solemnitatea templului, bineînţeles fără caracterul sacru al liturghiei. Dacă considerăm miturile ca expresii ale sufletului primitiv, atunci aceste forme naiv-poetice sunt superioare plăsmuirilor grosolane ale spiritului modern. Viziunea dantescă ne-a arăta: poezia esenţelor, întunecată doar de „pasiunile vieţii personale şi italice”. Divinitatea sa întâlnit în el cu „destinul, amestecând cele două lumi” De Sanctis).

Teatrul seminar are conţinut ideal şi eriâpiric, deci informaţie istorică, documentare actuală, observaţie, speculaţie şi desfăşurare a întregului spectacol sub semnul punctărilor sacre ale spaţiului şi timpului. Şi, pentru natura lu’: completitudinară, întâlneşte mitologia, teologia, filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica, în dialog, în stil dantesc.

Rase, popoare, tipuri, caractere, acţiuni şi reacţiuni naturale şi sociale, onticul, axiologicul şi gnoseologicul, şi desfăşurarea lor în timp şi-n spaţiu.

Cum poate să încapă în spaţiul scenic viaţa şi lumea? în dialog platonic întrebările omului integral privind Divinitatea, omul şi natura, adevărul, eroarea, binele, răul, frumosul, urâtul, sacrul şi satanicul, aceşti termeni polari fiind constanţi, răspunsurile – soluţii rotunjind contradicţiile sau chiar eliminându-le, dar deschizânc altele noi – concepţia dialectică deschisă sau iluzia progresului –, soluţiile dogmatice în stil biblic sau inspirat-mistice constituind sensurile reale ale existenţei.

Decorul scenic simplu, evocator sau spaţiul unui seminar, totul mişcându-se la închipuire şi-n intelect, plastica decorului neavând caracter organic în spectacol, ca se gestica actorilor. Epica, liricul, dramaticul, didacticul, oratoricul, miticul, magicul raţionalul, misticul, tragicul, comicul, grotescul, burlescul, totul, de la concret, prk fantastic, până la real, se topeşte în dialog. Ce poate fi mai complex ca ştiinţa şi arta, ca

Divina Comediei Poate fi mutată în intelect şi-n închipuire, iar ecranizarea, prin întindere, prin posibilitatea exprimării scenelor teribile sau graţioase, ar constitui o ilustrare în plus pentru spectacolul scenic limitat. Mallarmé preferă să joace *Hamlet* în închipuire. Un orgoliu de artist rafinat, care n-a dovedit o înţelegere adecvată a lui Hamlet.

Teatrul seminar este pedagogic, un amestec de stil aristocratic şi democratic, ca-n arta guvernării aristotelice. Există teatrul nedramatic? Drama înseamnă acţiune. Un spectacol poate îmbrăca forma flecărelii unui seminar universitar, unei reuniuni diplomatice sau şedinţe academice. Este vorba de amuzament sau educaţie şi instrucţie prin dialog. Plăcere împletită cu pasiunea adevărului, binelui şi frumosului. Oamenii pot fi veseli sau trişti, pot să mute neliniştile, dezastrele trecute sau înebipuite şi moartea în închipuire sau în intelect, mijloace spirituale prin care se pot vehicula realitatea şi aparenţa,

în mod literar şi scenic. Poţi trăi mişcarea în stilul aporetic, subtil-paradoxal al lui Zenon eleatul, iluzoriu-subiectiv copernician şi kantian, aparentsenzorial aristotelic-ptolemeic sau real, prin corectarea rătăcirilor populare ale observaţiei şi ale speculaţiei, de fizicienii şi astronomii inspiraţi. Viziuni, observaţii, speculaţii, atitudini, sisteme, stiluri, toate analizele şi sintezele şi întrebările, cuprind viaţa şi lumea, ca spectacol, în care omul se mişcă din setea de cunoaştere şi din interes, ca actor şi spectator.

Aşa am gândit *teatrul seminar*, în *prologul* la piesa *întâmplări obişnuite.* Viaţa şi lumea ca realitate şi spectacol, omul integral; somatic, psihic-afectiv, volitiv şi intelectiv, normal, pur, patologic, ctitor, legiuitor, înţelept, stupid, distrugător, exterior marii Unităţi şi unităţilor izvorâte din ea, singur în descompunere, în cosmos şi-n comunitate, căutător de pur, totul în succesiunea stilurilor istorice, nu atât de desfăşurat şi clar ca acum, fiindcă nu-l concepem ca o modalitate estetică, ci ca un simplu exerciţiu spiritual.

Dialogul platonic înlocuia acolo acţiunea, adică drama propriu-zisă, deci teatrul nedramatic, o simbolică pură vehiculată în dialog, interesând adevărul, binele şi frumosul în sine, prin situarea lor dincolo de ontic şi axiologic, viziunea gnoseologică a realului implicită atunci, explicită acum. Se înţeleg mai bine acum termenii: lucru, semn, cuvânt, simbol, idee, categorie, concept, judecată, raţionament, metodă, intuiţie, inspiraţie, cauză, scop, ideal, viaţă, moarte, nemurire, libertate şi polarităţiie fundamentale ale existenţei: adevăr şi eroare, bine şi rău, frumos şi urât? sacru şi satanic, putându-se opera mai uşor cu inventarul de probleme şi cu termenii: factor, funcţie, sofism, paralogism, ipoteză, postulat, axiomă, dogmă, apriori, aposteori, aporie.

Totul este viu în ordinea creştină dacă este raportat în mod medieval la ideea din care a izvorâţ la ideea platonică sau la forma aristotelică, vii prin perenitatea lor, faţă de întreaga natură care devine şi-n care se petrece moartea, cum moare sub ochii noştri modernul nereligios,

dominând neparticiparea oarbă.

Privită scolastic, toată poetica umană este vie prin idee şi formă şi caducă în expresiile frământărilor vieţii oarbe. Arta perenă participă la adevăr, altfel moare în fabulă. Viaţa materială lipsită de spirit nu este nimic, ca şi natura întreagă. Nu există formă şi ordine legică în materie, care în sine este neant, cum s-a spus. *Mens agitat molem* Vergiliu). principiu gândit în toate sensurile, nu numai „în sens panteist”.

Teatrul seminar trebuie să fie o ştiinţă poetică. Această ştiinţă poetică pură, în sens creştin, este sediul criteriilor artei poetice universale. Când nu judec „ideile şi formele istorice”, formulă întrebuinţată de Pârvan în contrast cu ordinea creştină, nu gândesc dialectic, fiindcă ies din spaţiu şi timp, în ordinea creştină, adevărul, binele şi frumosul fiind transcendente. Altfel, nu sunt. Purul creştin mă împiedică să contopesc biologic dubla coloană a virtuţilor şi viciilor sau să situez pe acelaşi plan vigoarea unui tâlhar, cu forţa interioară a unui ascet. Religie, morală, ştiinţă, artă şi tehnică, în templu şi-n afară de el. Platon considera natura o „oglindire imperfectă a lumii ideilor, iar arta o imitaţie a imitaţiei”. Ştiinţa şi arta acestei lumi poartă pecetea caducităţii ei, dacă este considerată în sine. Termenii estetici: sublim, frumos, plăcut, graţios, fad, urât, legaţi de om şi de natură sunt egali, dacă-i raportăm la frumosul absolut de care-i vorbeşte Socrate lui Alcibiade, în *Banchetul* lui Platon. Dacă cele două mari poeme: *Divina Comedie* şi *Faust,* ar fi fost ancorate în om şi-n natură, ar fi rămas întinse ficţiuni literare, care n-ar fi depăşit, oricât de savant construite, valoarea estetică a legendelor sau basmelor. Le conferă perenitate ştiinţa pură creştină, de care am pomenit.

Faţă de lumina pură, soarele fizic inundă sufletul cu fluviu de imagini înşelătoare ale lucrurilor, cu jocul zilei şi nopţii, al anotimpurilor, făcând şi mai obscură existenţa prinsă în jocul vieţii şi al morţii. Fără cer, Dante n-ar fi ieşit din „pădurea întunecată”, şi nici Faust nu s-ar fi mântuit. Libertate terestră reală? O trăiesc sfântul şi credinciosul.

Eroul? Un captiv istoric şi cosmic, o jucărie a destinului, când este lipsit de ideal, care-i transcende, pasiunile lui nefiind izvorul acţiunilor lui, când este stăpânit de ideal. Este tragic când moare în timp, aici.

Am afirmat la început că *teatrul seminar* este nedramatic. Desigur, dominant nedramatic, prin formula ştiinţific-poetică. Ca orice *seminar.* Acţiunile, interacţiunile, stările umane şi naturale mutate în scenă prin dialog şi acţiune simbolică. Dacă se înlătură cele două lumi, realul dispare, iar „aparentul nu este, pentru că devine” Parmenide). Tot ce se petrece în natură, în societate şi-n om, în lumea aceasta, nu este mai aproape de real decât oglindirea ştiinţifică sau artistică a fenomenelor întâlnite la aceste niveluri. Omul simte nevoia ilustrărilor plastice, trăind iluzia realităţii prin coborârea ideilor şi reprezentărilor la nivel senzorial.

Astfel trăieşte spiritual mai jos decât ficţiunile ştiinţifice şi artistice. Toate fenomenele pot fi mutate în intelect şi-n închipuire. Se poate discuta despre om: origine, naştere, creştere, corp, suflet, boală, hrănâfe, bătrâneţe, sănătate, nelinişte, împlinire, eşec, moarte, nemurire, libertate, mântuire, damnaţiune şi despre univers: privit ca întreg, fenomene, lucruri în sine, materie finită sau infinită în timp şi-n spaţiu, creată sau necreată, orice întâmplări cunoscute sau bănuite, cognoscibilitatea fără rest a vieţii şi lumii, incognoscibilitatea lor, omul fiind parte din lumea care-l încorporează, cum spune Pascal, constanţele şi variabilele existenţei, certitudinile şi incertitudinile cunoaşterii, limitele axiomatice ale gândirii autonome, lumea dogmelor, impresiile, căutările şi revelaţiile, totul putând avea loc în univers, aşa cum vedem. Plastica unui spectacol teatral nu depăşeşte ficţiunea literară a dialogului, iar pantomima este behaviorism – reflexologie animală.

Un dialog platonic este real prin personaje şi prin ideaţie, personajele mişcându-se între relativitatea simbolicei umane şi ştiinţa poetic-pură a ideilor stăpânite de Binele suprem. În stil dantesc, arta poetică este o

ştiinţă pură creştină, o ştiinţă a ideilor platonice sau formelor aristotelice. Nu ştiinţa guvernată de cauzalitatea naturală fără început şi sfârşit, ci de cauzalitatea religioasă, în formula raţiunii suficiente leibniziene. Titu Maiorescu despărţea arta de ştiinţă, considerând-o un „repaus afecth multiform al inteligenţei, ancorând-o în lumea efectelor zămislitoare de idei”. Arta efectelor, ca şi ştiinţa cauzalităţii naturale, nu înlătură neliniştile spiritului, fiind stăpânită de perspectiva infinitului, mişcându-se în difuz.

De altfel pasiunile nu nasc idei, ci erori. „Rada liniştită a existenţei”, de care vorbeşte Maiorescu, nu este arta efectelor umane, ci ştiinţa pură a ideilor, cum a dovedit marele Lui contemporan, Eminescu, despre care chiar el a spus că „femeia a fost pentru Eminescu pretext, nu text, marele poet fiind stăpânit de ideea platonică a iubirii”. Formula poetică a lui Maiorescu stăpâneşte estetic şi azi cu „forţa unei prejudecăţi”, cum caracterizează Marx ideea egalităţii. Arta şi ştiinţa acestei lumi se îneacă deopotrivă în devenirea nesfârşită.

Arta adevărată stă sub imperiul inspiraţiei, nu al căutării şi pasiunii, sau simţind adevărul, binele şi frumosul. Inteligenţa este mai liniştită în prozaismul conştiinţei teoretice decât în hagsul întâmplărilor vehiculate artistic. Este posibilă o artă teoretică, în stilul ştiinţei poetic-pure creştine a scolasticii. A ilustrat-o marele poet creştin Dante, care a arătat că fără existenţa celor două lumi, omul este captivul fără ieşire al cosmosului, iar prin apariţie şi dispariţie este un „semn absurd al timpului”, cum l-a văzut Heidegger prin situarea lui aici sau cum l-a văzut Spinoza, ca un mod al substanţei, care-l produce şi-l absoarbe.

Omul stupid acceptă cu uşurinţă ipotezele panteiste, idealiste, empiriste sau materialiste, se lasă stăpânit de sisteme iluzorii şi respinge lumea dogmelor creştine a căror evidenţă i se oferă de natura adevărului, binelui şi frumosului ca esenţe, ca unităţi transcendente, cum sunt ideile platonice. El crede în ceea ce nu este real, acordând

autonomie absolută apatenţei. Apoi, tabloul dialectic absurd al existenţei, aşa fiind gândite polaritătţile: adevăr şi croate, bine şi rău, frumos şi urât, sacru şi satanic. Adamism păcătos. Limbajul, figurile şi cromatica lumii vizibile? Nu pot îmbrăca cele două lumi, ci numai pe cea de aici. Cea de dincolo, cum a fost revelată sfinţilor în extaz. Ele sunt prin faptul trăirii.

Teatrul seminar împleteşte sacrul şi profanul, sacrul fiind oglindit în trăirea adevărului primit, iar lumescul semnificând ceva numai în măsura în care este purtător de sacru. Natura religioasă a adevărului impune măsură în vorbe şi gesturi. Cele două lumi fac posibil adevărul, iar acesta simplifică spectacolul celei de aici, prin citirea esenţială a vastului şi impurului fluviu al existenţei.

Am vorbit de teatrul nedramatic, în primul *prolog. Î*n lucrarea *Barocul sau descompunerea dramei* Al. Ciorănescu), pe care am citit-o recent, se face portretul lui Hamlet, pe lângă altele cunoscute, de care am pomenit: „Hamlet este un personaj literar, nedramatic, care amână actul uciderii tatălui său, mutând acţiunea în imaginaţie, pentru a trăi plăcerile închipuirii în sfera posibilului, a formelor actului său, a cărui săvârşire înseamnă moarte; confiscă piesa, pentru această plăcere, toţi şi toate întâmplările alimentând această închipuire”.

Aşa cum eu m-am înşelat, făcându-l un prinţ justiţiar pur, voind să fie cavaler şi drept, tot aşa cred că s-a înşelat şi Ciorănescu. Toată piesa marelui poet poartă pecetea sfârşitului Renaşterii, eroul ancorând în umanism, jucărie a destinului, om, erou, semen, natură şi destin, eroul căutător nedescoperind aici adevărul, binele şi frumosul, îneacă impurul răzbunării în fluviul impur al existenţei celorlalţi oameni, ca şi el, terminând în tăcere, purtând în suflet filosofia groparilor. N-a fost nebun propriu-zis, ci simbol al nebuniei umaniste. Orice complexitate psihologică şi desfăşurare dramatică de acest fel pot produce la lectură şi în spectacol, oricând şi oriunde, satisfacţii iluzorii omului căutător şi neliniştit de trăirea, neîmplinirea şi sfârşitul vieţii aici şi de necunoaşterea celei

de dincolo. Plăsmuirile închipuirii, ficţiunile minţii ţin de om, imaginile de natură. Aceşti doi termeni, scoşi din triunghi, înlocuiesc Divinitatea cu destinul şi devin artă prin geniu, aşa cum omul şi lumea au devenit artă prin Shakespeare.

Dar, faţă de Dumnezeu, geniul seamănă cu toată lumea, uneori fiind nerecunoscător faţă de Cel care l-a inspirat, cum a afirmat Joseph de Maistre despre Voltaire. Platon admite omul în sine – ideea de om – prin conştiinţa nemuririi, acesta fiind în sine, dar nu natura în sine, deşi este „creată şi organizată de Demiurg”. Omul liber al Renaşterii a devenit sclav al naturii. Arta omului autonom – fie ca artă pentru artă, fie ca artă cu tendinţă – nu conţine adevărul, binele şi frumosul în sine, şi deci niciun mesaj real, acesta venind de Sus.

Astfel, ştiinţa şi arta nu pot înlocui religia în omul setos de ideal. Ideal general, particular, individual, singular, mişcare între pur şi concret inspiraţie, imaginaţie, sensibilitate, intelect căutător şi individual constant în triunghi. În lumesc omul apare şi dispare, căutarea nu depăşeşte magicul, viul este insesizabil. Aici, omul din afara triunghiului „se descompune, dar nu se recompune” Claude Bernard), se caută, dar nu se cunoaşte, bucuriile ascund tristeţea, cum „senzaţia mâncărimii acoperă durerea”, trăirea absurdă în răspăr. Autodefinirea şi definiţiile sunt tautologii exterioare naturii lucrurilor, logicul autonom este comod sau util, în predicţie şi-n intuiţie.

Joc axiologic util, gratuit sau eronat, mişcare fictivă, care raportată la infinit este stare pe loc, singura certitudine fiind entropia. Inteligentul şi prostul seamănă, luând-o mereu de la început, dacă îi privim esenţial. Sunt două stări „aparent-distincte”. Un înţelept adevărat se umple de dezgust când întâlneşte absolutizarea ştiinţelor şi artelor autonome, aceste plăsmuiri cu rădăcini în închipuire şi-n experienţă, ca şi de înclinare prostesc-dialectică a relativizării. Prezenţa sacrului şi profanului în teatrul seminar întâlneşte primirea şi căutarea, totul

desfăşurându-se în dialog platonic, în triunghiul: Dumnezeu, om şi natură. În acest triunghi, în care stăpâneşte Sacrul, ochiul nu mai poate înşela cu imaginile din vis şi din starea de veghe, ascultând de mintea primitoare sau căutătoare.

Ce ne arată triunghiul? Onticul şi logicul omului autonom nu ne scot din captivitatea eului iluzoriu, subiectivism, semne neevöcatoare, *Weltbildung* opusă la *Weltordnung* – şi lumii aparente – impresionism, figuri senzoriale, fluviul înşelător al imaginilor, metafora grotei platonice. Constituie ieşire din această captivitate: „câmpia adevărului, cu ideile platonice fără formă şi culoare” *Fedru)* sau „viziunea dantescă a paradisului, unde imaginea şi Cuvântul nu au loc, fiind înlocuite de lumina pură şi de muzică, iar neputinţa exprimării îmbrăcând forma tăcerii”. Mitologie, ştiinţă, artă şi religie ca forme ale spiritului aici, omul neputând ieşi din starea de făptură „situată între infinit şi neant” Pascal), liniştea fiind obţinută prin limitele cunoscute şi prin conştiinţa celor două lumi purtate de credinţă, neştiinţa şi efortul sisific putând fi depăşite prin revelaţie.

Dacă rămânem aici, formula parmenideică: „tot ce devine, nu este” este justă Jocul, chiar absurd, continuă în mod necesar. Climatul trebuie înnobilat, jocul între căutare şi inspiraţie luând sfârşit la *Judecata de apoi.*

Refugiul mistic, prin credinţă, trăit de Pascal, este accesibil oricui, revelaţia şi graţia invocare de el funcţionând pretutindeni, ducând la adevăr în orice timp, în orice loc şi-n orice om.

DOGMELE

sau

PRIMIREA CERTITUDINII

TEOLOGIE

Primesc acest termen-cuvânt – cu conţinutul lui revelat. Nu întreb, nu caut, nu analizez, nu definesc şi nu demonstrez.

Primesc doar acest cuvânt în mod dogmatic, fiindcă în afară de el nu este nimic de consemnat. *Dieu ou rien*

Sertillange). Acesta este obiectul teologiei: „JEns realissimum”, adică „Entitatea cea mai reală. Unul dintre numele divinităţii în teologia scolastică care uza de astfel de termeni superlativi absoluţi pentru a indica perfecţiunea lui Dumnezeu” *Dict, ronţ de filosofie*, 1978).

Există aceste poziţii faţă de teologie:

Poziţia întrebătoare şi căutătoare, proprie filosofiei şi ştiinţei.

Eu nu întreb şi nici nu mă întreb sau caut, fiindcă adevărurile credinţei sunt mântuitoare aşa cum le gândeşte Sf. Augustin.

Aşa cum Kant utilizează termenul de filodoxie ca o degradare a filosofiei, şi anume că „Metafizica, prin speculaţii, înlătură lanţurile ştiinţei – în care voia s-o înlănţuie Kant – transformând munca în joc, precizia în părere şi filosofia în filodoxie Fichte, Schelling şi Hegel), H. Schmidt), tot aşa speculaţiilefilosofice şi ştiinţifice se depărtează de adevărurile cuprinse în Real – ale credinţei – degradând teologia în teodoxie.

2. Poziţia dogmatică, despre această ştiinţă a Realului, adevărul religios fiind singurul adevăr propriu-zis, prin caracterul său mântuitor Sf. Augustin).

Filosofii şi ştiinţificii se întreabă, caută, analizează şi o definesc degradând Realul la nivelul logic de concept.

Eu însă nu întreb dacă teologia este ştiinţă, cum, în mod ciudat, întreabă Sf. Toma d’Aquino, întrebarea fiind tot atât de curioasă precum căutarea.

Eu cred că-n teologie nu au rost întrebările, fiindcă ele nu duc la dogme ci la soluţii, comode mintal, utile, aleatorii sau eronate.

Întrebarea şi căutarea ancorează spiritul în jocul aparenţelor, adică în lumea vizibilă pe care o aproximează în etape, şi îl depărtează de cea invizibilă, pe care Sf. Apostol Pavel o consideră veşnică, în timp ce perechea ei e trecătoare.

Spiritul modern, critic în esenţă, prin întrebare şi căutare se depărtează de privirea consolatoare şi mântuitoare. Cu alte cuvinte mişcarea spiritului între cele

două lumi ierarhizate de el nu este posibilă fără har şi revelaţie.

Şi Pascal a înlocuit întrebarea şi căutarea cu graţia şi revelaţia, practicând aşa-zisul scepticism faţă de explorările omului în lumea dată, în lumea exterioară şi interioară.

3. Poziţia exerciţiului nelimitat al spiritului critic al omului modern, care e dispus să înlocuiască Realul mântuitor cu folosul şi plăcerea.

Sf. Toma d'Aquino întreabă: „Este teologia ştiinţă?" Dar eu repet, spunând că dacă vorbeşti de creaţie *ex nihilo*, de revelaţie şi de inspiraţie, prezente în lumea biblică, nu are încă sens să te întrebi, deoarece întrebarea nu este urmată de revelaţie ci de căutare, analiză, sinteză, generalizare şi soluţie, comodă mintal, utilă, aleatorie, aporetică sau eronată. Întrebarea apoi menţine omul întrebător în limitele lui şi ale aparenţei multiforme, întinderea raţiunii umane dincolo de aceste limite ale spiritului întrebător constituind o extrapolare ilegitimă. Niciun om autonom nu poate apoi demonstra concludent apartenenţa lui la cele două lumi. În fond ambele au acelaşi creator, neexistând acestea înaintea lui decât în preştiinţa atotcuprinzătoare a eternităţii. De ce însă întâlnim în *Summa theologiae* întrebări şi căutări? Toate sunt doar pete ale gândirii filosofice moştenite de la Albertus Magnus care a vehiculat, ca şi el, adevărurile credinţei în tipare aristotelice. Izvoarele teologiei? *Biblia*, Patristica. Scolastica şi orice lucrare teologală izvorâtă din har. Iar acum am să traduc din *Summa theologiae*, prezentată de Joseph Bemhart, capitolul privind necesitatea ştiinţei teologice în stabilirea rangului ei în ierarhia ştiinţelor. De ce însă se întreabă Sf. Toma d'Aquino şi cercetează? Fiindcă lumea dogmelor revelate, bănuiesc eu, este tulburată de neliniştile metafizice, adică de gândirea filosofică. Dar dacă Sf. Toma d'Aquino se întreabă şi caută această cale a omului, mutată în teologie, îl priveşte pe marele teolog. Traducerea capitolului care urmează exprimă însă necesitatea teologiei pe care eu –

prin obiectul ei, Divinitatea creatoare, păstrătoare şi desăvârşitoare a omului şi lumii, care au fost victime ale păcatului –, o consider creatoare – accept creaţia *ex nihilo* – şi activă în om şi-n univers – teism. Fără această creaţie raţională a lumii şi omului, şi fără activitatea neîntreruptă a Divinităţii, nu sunt posibile înţelegerea legităţilor şi a înnoirilor. Să-l lăsăm însă pe Sf. Toma d'Aquino să se întrebe, să demonstreze existenţa acestei ştiinţe, precum şi superioritatea ei asupra celorlalte discipline, superioritate prin obiectul sublim care este adevăr unic şi mântuitor, deoarece aşa-zisele adevăruri ale ştiinţei umane pot fi comode, utile, plăcute dar nu mântuitoare. Aşa că acest capitol merită să fie tradus în întregime, pentru că este un model de joc dialectic între întrebare şi cercetare. Mai înainte însă de a-l traduce, ţin să subliniez că Max Scheler a definit omul ca *Gottsuchen* (căutător de Dumnezeu). Dar Dumnezeu nu se caută ci se arată. Aşa ne putem explica (prin căutarea unei noi divinităţi) drama lui Socrate care, temător de pedeapsă, se roagă de prezicătorul Eutiphron să-l lămurească asupra evlaviei faţă de zei – pentru a se apăra şi el la rându-i de acuzatorul Melitos – promiţând, prin căderea în mitologie, că-n viitor va respecta zeii, aceste plăsmuiri ale închipuirii omului în copilăria lui istorică, cum a afirmat Alfred Müller; plăsmuiri apoi pe care specialistul german, în *Introducerea în Mitologie*, vrea să le restabilească în puritatea lor iniţială curăţindu-le de imperfecţiile poetice şi populare.

ŞTIINŢA SACRĂ, ESENŢA ŞI DOMENIUL EI

„Cu aceasta, sarcina noastră o concepem în limite stricte: e vorba mai întâi de ştiinţa sacră, în cadrul căreia cercetăm. Ce este ea şi la ce obiecte se referă. În acest sens se pun zece întrebări: I, Este o astfel de ştiinţă necesară? 2. Este ea o adevărată ştiinţă? 3. Este ea numai una sau cuprinde mai multe? 4. Este speculativă sau practică? 5. Cum se comportă ea referitor la celelalte? 6. Este înţelepciune? *7.* Care este obiectul ei? 8. Procedează demonstrând? *9.* Se poate baza ea pe limbaj imaginar sau

simbolic? 10. Sunt Sf. Scripturi acelea din care izvorăşte polisemia?”

Este necesară o ştiinţă teologică în afara celei filosofice?

„Aparent se pare că, în afara filosofiei, nu este necesară o ştiinţă filosofică. Căci ceea ce depăşeşte raţiunea, nu trebuie să-l preocupe pe om. «Nu cerceta în afara ta», spun scripturile. Ceea ce există în domeniul raţiunii este expus în mod suficient în disciplinele filosofice. Aşadar orice altă ştiinţă este inutilă.

Mai departe ştiinţa nu poate fi decât despre ceea ce este, căci ştiut este numai Adevărul care coincide cu Existentul. Cu întregul existent se ocupă filosofia şi-n plus, chiar şi de Dumnezeu: de aceea s-ar putea numi teologia o ramură a filosofiei, iar nu ştiinţa despre Dumnezeu, după cum se vede din a şasea carte a *Metafizicii* lui Aristotel. Aşadar, n-ar fi necesar ca în afară de filosofie să mai existe o altă ştiinţă cu acelaşi domeniu.

Dimpotrivă, Sf. Pavel spune: Orice scriere inspirată de Dumnezeu foloseşte spre învăţătură, spre convingere, spre îndreptare, spre educare întru dreptate. Însă o scriere inspirată de Dumnezeu nu se întinde asupra unor discipline filosofice pe care raţiunea umană le-a creat după nevoile ei. Deci nu este necesar ca în afara filosofiei să existe o altă ştiinţă inspirată divin.

Răspund: Era necesară spre mântuirea omului ca în afară de disciplinele filosofice, în care se cercetează raţiunea umană, să mai existe o ştiinţă, care să se întemeieze pe revelaţie. De aici reiese mai întâi că omul are de la Dumnezeu o ordine îndreptată spre o finalitate ultimă, care depăşeşte puterea raţiunii, cum spune Isaia: «Ochiul, o Doamne, fără tine n-ar fi văzut cele ce ar fi trebuit să te iubească». Însă trebuie ca oamenii mai întâi să cunoască această finalitate ultimă, ca să-şi îndrepte gândul şi fapta după aceasta. De aceea îi este necesar omului spre mântuire ca anumite lucruri, care depăşesc raţiunea umană, să fie cunoscute prin revelaţia divină. Deci, mai înainte de orice, ceea ce raţiunii omeneşti îi este

cunoscut despre Dumnezeu îi este necesar întrucât omul trebuie instruit prin revelaţie: căci adevărurile raţionale despre Dumnezeu, ceea ce e mai puţin decât lucrul, i se dezvăluie omului în timp îndelungat şi pe deasupra se şi amestecă cu eroarea – depinzând întreaga mântuire a omului de acest adevăr, care este numai în Dumnezeu. Cu aceasta omului i se oferă mântuirea indiscutabil şi e necesar ca lucrurile dumnezeieşti să-i fie revelate divin.

Prin aceasta e de asemenea necesar ca, în afară de disciplinele filosofice, care provin din raţiune, să existe şi o ştiinţă sacră întemeiată pe revelaţie.

Într-adevăr omului îi trebuie ca lucrurile care-i depăşesc puterea de cunoaştere a raţiunii să nu-i fie întemeiate pe raţiune, iar ceea ce este revelat de Dumnezeu trebuie să fie primit prin credinţă. La aceasta se referă şi textul următor. „Multe din cele ascunse omului, îţi vor fi vădite ţie” *Ecleziast*). Şi în lucruri de acest fel constă ştiinţa sfântă. Diversitatea raportului intelectului cu lumea cunoaşterii este ceea ce fundamentează această ştiinţă a diversităţii. Unul şi acelaşi lucru învaţă şi astronomul şi fizicianul. Aşadar nu împiedică nimic faptul că, despre aceleaşi lucruri, despre care în lumina raţiunii tratează disciplinele filosofice, mai tratează încă o ştiinţă, privindu-le prin revelaţia divină. Deci prin aceasta se deosebeşte învăţarea despre Dumnezeu, care cade în domeniul teologiei, de specia acelei învăţături despre Dumnezeu cu care se ocupă o parte a filosofiei” *Summa theologiae* în selecţia lui Joseph Bemhart).

Este teologia o ştiinţă?

„Felurâta raţiune a cunoaşterii duce la diversitatea ştiinţelor. Aplicarea la cazul nostru: Comunitatea obiectului Dumnezeu) între filosofia şi teologia revelată, nu prezintă nicio dificultate pentru colaborarea ambelor” Notă introductivă la acest capitol din *Summa theologiae* a lui Joseph Bemhart).

Prin această notă se subliniază că filosofia nu mai este *ancilla theologiae,* ci instrument util pentru a vehicula adevărurile credinţei, cum a făcut Albertus Magnus care a

folosit filosofia aristotelică şi pe care l-a imitat Toma d'Aquino. Eu împărtăşesc punctul de vedere al lui Tertulian, care i-a considerat pe filosofi drept „patriarhi ai ereticilor". Obiectul teologiei este Dumnezeu, iar al ştiinţelor creaţia Sa şi numai atât deoarece atunci când se ocupă şi ele de Dumnezeu, extrapolează ilegitim în transcendent. Am mai spus de altfel că exista un Adevăr Unic – Dumnezeu, şi că mai multe adevăruri înseamnă niciun adevăr. De altfel, Bertrand Rüssel, în vremea noastră, fixează astfel locul filosofiei: filosofia este între teologie şi ştiinţe. Când omul cunoaşte adevărul unic, revelat aleşilor, atunci el se mişcă uşor în lumea foloaselor, plăcerilor şi comodităţii, nerătăcind şi reducând totul la formula lui Sertillange: *Dieu ou rien.*

La întrebarea dacă, aparent, teologia nu este o ştiinţă adevărată? se poate răspunde că este singura ştiinţă adevărată prin obiectul ei, *Ens realissimum*, adică perfecţiunea divină, disciplinele minţii umane ocupându-se cu creaţia coruptă de păcat.

De acest sens *Ens realissimum* am mai vorbit. Lăsând de o parte întrebarea dacă teologia este o ştiinţă, mai ales dacă ţinem seama că n-are rost, dacă-i cunoaştem obiectul, expunerea care urmează este ambiguă:

„Aparent teologia nu este o ştiinţă adevărată căci orice ştiinţă porneşte de la principii axiomatice necesare prin ele însele, însă teologia provine din articolele credinţei care nu sunt necesare (axiomatice) pentru că «credinţa nu e obiectul (treaba) fiecăruia», spune scriptura. Aşadar teologia nu este ştiinţă.

Însă altfel spune Augustin: «La ştiinţa despre care vorbesc eu, aparţine numai ceea ce produce, hrăneşte, apără şi întăreşte credinţa în mântuire». Aceasta însă se întâlneşte la altă ştiinţă. Aşadar învăţătura sfântă este ştiinţă?

Eu răspund: Teologia este ştiinţă. Deci e de gândit dacă există două ştiinţe. Unele provin din principiile date prin lumina naturală a intelectului ca Aritmetica, Geometria şi altele asemănătoare. Altele provin din

principii obţinute dintr-o lumină a unei ştiinţe superioare, precum Perspectiva, care reiese din principii pe care le aduce la cunoaştere Geometria, iar Muzica din date aritmetice. La fel este şi Teologia o ştiinţă, deoarece ea provine din principii care-i sunt date de luminile unei ştiinţe superioare, anume de ştiinţa lui Dumnezeu, şi a fericiţilor. Precum muzicianul se încrede în principiile date lui de aritmetică, tot aşa şi Teologia se bazează pe cele revelate de Dumnezeu omului în credinţă. Aşadar principiile diferitelor ştiinţe sunt în parte explicabile prin ele însele şi-n parte prin cele ale unei ştiinţe mai înalte. La fel stau lucrurile şi cu principiile teologiei. Este just astfel că particulatâtăţile persistă în ştiinţa sacră. Dar nu pentru că acestea ar avea rolul cel mai important în ea, ci pentru că sunt preluate ca modele de comportament moral pentru fundamentarea capacităţilor acelor oameni prin care ni s-a dat revelaţia divină şi pe care se întemeiază Scriptura, sau teologia”. *Summa theologiae*, selecţie de J. Bemhart).

Am afirmat că acest text privind ştiinţa teologiei este ambiguu. Ambiguitatea ne-o arată: întrebarea şi demonstraţia, care se mişcă între îndoială şi certitudine şi sfârşitul moral oferit de persoanele biblice, singura justă din toată această demonstraţie fiind afirmaţia Sf. Augustin care conferă adevărurilor revelate ale credinţei, însuşite de teologie, caracter mântuitor, deosebind astfel teologia de toate disciplinele minţii umane.

Este teologia o ştiinţă unitară?

„Aparent teologia nu este o ştiinţă unitară. Căci, după Aristotel, există principiul «O ştiinţă este unitară dacă obiectele ei sunt de acelaşi fel». Însă Creatorul şi creatura, despre ambele fiind vorba în teologie, nu pot fi integraţi în aceeaşi specie. Aşadar teologia nu este o ştiinţă unitară.

Mai departe, în teologie este vorba de îngeri, de creaturi fizice şi de morală umană. Or, asemenea obiecte aparţin diverselor ştiinţe filosofice. Deci, nici în acest caz, teologia nu este o ştiinţă unitară. Însă, dimpotrivă, se mai spune că în ştiinţa sacră se vorbeşte despre Unul, întrucât

înţelepciunea îi dă cunoaşterea sacrului.

Eu însă răspund că totuşi teologia este o ştiinţă unitară. Căci prin unitatea unei puteri se determină capacitatea şi atitudinea acesteia faţă de obiect. Dar acesta luat nu în sens de obiect material, ci în sensul de altceva ce acţionează asupra puterii, spre exemplu, faptul că omului, măgarului şi pietrei fiindu-le comun aspectul cromatic, rezultă că culoarea este aceea care formează obiectul formal al văzului. Deoarece Sfânta Scriptură (şi deci teologia) îşi consideră obiectele din punct de vedere al revelaţiei divine, cum am spus mai sus, se conchide că Dumnezeu revelează şi poate revela în unitatea formată a obiectului acestei ştiinţe. Şi de aceea şi teologia este considerată ca ştiinţă unitară. Aşadar teologia vorbeşte despre Dumnezeu şi despre creaturi nu ca despre obiecte de aceeaşi specie, ci ca purcezând din Dumnezeu, despre creaturi însă, din cauza dependenţei lor de Dumnezeu, vorbind ca despre ceva ce se referă la el ca principiu activ sau final al lor. Aşadar unitatea ştiinţei noastre este de nesfarâmat. Pot încerca şi capacităţi (însuşiri) de un rang inferior să se specializeze pe diverse obiecte, în timp ce şi pentru o singură potenţă sau capacitate de rang superior, aceleaşi obiecte pot să coincidă în unitate: ca de pildă obiectul simţului comun este tot ceea ce e perceptibil şi cade în domeniul văzului, auzului etc., aşa că acest simţ global, deşi reprezintă o singură potenţă, se întinde peste toate obiectele celor cinci simţuri. La fel procedează şi singura ştiinţă sacră, teologia, făcând ca ceea ce se dezbate diferenţiat în celelalte ştiinţe filosofice să fie considerat de ca dintr-un singur punct de vedere, întrucât ea le poate considera pe toate ca aflându-se sub revelaţie. Aşadar teologia este oarecum o coborâre a înţelepciunii divine, care e unică şi simplă întrucât ea conţine totul”. *Summa theologiae, apud* J.B.).

Şi eu cred că singura ştiinţă care cupritide tot este teologia.

Această ştiinţă, care are ca obiect Divinitatea şi toate lucrurile create de ea, este singura ştiinţă

atotcuprinzătoare, creatorul mişcând creaţia în sens creştin între primordii corupte de păcat şi finalitatea ultimă, Mântuitorul desăvârşind totul. Deci Omul şi Universul.

Dacă gândim apoi în mod creştin, creaţionist şi eschatologie, legăm începutul cu capătul. Ca în *Glossa* lui Eminescu. „Viitorul şi trecutul/ sunt a filei două feţe/ vede-n capăt începutul/ cine ştie să le-nveţe” – viziune de Ecleziast a marelul poet.

Mă mai gândesc apoi la formula lui Maurice Blondei care seamănă cu acest neclar prin conţinut, nu prin formă: „Subiectul religiei şi deci al teologiei este Dumnezeu”, omul şi celelalte creaturi fiind obiecte. Metafizica, de la Aristotel şi până azi, stagiritul extrapolând ilegitim cu transcendentul, nu s-a putut constitui în ştiinţă a Realului, rămânând speculativă la scara omului şi basculând între căutarea sterilă şi inspiraţie. Tot ce câştigă omul în cunoaştere şi folos, izvorăşte din harul purtat de aleşi. Filosofia, de la Aristotel până azi, n-a putut deveni *scientia scientiarum* fiindcă-i lipseşte acel principiu unic care-i conferă teologiei forţa unificatoare. Astfel filosofia rămâne, sub raportul veracităţii, *ancilla theologiae.* Deci ne întoarcem lucid la

Prerenaştere. Bineînţeles, dacă avem capacitatea să nu confundăm folosul şi plăcerea cu Adevărul. Oamenii acceptă greu formula lui Parmenide, precum că „tot ce devine nu este”, unii chiar bucurându-se stupid că mor absolut şi acceptând jocul neconsolator dintre existenţă şi neant.

Este teologia o ştiinţă practică?

„Aparent teologia este o ştiinţă practică. Căci «o ştiinţă practică vizează o acţiune», zice Aristotel în *Metafizica.* Teologia însă se îndreaptă şi ea spre acţiune. «Să fiţi înfăptuitori ai cuvântului, nu numai ascultători». Aşadar teologia este o ştiinţă practică.

Mai departe, teologia va fi împărţită în veche şi nouă. Legea însă este un obiect al moralei, şi aceasta este practică.

Se mai spune însă şi că: orice ştiinţă practică se raportează la fapte umane; aşa cam cum ştiinţa morală se referă la fapte morale, sau arhitectura la construcţii. Teologia însă este o ştiinţă despre Dumnezeu (căci nu e opera oamenilor), a cărui operă sunt oamenii. De aceea ea nu este o ştiinţă practică ci speculativă.

Eu însă zic: Teologia, o ştiinţă unitară, se referă la obiectele diferitelor ştiinţe filosofice, deoarece toate au unul şi acelaşi principiu formal, evident pentru toţi: mai ales întrucât sunt obiecte ale cunoaşterii în lumina divină a revelaţiei. Se poate de aceea ca printre ştiinţele filosofice unele să fie speculative, altele practice, aşa precum teologia implică în sine ambele moduri, tocmai cum Dumnezeu, prin una şi aceeaşi înţelepciune, se cunoaşte şi acţionează. Totuşi mai mult este speculativă decât practică pentru că este îndreptată îndeosebi spre lucrurile divine decât spre fapte morale, acestea fiind mijloc şi drum al omului spre cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu, în care stă întreaga fericire.

Şi astfel avem un răspuns suficient la toate acele obiecţiuni" (*op. cit. apud*

J.B.).

Deci, dacă întreaga cunoaştere umană, atât cea teoretică – explicativă – cât şi cea practică-normativă – stă sub semnul revelaţiei, teologia, ca ştiinţă unitară a vieţii umane şi a universului, cuprinde tot. Această capacitate teologică nu aparţine însă filosofiei, ştiinţei şi artei, acestea aparţinând în principiu omului întrebător şi căutător.

Este teologia o ştiinţă de un rang mai mare decât celelalte ştiinţe?

„1. Apurent teologia nu este de un rang mai înalt decât celelalte ştiinţe. Căci rangul unei ştiinţe depinde de certitudinea sa. Acum însă apar alte ştiinţe cărora nu există niciun dubiu în ceea ce priveşte principiile şi care sunt mai de încredere decât teologia, ale cărei principii sunt mai ales articole de credinţă care ar putea fi contestate. Aşa că alte ştiinţe par a fi de un rang superior

acesteia (teologiei).

2. Mai departe este semnul unui rang mai de jos faptul că o ştiinţă descinde dintr-o alta superioară, cam cum e muzica faţă de aritmetică. Aşadar teologia ar depinde, dintr-un anumit punct de vedere, de ştiinţele filosofice. Despre aceasta Hieronymos spune într-o scrisoare către Magnus, oratorul roman: Vechii învăţători (ai bisericii) şi-au înţesat în aşa măsură cărţile cu idei şi maxime ale filosofilor, că nu se mai poate şti ce e de admirat, concepţia lor despre lume sau cunoştinţele despre sfintele scripturi. Aşadar teologia ar sta în urma altor ştiinţe. Dimpotrivă însă se spune: că celelalte ştiinţe ar fi considerate ca slujnice ale acesteia (teologiei).

Înţelepciunea şi-a înlăturat slujnicele ca să aibă o altă chemare mai înaltă în cetate... Eu însă zic: Tocmai de aceea, pentru că această ştiinţă fiind într-un anumit sens speculativă şi-n altul practică, le depăşeşte pe celelalte, atât pe cele speculative cât şi pe cele practice. În ceea ce priveşte apoi ştiinţa speculativă (teologia), aceasta îşi câştigă un rang superior faţă de celelalte printr-un mai înalt grad de certitudine sau prin demnitatea obiectului. Deci, din ambele puncte de vedere această ştiinţă (teologia) se ridică peste celelalte. Din punctul de vedere al certitudinii, prin aceea că celelalte ştiinţe îşi extrag certitudinea din lumina naturală a raţiunii omeneşti care se poate înşela. Apoi, din punct de vedere al demnităţii obiectului, pentru că această ştiinţă teologică se bazează pe lucruri ce depăşesc raţiunea umană, în timp ce celelalte ştiinţe se raportează la lucruri „ce se supun raţiunii. În ceea ce priveşte apoi ştiinţele practice, aşa le este superioritatea rangului, după cum le este de îndepărtat scopul precum politica cu milităria, întrucât venitul armatei depinde de venitul statului. Aşa scopul ştiinţelor sacre, întrucât sunt practice, e o eternă fericire care, ca ultim scop, subordonează toate celelalte scopuri ale ştiinţelor practice. Deci e clar că ea oricum e superioară celorlalte ştiinţe practice.

Aşadar cu privire la punctul unu al expunerii aşa se

întâmplă că foarte bine se poate ca ceva de un rang superior ca certitudine, pentru noi să fie unul inferior. Temeiul constând în neputinţa noastră, a intelectului nostru, căci, aşa cum spune Aristotel, «Cele mai evidente lucruri ale raţiunii umane seamănă cu vederea bufniţei faţă de lumina soarelui». De aceea este un fapt că anumite articole ale credinţei sunt puse la îndoială, nu datorită gradului lor de incertitudine ci neputinţei intelectului uman de a le înţelege. Aşa că totuşi cel mai mic lucru din cunoaşterea înaltă e mai de dorit decât cea mai sigură cunoaştere a lucrurilor de jos, precum spune Aristotel în *De anima.*

În ceea ce priveşte punctul doi – dacă teologia se foloseşte întrucâtva de filosofie –, o face nu pentru că ar fi avizată de aceasta, ci pur şi simplu pentru o mai clară expunere a conţinutului didactic. Căci ea, teologia, îşi primeşte principiile nu de la alte (ştiinţe) ci nemijlocit de la Dumnezeu prin revelaţie. De aceea nu se sprijină ea pe alte (ştiinţe) ca una de jos pe o alta de sus, ci ea se foloseşte de celelalte ştiinţe ca de ceva inferior sau ca de slujnice; sau cum se foloseşte arhitectura de mijloacele de construcţie sau politica de armată. Căci aşa se foloseşte ea (teologia) de celelalte ştiinţe, temeiul lor constând nu în insuficienţă sau deficienţă, ci în slăbiciunea intelectului nostru: Se ajunge astfel mai uşor la cunoaşterea raţiunii naturale, şi din care izvorăsc celelalte ştiinţe, la obiectele supranaturale ale teologiei” *Summa theologiae, apud* J.B.).

Şi acest text este ambiguu pentru următoarele consideraţii: foloseşte metodologic şi nu teologic întrebarea şi răspunsul care înseamnă problemă şi soluţie, obţinute prin cercetare, ceea ce mută teologicul în filosofie: foloseşte disciplinele filosofice pentru clarificarea termenilor teologici recunoscându-le totuşi insuficienţa gnoseologică; vorbeşte apoi de adevărurile credinţei vehiculate teological, cu toată natura subiectivă a acestora, cum că ar fi revelate, preconizând în acelaşi timp inducţia pornind de la construcţiile raţiunii naturale şi ajungând la obiectele supranaturale.

Dar, din acest text ambiguu se poate desprinde totuşi o constatare: teologia este o ştiinţă sacră, superioară prin măreţia obiectului ei, obiect ce lipseşte în celelalte ştiinţe întemeiate pe raţiune şi natură. Or, raţiunea umană şi natura se înalţă dar numai dacă sunt revelate adică sunt mutate în teologie.

Este teologia înţelepciune?

Nu se poate răspunde înainte de a se preciza termenul înţelepciune. Ştiu că Sf. Toma d'Aquino îl apreciază pe Aristotel, în tiparele căruia vrea să aştearnă adevărurile creştine după modelul lui Albertus Magnus, al cărui discipol a fost. De aceea am să încep cu precizarea sensului filosofic, sau mai precis etic uman al înţelepciunii. În prezentarea virtuţilor dianoetice (intelectuale) care culminează cu înţelepciunea (Sofia) este necesară prezentarea calităţilor etice ale intelectului, care, cum am spus, culminează cu *Sofia* – înţelepciune – strict umană, deoarece, după Toma d'Aquino, normele morale sunt formulate de oameni pentru oameni. Deci nu poate fi vorba de *Sofia* aristotelică în teologia creştină, după cum vom vedea ulterior.

— *Virtuţi dianoetice* – numeşte Aristotel calităţile raţiunii gânditoare, ale intelectului: ele se raportează atât la priceperea teoretică, cât şi la cea practică. Aceasta este *Techné*, înţelegere ca artă, sau *Phronesis,* care, atât în acţiunea privată cât şi în cea publică, e cerută de cunoaşterea justului. *Phronesis* este apoi şi *Sinesis*, adică înţelegerea obiectelor şi a raporturilor operative dintre ele, sau *Eubrilie*, cunoaşterea experienţei eficiente. Cel mai sus stă însă tot *Sofia*, care nu se raportează la niciun scop practic, existent pentru ea însăşi şi al cărei conţinut îl constituie cea mai înaltă realitate, ultimele temeiuri. Aplicarea ei la domenii şi discipline particulare se numeşte *Epistemé*, ştiinţa, iar cunoaşterea ei în sine însăşi, *Dianoia,* genialitate, sau *Nous,* raţiune, spirit în forma desăvârşită". *Dianoetische Tugenden, apud* H. Schmidt).

Or, această absolutizare aristotelică a spiritului uman, care în formă desăvârşită se cheamă *sophia*

(înţelepciune), prin natura umană a căutării ei, nu poate fi mutată în teologia creştină.

Am mai afirmat de altfel şi altă dată că omul nu poate gândi în mod autonom, dogmatic, dogma fiind primită prin revelaţie, adică prin graţia divină; astfel, omul putând primi Adevărul, Binele şi Libertatea, transcendente în esenţă.

Aici, deci, e cum se vede: adică natura sau totul care fixează omul între naştere şi moarte, el apărând aşadar înlănţuit. În imanenţă astfel, omul se desfăşoară sub semnul morţii. Raţionalitatea îl menţine în nimicnicia lui considerând nemurirea iluzorie în timp ce luciditatea îl asigură de existenţa ei.

Trecând peste polisemia termenului înţelepciune, reţinem cele două forme îmbrăcare de aceasta: „Înţelepciunea eternă increată şi înţelepciunea încarnată, adică Cuvântul făcut de om Hristos)”. Littréj.

Or, despre această înţelepciune numai, adică cea a celor două feţe ale Treimii, cred că se poate vorbi teologal. De fapt aşa ne arată şi numele acestei ştiinţe, adică ştiinţa despre Dumnezeu, în care omul apare ca obiect, nu ca subiect. Aşa îi fixează, în religie, poziţia şi Maurice Blondei).

Iar acum să vedem răspunsul lui Toma d’Aquino la întrebarea: dacă teologia este înţelepciune.

„*Expunere*: Aparent teologia nu este înţelepciune, căci nicio ştiinţă care îşi la din altă parte temeiurile nu merită numele de înţelepciune. «Deoarece înţeleptul orânduieşte», şi nu este el orânduit Aristotel, *Metafizica 2). Î*nsă această ştiinţă (teologia) îşi la principiile din altă parte, după cum se lămureşte din cele spuse (art.2). Aşadar această ştiinţă nu este înţelepciune.

Mai departe: înţelepciunii îi revine faptul de a fundamenta temeiurile altor ştiinţe. De aceea este numită sus şi tare «cea mai importantă ştiinţă». Însă această ştiinţă (teologia) nu fundamentează temeiuri pentru alte ştiinţe. Aşadar nu este înţelepciune.

Şi mai departe, această ştiinţă se câştigă prin studiu,

înţelepciune şi prin inspiraţie, deoarece aceasta se enumeră printre cele şapte daruri ale Sfântului Duh, cum se arată (în *Jes.* 11). Aşadar ştiinţa nu e înţelepciune.

Î*nsă dimpotrivă* se spune în *Deuteronomid* (4,6) despre legi: «Aceasta este înţelepciunea şi priceperea noastră faţă de cea a altor neamuri»”.

Or, înainte de a consemna răspunsul lui Toma d’Aquino la întrebarea: Este teologia înţelepciune? am să fac câteva referiri asupra unei aporii a lui Mihai Eminescu.

Profesorul George Munteanu găseşte printre virtuţile cognitive ale lui Eminescu capacitatea acestui gânditor artist sub raportul interogaţiei. După N. Hartmann există o ştiinţă a problemelor construite aporetic, fiind suficient să ştii să te întrebi fără a căuta soluţii cu orice preţ, întrebarea Situând gândirea în starea de a distinge conceptibilul de inconceptibil. Aporetica, s-a spus, este o artă a interogaţiei al cărei rost constă în a arăta limitele cunoaşterii umane, omul având capacitatea, cu toată mărginirea lui, de a se întreba nelimitat. Aşa cum Kant nu ne învaţă ce putem şti, ci ceea ce nu putem şti, tot la fel şi aporetica. Eminescu îşi pune această întrebare fundamentală: „Unde vei găsi Cuvântul ce exprimă adevărul?” *Criticilor mei*, cât*, apud* G. Munteanu în *Hyperion, Viaţa lui Eminescu).*

În niciun caz la scara omului întrebător şi căutător Aporetica, această trăsătură a gândirii umane, nu poate fi depăşită filosofic, ştiinţific şi artistic, ci numai mistic, în mistică depăşindu-se doar şi neliniştitoarea lume a valorilor. Unde se poate găsi Cuvântul ce exprimă Adevărul? în darurile înţelepciunii eterne, increate ale Cuvântului, ale Cuvântului încarnat şi făcut om, precum şi-n Sfântul Duh. Oricare faţă a Treimii poate oferi daruri mântuitoare. De această înţelepciune trinitară se poate vorbi teologal, nu de Sofia aristotelică, aceasta din urmă putând fi însoţită de întrebări cu sau fără răspuns, de tipul întrebării lui Eminescu.

Acum să vedem cum răspunde teologal Sfântul Toma d’Aquino la întrebarea dacă teologia este înţelepciune.

„Această ştiinţă este printre toate înţelepciunile umane, înţelepciunea în cel mai înalt sens, şi ce-i drept nu înăuntrul vreunei modalităţi ci pur şi simplu. Deoarece treaba înţeleptului e ordonarea şi sensul, şi cum judecata dreaptă asupra celor orânduite ulterior se sprijină pe o cauză superioară, înţelept este acela care ia în consideraţie cauza aceasta superioară. Aşa de exemplu se numeşte în domeniul construcţiei înţelepciunea artistului aceea care proiectează forma casei şi el se numeşte arhitect prin raportare la meseriaşii subordonaţi care lucrează lemnăria şi pietrele. De aceea se spune la *Corinteni* 3,10: «Ca un înţelept arhitect am pus temelia». Şi mai departe, se numeşte în sfera umanului înţelept cel inteligent, întrucât el ordonează acţiunea umană potrivit unui scop, de aceea se şi spune că înţelepciunea aparţine unui om cuminte. Cel ce-şi îndreaptă ochiul spre cauzele înalte ale unui întreg, care este Dumnezeu, se numeşte înţelept. De aceea este deci numită aşa cum arată şi Sf. Augustin în *De Trinitate*, 12,14 – înţelepciunea fiind o cunoaştere mai înaltă.

Aşadar funcţia sfintei ştiinţe este să stabilească determinări, ale lui Dumnezeu; întrucât El este cauza cea mai înaltă, căci nu e vorba numai de Dumnezeu în măsura în care este cunoscut prin creatură, ci şi întrucât el, şi numai el, are ştiinţa de sine şi comunică altora prin revelaţie.

De aceea ştiinţa sfântă este numită în sens propriu înţelepciune.

Aşadar la punctul 1: Ştiinţa sfântă îşi scoate principiile nu dintr-o altă ştiinţă omenească, ci din cele divine, de la care purcede cea mai înalta înţelepciune care ne orânduieşte cunoaşterea.

La punctul 2: Principiile altor ştiinţe sunt totuşi certe prin ele însele, dar nu pot fi dovedite; sunt însă confirmate prin dovezi naturale luate din alte ştiinţe. Dar modul de a cunoaşte al ştiinţei sfinte este acela care se bazează pe revelaţie, nu pe fundamentări naturale. Şi de aceea funcţia ei este nu de a furniza principii pentru alte ştiinţe, ci

numai judecăţi juste despre sine.

La punctul 3. Deoarece treaba înţeleptului este judecata, reiese că din dublul sens al judecăţii se naşte şi dublul sens al înţelepciunii. Se poate judeca în sensul înclinării: Da, omul în posesia virtuţii, judecă just cele ce cad sub incidenţa virtuţii, întrucât înclină spre ele; de aceea se spune că omul virtuos este măsura şi regula acţiunilor umane. Cel de-al doilea mod al înţelepciunii este judecata provenită din cunoaştere; aşa că un om instruit în ştiinţa moralului este în stare să emită o judecată în legătură cu virtutea. Aşa că depinde de înţelepciune primul mod al judecăţilor despre lucrurile divine, ca dar al Duhului Sfânt. *Cor.* 2,15: «Omul duhovnicesc poate judeca totul»). Şi în Cuvântul lui Dionisie Areopagitul *Numele divine* 2,15) se mai spune: «Sacrul nu este însuşibil prin învăţătură ci prin trăire».

Deci al doilea mod al judecăţilor aparţine ştiinţei sfinte în măsura în care aceasta este dobândită prin studiu dar cu principii revelate”.

Teologia este deci ştiinţa sacră ale cărei principii sunt revelate. Nu se pot atinge însă acestea prin studiu, ele fiind primite prin har. În continuare aşadar, se poate vorbi de înţelepciune teologală numai dacă o considerăm sub imperiul revelaţiei.

Este Dumnezeu obiectul acestei ştiinţe?

„*Expunere:* 1. Aparent Dumnezeu nu este obiectul acestei ştiinţe, căci potrivit este ca în orice ştiinţă ceea ce este obiectul ei să fie atribuit filosofilor. Dar această ştiinţă nu atribuie ce-ul divin filosofilor; căci Sf. Damaschiij-spune *De Fide î)* «Despre Dumnezeu nu se poate spune ceea ce este». Aşadar Dumnezeu nu este obiectul acestei ştiinţe.

2. *Mai departe*, tot ceea ce e determinat de ştiinţă cade în domeniul ei. Însă în Sf. Scriptură există determinări despre multe altele în afară de Dumnezeu, ca de pildă creaturi îi morala umană. Aşadar Dumnezeu nu este obiectul acestei ştiinţe.

Însă dimpotrivă se spune că obiectul unei ştiinţe este acela despre care este vorba în ea. În această ştiinţă este

însă vorba despre Dumnezeu şi se numeşte teologie, adică vorbire despre Dumnezeu. Aşadar Dumnezeu este obiectul acestei ştiinţe.

Eu răspund: Dumnezeu este obiectul acestei ştiinţe căci raportul dintre ştiinţă şi obiect este ales ca cel al potenţei sau habitudinii faţă de obiectul lor. Acum însă se numeşte, la drept vorbind, obiectul unei potenţe sau al unui comportament, cel la care se referă toate lucrurile din cuprinsul acestora. Aşa cum omul şi piatra se recunosc după înfăţişare, întrucât sunt cromatice; de aceea cromaticul este obiectul propriu al văzului. În ştiinţa sacră totul este tratat din punct de vedere divin: fie că este vorba de însuşi Dumnezeu, fie că Dumnezeu este considerat drept cauză sau scop final. Din aceasta decurge apoi faptul că într-adevăr Dumnezeu este obiectul acestei ştiinţe. Şi chiar din principiile acestei ştiinţe, articole de credinţă fiind ele, reiese Dumnezeu. Unul şi acelaşi este obiectul principiilor şi al întregii ştiinţe, deoarece întreaga ştiinţă este cuprinsă în principii. Unii, desigur, care dau atenţie conţinutului, cel despre care este vorba în această ştiinţă, şi nu temeiul formal după care este el considerat, au determinat obiectul ştiinţei acesteia într-altfel: ca lucruri şi semne, sau fapte ale mântuirii sau ca întregul Christ, cap şi membre. Despre toate acestea tratează acea ştiinţă care se raportează la Dumnezeu.

Aşadar la punctul unu, noi spunem: Despre Dumnezeu nu putem şti ce este. Totuşi, după felul cum acţionează, îl vedem în natură şi graţie, şi astfel Dumnezeu în această ştiinţă se vede după felul cum acţionează; la fel precum în ştiinţele filosofice cauza se vede în acţiune, acţiunea stând în locul cauzei.

La punctul 2 (spunem): la fel în Sfânta Scriptură totul este ordonat în Dumnezeu, dar nu ca părţi, feluri, însuşiri, ci ca ceva ce se-ndreaptă spre el*” Summa theologiae).*

După titlu, teologia este ştiinţa despre Dumnezeu, care, deşi incognoscibil şi indefinibil, este constatat în opera şi graţia sa. Orice întrebare, în orice disciplină a minţii umane, este urmată de cercetare. Textul de mai sus

pare a fi aşa ceva. Este însă incoerent şi neclar. Teologia este o ştiinţă sacră constatatoare indirectă a existenţei lui Dumnezeu privit în opera Sa, nu în esenţa Lui, la care omul năzuieşte fără să o atingă, în fond, neliniştile spiritului uman pot fi cuprinse în aceşti doi termeni: ştiinţă neesenţială şi credinţă.

Este ştiinţa sacră (teologia) demonstrativă?

„Expunere 1. Aparent ştiinţa sacră nu este demonstrativă. Căci spune Ambrosius (în *De Fide*): «Să lăsăm deoparte demonstraţia când se vrea credinţă». Totuşi se vorbeşte în această ştiinţă de Credinţă, şi o spune: «Este scris să se creadă într-asta». Aşadar ştiinţa sacră nu e demonstrativă.

2. *Mai departe*, dacă ea trebuie să fie (demonstrativă), trebuie să fie astfel, fie bazată pe autoritate, fie pe raţiune. Dacă însă se bazează pe autoritate, nu e pe măsura demonstraţiei, căci după Boethius Com. *Super Topica*, ele. 6), demonstraţia bazată pe autoritate e mai slabă. Cea din raţiune nu e potrivită cu sensul ei. Sf. Grigore spune anume (în *Omilii* 26): «Credinţa n-are rost când raţiunea cere dovezi demonstrative», aşadar ştiinţa sacră nu e demonstrativă.

Î*nsă dimpotrivă* Scriptura spune *Tit.* 1,9) despre episcop: «El nu trebuie să se îndepărteze de învăţătură, ca să-i înveţe pe ceilalţi şi să depăşească contradicţiile ivite».

Eu răspund: Aşa cum alte ştiinţe nu-şi consolidează principiile prin demonstraţie, ci demonstraţia reiese din principii ca să fie comunicabilă: Aşadar această ştiinţă nu procedează demonstrativ pentru a-şi consolida principiile care sunt articole de credinţă; mai mult, ca rezultă din ele ca să expună ceva, aşa cum Sf. Apostol *Cor.* 15,12) îşi bazează învierea pe învierea lui Christos. Sub acest raport ştiinţele filosofice sunt îndoielnice: cele mai de jos nici nu-şi dovedesc principiile, nici nu le neagă, ci le lasă pe seama unei ştiinţe superioare; cele mai înalte, şi printre ele mai ales metafizica, îşi dispută principiile cu negatorii ei, presupunând că opozantul aduce un plus de argumente; dacă însă nu aduce nimic nu mai are rost controversa cu

el, acesta putându-i zdrobi temeiurile. De aceea Sf. Scriptură se răfuieşte cu negatorii principiilor ei – nemaiavând deasupra ei nicio ştiinţă – şi prin demonstraţii, dar numai dacă opozantul acceptă ceva din revelaţia divină; aşa că pe bază de autoritate utilizăm ştiinţa sacră împotriva ereticilor, şi pe baza unui articol de credinţă discutăm cu negatorii. Dacă însă adversarul nu crede nimic din revelaţia divină, nu mai este nicio cale de demonstraţie raţională a articolelor de credinţa, celorlalţi însă, care mai cred totuşi, li se spulberă temeiurile (ereziei sau opoziţiei). Deoarece credinţa se bazează mai ales pe adevărul infailibil, iar ceea ce e opus adevărului e nedemonstrabil, e clar că mijloacele demonstrative întrebuinţate împotriva credinţei nu constituie o demonstraţie strictă, ci temeiuri refutabile.

Aşadar la punctul 1. Deşi argumentele raţiunii umane nu pot întări ceea ce aparţine credinţei, totuşi, cum a fost arătat mai înainte, această ştiinţă a articolelor de credinţă precede pe celelalte.

La punctul 2. Demersul demonstrativ al autorităţii îi este propriu acestei ştiinţe în cel mai înalt grad, întrucât ea îşi are principiile revelate. Astfel revelaţia este autoritatea pentru cei ce cred. Aceasta nu ştirbeşte cu nimic demnitatea acestei ştiinţe (teologia). Căci, precum dovada autorităţii care se bazează pe raţiunea umană este cea mai slabă, dovada care se bazează pe revelaţie este cea mai puternică.

Ştiinţa sacră se foloseşte de raţiunea umană nu ca să dovedească credinţa, aceasta folosindu-se de ea, ci pentru a o face comprehensibilă. Şi cum graţia nu dăunează naturii, ci o desăvârşeşte, tot aşa raţiunea umană trebuie să slujească credinţei, precum şi înclinarea naturală a voinţei propulsează iubirea. De aceea spune Sf. Apostol *Cor* 10,5): «Trebuie să ne supunem gândirii lui Christos». Şi din aceasta rezultă că ştiinţa sacră provenită din autoritate atrage gândirea filosofică prin aceea că adevărul i se dovedeşte raţional, cum spune Sf. Ap. Pavel citându-l pe Aratus: «Aşa au spus nişte poeţi: suntem neamul lui

Dumnezeu».

Însă ştiinţa sacră foloseşte argumentele raţiunii ca fiind străine şi probabile.

Dimpotrivă însă, întrebuinţează autoritatea scrierii canonice ca fiindu-i proprie şi stringentă. Pe alte situaţii autoritare provenite din învăţătura bisericii le foloseşte ca principii probabile. Credinţa noastră este fundată pe revelaţiile apostolilor şi profeţilor care au scris cărţi canonice, şi nu pe inspiraţia propovăduitorilor. De aceea spune Augustin în scrisoarea către Hieronymos: «Cărţile Scripturii, care sunt numite canonice, sunt singurele pe care le-am citit cu evlavie şi care m-au întărit în credinţă, negăsindu-se nimic eretic în ele. Pe altele le citesc aşa, că, cu toată sfinţenia şi învăţătura de care sunt pline, ele nu constituie niciun temei» „*Summa theologiae*, cât. J.B.).

Cu tot jocul neclar în textul tradus, între construcţiile raţionale de care se serveşte teologia şi principiile revelate ale credinţei, care sunt proprii ei, trebuie să acceptăm că teologia nu este o ştiinţă demonstrativă, demonstraţia oprindu-se la nivel logic-raţional – depăşit de nivelul teologic, transcendent în esenţă.

Are voie să folosească Sf. Scriptură limbajul figurativ?

Precizare. Deoarece sfânta învăţătură (teologia) le este oferită tuturor oamenilor, este pe deplin indicat ca ea să se exprime prin mijloace plastice *şi* senzoriale.

Are Scriptura într-unul şi acelaşi discurs mai multe sensuri?

Precizare. Deoarece creatorul Sfintei Scripturi este Dumnezeu, cel care le cuprinde pe toate dintr-odată la fel şi învăţătura sa cuprinde într-un singur text mai multe semnificaţii. Sensul literar este polisemie, cel sacerdotal întreit şi anume: figurativ (alegoric), moral şi orientat spre cele cereşti (anagogic).

Cu capitolul următor intrăm, prin întrebare, în cunoaşterea principiului unic al tuturor lucrurilor care este Dumnezeu. Simpla întrebare însă, precum că „Dacă există Dumnezeu?”, dacă o scoatem din context, transformă

Divinitatea ca Adevăr Unic, într-o problemă”, problema apoi comportând o soluţie imperfectă prin esenţă faţă de Dumnezeu, care este şi trebuie comunicat, nu căutat. Ne mişcăm astfel teologic în triunghiul tomist. Dumnezeu este lumea. Este sau, mai precis, cele două lumi, vizibilă şi invizibilă, sunt. Eu sunt.

Gândirea teologică se situează în lumea Realului depărtată de întrebări şi polisemii, deoarece Realul-divin nu se caută, nu se demonstrează, nu se ilustrează, fiind primit prin revelaţie, aşa cum s-a arătat (lui Moise): teofanic şi-n misterul liturgic.

Este cunoscut de la sine că există Dumnezeu?

Se întreabă Toma d’Aquino. Eu cred însă că, deoarece Dumnezeu s-a arătat teofanic şi teandric, întrebarea despre existenţa Lui este oţioasă. Fiindcă, cum am mai spus, întrebările, cercetările şi răspunsurile, ca şi polisemiile de altfel, sunt incompatibile, după cele două forme de manifestare, cu atotputernicia şi atotcuprinderea lui Dumnezeu. Repet apoi că El este, cele două lumi sunt şi eu sunt (tomism).

Aşa se gândeşte mistic-teologal. Şi în acest context o mică digresiune. Expresia *Da* şi *Nu* îmbracă două semnificaţii: 1. Dialectică, la Jakob Böhme, în care adevărul izvorăşte din termenii contrari ca-n triada hegeliană: teză, antiteză şi sinteză, şi 2. Mistic teologală în care triumfa *Da*-ul pozitiv, fiinţa, adică Dumnezeu, în timp ce al doilea termen este eliminat, eroarea însemnând absenţa Adevărului, Adevărul fiind Unul, atotcuprinzător, principiul de bază al tuturor lucrurilor care nu lasă loc pentru eroare. Aceasta desprinzându-se din rătăcirile omului autonom, care nu înseamnă nimic faţă de Absolutul divin atotcuprinzător.

La întrebarea tomistă pusă mai sus, tot el răspunde zicând: „Aparent se pare că e cunoscut de la sine că există Dumnezeu. Numai că nimeni nu poate să spună contrariul prin gândire referitor la ceea ce e cunoscut în sine, cum fac filosofii scoţând dovadă din principii. Contrariul existenţei lui Dumnezeu, reieşit din gândire, e atestat de

psalmistul care spune: «NU este Dumnezeu, a zis nebunul în inima lui».

Eu Toma) însă zic: Se întâmplă însă ca să existe, odată în sine, fără referire la noi, şi altă dată tot în sine dar în raport cu noi.

E scris apoi din noi în fire, sub o formă neclară, dar generală oarecum, că există Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu este mai ales fericirea oamenilor…

Apoi cine aude Cuvântul Dumnezeu, nu înţelege poate nimic, deoarece e ştiut că noţiunea are nevoie de reprezentare şi Dumnezeu ar fi atunci corp. Dar nu se poate conchide că Dumnezeu să fie în lucru, ci tot ca un dat obiectual împotriva căruia însă nu se poate concepe ceva opus neprovenit din el, şi atestându-se astfel cum că n-ar fi.

În genere, se mai spune că Adevărul există cunoscut în sine şi pentru sine, dar numai pentru că există un adevăr primordial necunoscut nouă, dar cunoscut în sine”. *Summa theologiae, apud* J. Bemhart).

În cercetarea consemnată se foloseşte conceptul de Dumnezeu. Acest concept îi coboară existenţa afirmată de Sf. Toma la nivel logic. Termenul însă poate fi folosit de un filosof sau om de ştiinţă, dar nu de un teolog care, în cazul de faţă, deşi se întreabă şi cercetează, afirmă existenţa lui, care ar fi trebuit însă comunicată dogmatic şi nu căutată.

SIMPLITATEA LUI DUMNEZEU

Toma d’Aquino prezintă un Dumnezeu atributiv. Or, e logic să procedeze astfel, deoarece cercetarea implică un sens hermeneutic care se îndepărtează interpretativ de existenţa sa, aşa cum s-a arătat teofanic şi teandric. Omul-filosof, om de ştiinţă sau teolog, îl primeşte şi comunică, cum s-a arătat, cercetarea neputând duce la esenţa Sa. Când Max Scheler, venind în lumea modernă, defineşte omul, îl consideră *Gottsuchen.* Dar dacă căutarea merge în filosofie şi-n ştiinţă, discipline care nu depăşesc conceptul de Dumnezeu, sau în mod platonic ideea de Dumnezeu, teologul nu poate fi căutător, mai ales gândindu-mă la teologul creştin, care nu este mistagog ca sacerdotul

păgân.

Toma d'Aquino, în tratarea atributelor divine, spune, privind simplitatea lui Dumnezeu, următoarele: „S-a aflat că el este cu desăvârşire, rămâne să cercetăm ce esenţă are, cu aceasta aflându-se că este El. Însă cum despre Dumnezeu nu putem şti ce este, ci ce nu este, nu putem îndrăzni să spunem de ce esenţă este Dumnezeu, ci mai degrabă *cum nu este El.* Deci mai întâi spunem *cum nu este Elz* în al doilea rând, *cum este El cunoscut de noi* şi, în al treilea rând, *cum este El numit de noi.* E de arătat deci *cum nu este Dumnezeu*, fapt prin care îl subtilizăm, arătână ceea ce nu i se potriveşte, ca aspectul compus, agitaţia şi altele de acest sens. Deci, trebuie cercetată simplitatea Sa mai întâi, ceea ce-i exclude aspectul compozit. Deoarece însă la obiectele corporale avem de-a face cu bucăţi, fiind astfel imperfecte, trebuie să ne întrebăm cu atotdeplinătatea Lui apoi cu infinitatea Sa, după aceea în legătură permanentă cu unitatea Sa. Abordând acestea, ajungem la opt întrebări: *1. Este Dumnezeu corporal?; 2. Este Dumnezeu o asociere de formă şi materie?; 3. Este Dumnezeu unul şi acelaşi, ca esenţă, cu natura?; 4. Este în Dumnezeu esenţa unul şi acelaşi lucru cu existenţa? 5. Este oarecum Dumnezeu o categorie?; 6. Există oarecum însuşiri în Dumnezeu?; 7 Este Dumnezeu absolut simplu?; 8. Există Dumnezeu în combinaţie cu altceva?" Summa theologiae).*

Până a examina însă răspunsurile tomiste la aceste întrebări mai adaug introducerii mele la acest fragment că: Dumnezeu atributiv se depărtează de perfecţiunea Lui, adică de ceea ce s-a numit simplitate, şi că: a spune ce este şi ce nu este Dumnezeu, sau a şti şi a nu şti ce este, această poziţie polară se desprinde în mod logic din actul imperfect al căutării. A-i comunica existenţa, aşa cum s-a arătat, teofanic şi teandric, înseamnă a face teologie, nu mistagogie. A constata existenţa lui Dumnezeu în formele în care s-a arătat nu înseamnă a-i căuta şi înţelege esenţa, deoarece nu stă în puterea omului s-o cunoască, Marele Mister *fiind pur şi simplu…*

La întrebările tomiste privind divinitatea, iată şi răspunsurile sale:

„1. Deoarece Dumnezeu este primul mişcat nemişcător şi prima fiinţă deosebită e cu neputinţă să fie corp.

2. Aparent există în Dumnezeu o alcătuire de materie şi formă. Formele perceptibile ale materiei sunt existente prin materie în unitate. El nu poate fi în altul fiindcă este primul substrât purtător. O formă însă poate, atâta vreme cât se potriveşte, neîmpiedicând-o nimic altceva, să fie alcătuită din mai multe. Însă acea formă, care nu este perceptibilă într-o altă materie, ci se susţine prin sine, devine specifică prin aceasta şi nu poate fi percepută într-o alta. Şi o astfel de formă existenţială este Dumnezeu. Iar din aceasta nu reiese că El este material.

3. Aparent Dumnezeu nu este unul şi acelaşi cu esenţa şi natura sa…

Despre lucrurile simple nu putem vorbi decât aşa cum sunt ele… Când vorbim despre Dumnezeu întrebuinţăm noţiuni concrete, ca să-i indicăm autonomia, deoarece aici, în lumea noastră, lucrurile sunt mai compuse, şi folosim noţiuni abstracte pentru a-i obţine semnificaţia specifică…

Acţiunile sale nu-l exprimă deplin, ci numai cât pot. Şi datorită defectului asemănării, ceea ce e simplu şi unic, nu poate fi reprezentat decât prin multiplu, şi prin urmare aşa se ajunge la o alcătuire, din care reiese că substratul nu este unul şi acelaşi cu natura sa.

4. *Există în Dumnezeu esenţa şi existenţa formând unul şi acelaşi lucru?* Răspuns: Dumnezeu nu este numai esenţă, cum s-a arătat mai înainte, ci şi existenţă… Este aşadar cu neputinţă ca în Dumnezeu să fie esenţă deosebită de existenţă… În primul mod (divin) fiinţa nu are niciun adaos, în al doilea mod, fiinţa fără adaos este fiinţa în general (a lui Dumnezeu)… Deci ştim anume că principiul pe care ni-l formulăm în legătură cu Dumnezeu este altfel. E adevărat că există Dumnezeu şi că aceasta o ştim din acţiunile sale, cum a fost spus mai înainte.

5. Dumnezeu este într-un oarecare fel? *(mod specific).*

Aparent el este într-un fel (specific)... Într-un fel El este într-un anume fel, precum se prezintă genul subsumat speciei. În alt mod, prin reducere, ca primordiile şi absentele, tocmai cum sunt punctul şi unitatea raportate la conceptul de mărime. În ambele din aceste cazuri Dumnezeu este în modul său.

6. Dumnezeu are însuşiri?

Aparent există în Dumnezeu oarecari atribute (însuşiri)... Din cele spuse până acum reiese clar, pe de o parte, că în Dumnezeu nu există un atribut dat. Mai întâi pentru că substratul se compară cu atributul... precum posibilitatea cu acţiunea... Apoi Dumnezeu este ca existenţă, precum spune Boethius, «poate să fie ceea ce este» precum ceea ce este cald este astfel datorită unui fapt exterior, precum culoarea albă (care nu e intrinsecă lucrurilor).

... În al treilea rând, ceea ce există în sine precedă orice atribuţie.

7. Este Dumnezeu absolut simplu?

Dumnezeu este absolut simplu şi poate fi perceput în mai multe feluri. Deoarece Dumnezeu nu are nicio alcătuire compusa. Şi apoi orice alcătuire compusă succede părţile şi depinde de ele. Dumnezeu este însă primul existent. În al treilea rând, orice alcătuire compusă are o cauză. Or. Dumnezeu nu are cauză.

8. Dumnezeu intră în combinaţie cu altceva?

Referitor la această întrebare se comit trei greşeli: Unii mai ales au acceptat că Dumnezeu este sufletul lumii, ca Sf. Augustin în *Civitas Dei* (6); alţii pretind că Dumnezeu este cauza existenţială a tuturor lucrurilor. Şi a treia greşeală, întâlnită la David din Dinant, e că Dumnezeu e prima formă materială a existenţei. Toate acestea sunt însă false, precum este imposibil ca Dumnezeu să fie amestecat într-un mod oarecare, nici ca formă existenţială a cauzei şi nici ca existenţă materială. Şi deci: Divinitatea este existenţa preactivă şi preformatoare

(a lucrurilor), şi nu esenţa lor. CUVÂNTUL este modelul formei existenţiale şi nu modelul ca parte a ce e alcătuit. Simplul nu se deosebeşte de altceva prin distincţii străine, fapt specific numai alcătuirilor compuse” *Summa theologiae).*

Opinia noastră însă e că a demonstra existenţa lui Dumnezeu, fie atributiv, fie neatributiv – adică fiind pur şi simplu – înlocuieşte comunicarea existenţei Sale, care s-a arătat teofanic şi teandric. Or, a cerceta existenţa lui Dumnezeu, se cheamă *mistagogie* („mod de interpretare a misterelor – cunoaştere explicativă a misterelor, practicată de politeism”, Littré).

În creştinism misterele sunt inexplicative, comunicare ritualic de sacerdot şi singurele forme de eliberare a omului din captivitatea cosmică, comunitară şi personală. Sacerdotul nu explică, fiind învăluit de ele ca şi credinciosul.

Şi acum apare o cercetare a Sf. Toma d’Aquino care priveşte perfecţiunea lui Dumnezeu.

Desigur, cercetarea începe cu o întrebare care sună astfel: „Este Dumnezeu perfect?”. Eu însă evit întrebarea şi demonstraţia mistagogică, fie că e vorba de Dumnezeu neatributiv, fie gândit atributiv.

Gândind cartezian, trebuie să acceptăm că-n gândire există ideea de perfecţiune. Şi întrucât în univers, în comunitatea umană şi-n omul concret – care, gândiţi paulinic, sunt trecători ca tot ce se vede, iar para-enideic, aşa cum spune filosoful, care conservă unul absolut şi imobil, „tot ce devine nu este”, se impune în mod necesar perfecţiunea divinităţii. Cum răspunde Sf. Toma d’Aquino la întrebarea: dacă Dumnezeu este perfect? Ştiut fiind că orice întrebare transformă obiectul ei în problemă şi, ca atare, comportă dezbatere şi o soluţie depărtând obiectul concret, abstract, imaginar sau sacru, etic şi teologic de comunicarea teologal-dogmatică.

„Dumnezeu stă ca origine primordială, nu ca existenţă materială ci ca o cauză activă, astfel apărând ca perfecţiune. Cum existenţa materială ca atare se află în

stare posibilă, aşa stă forţa activă ca atare în acţiune. De aceea ţine primordialitatea activă îndeosebi de acţiune şi apoi de deplinătatea perfectă; se numeşte ceva ca fiind deplin când se vădeşte activ, căci perfect este ceva căruia nu-i lipseşte nimic deplinătăţii sale”.

Sunt apoi desăvârşirile lucrurilor prezente în Dumnezeu? se mai întreabă Sf. Toma. Şi tot el răspunde: „În Dumnezeu există desăvârşirea tuturor lucrurilor. Şi aceasta se poate considera din două puncte de vedere: Întâi, desăvârşirea se descoperă prin acţiune; şi doi, pentru că Dumnezeu este purtătorul existenţei sale, îşi cuprinde întreaga desăvârşire în sine”.

Şi la altă întrebare: *Poate să mai fie oarecum vreo creatură asemănătoare lui Dumnezeu?* tot Sf. Toma răspunde, în cadrul aceluiaşi capitol. Desăvârşirea divină o vede astfel: „Deoarece asemănarea se vădeşte în urma unui acord sau legături comunitare prin semn tot aşa se vădeşte şi deosebirea în diferite moduri în forma esenţei unei comunităţi.

Şi astfel este totul: ceea ce provine din Dumnezeu, întrucât El este existent în sine, i se potriveşte calităţii Lui de principiu a tot ceea ce există” *Summa theologiae).*

În legătură cu întrebarea: Dacă există vreo făptură asemănătoare lui Dumnezeu? se pot afirma următoarele lucruri: antropogonia biblică ne arată că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Acest antropomorfism priveşte aspectul Divinităţii a cărei natură este necondiţionată limitat, evitându-se vagul infinit sau panteismul în imaginea Jajblică a Divinităţii. Este vorba de asemănarea omului cu Dumnezeu, dar nu de identitate cu El. Absolutul fiind necondiţionatul limitat, cum spune Hamilton, opus infinitului, care este necondiţionatul nelimitat. Mă mai gândesc apoi la dialogul *Sofistul* al lui Platon, dacă îmi amintesc bine, în care se vorbeşte de deosebirea dintre zeu şi om spunându-se: zeul este creator iar omul imitator. Aşa că nu trebuie confundată imitaţia cu identitatea.

BINELE ÎN GENERAL

„Acum, spune Sf. Toma, să cercetăm «binele» mai întâi în general, apoi bunătatea lui Dumnezeu.

Din aceasta decurg şase întrebări:

1. Se deosebeşte Binele de lucrul existent?

Aparent se deosebeşte Binele de existentul în lucruri.

Mai departe, nimic nu apare prin sine în forma sa.

Însă dimpotrivă, Sf. Augustin spune în *De doct r. Chris t.:* «Întrucât suntem, suntem buni».

Eu însă răspund: Binele şi Existentul sunt unul şi acelaşi lucru, deosebindu-se doar raţional. Scolastica depăşeşte, prin separarea binelui de lucru, dihotomia kantiană). Aceasta se explică însă în felul următor: esenţa Binelui constă într-aceea că e ceva spre care aspiră toţi, iar filosoful Aristot) spune că Binele e ceva la care aspiră toţi.

Deci Binele şi existentul din lucruri sunt unul şi acelaşi; Binele este o formulare pentru denumirea unei acţiuni, sau spunându-se altfel, raportul dintre bine ca concept şi bine ca acţiune fiind acelaşi ca între ştiinţă şi virtute”.

Opinia noastră P.Ţ.) este însă că termenii în care se demonstrează existenţa Binelui în genere, prin simplul fapt al demonstraţiei, pierd contactul teologal, fiind filosofici.

Existenţă, Bine, Raţiune, Ştiinţă, Virtute nu sunt termeni suficienţi pentru existenţa binelui în sine, pentru că teologia morală lucrează cu Binele absolut revelat.

Binele în genere nu este un termen potrivit pentru teologia morală deoarece aceasta îşi are izvorul în Adevărul Unic. Când gândim moral-creştin, trebuie să distingem între stăpânirea omului şi cea a Domnului *Regnum Domini* şi *Regnum Hominis).* Sunt poziţii polare. Or, iată cum arată (renascentist) *Regnum Hominis:* „Domnia omului Bacon). Concept fundamental al Renaşterii întemeiat pe forţa cognitivă *(contemplatio reram)* şi pe activitatea utilitară derivată din ea *(invenţia* fructus)” Dict, filos.).

Or prezenţa cognitivă a omului activ este necesară însă nu şi suficientă pentru determinarea

comportamentului activ. Binele în general poate fi acceptat în determinarea poziţiei subiectului moral ca reflectare imperfectă a Binelui absolut. Consecvent creştină, gândirea teologală cuprinde tot, raţiunea umană însuşindu-şi apoi treptat conţinutul ei.

Cităm aici un mod de a vedea teologic ideile fundamentale ca termeni ai cunoaşterii morale.

„Whewell, William (1794-1866) a considerat însă în spirit teologic că «ideile fundamentale» (număr, spaţiu, cauză etc.) pe care se întemeiază ştiinţele în formularea axiomelor lor aparţin dintotdeauna intelectului divin, gândirea umană descoperindu-le doar progresiv, ele devenind, prin aceasta, structuri ale raţiunii”. Op. fr. *Istoria Ştiinţelor Inductive).* Cât. *Dict, filos.* 1978).

Dacă ideile menţionate de W. Whewell: număr, spaţiu, cauză sunt receptate în etape de raţiunea umană, având izvorul în intelectul divin, acelaşi lucru se poate spune despre ordinea morală şi comportamentul individual. Astfel, teologia fiind ştiinţa Realului poate cuprinde tot, oferind omului căutător criteriile adevărurilor morale, adevăruri ilustrate stimulator în *Decalog.*

Deci când vorbim de Bine în genere înregistrăm termenii unei faze morale a omului căutător şi rătăcitor.

Astfel că cine doreşte Adevărul Unic şi atotcuprinzător Dumnezeu) trebuie să gândească dogmatic-teologal.

BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU

Poate fi Dumnezeu bun?

„*Prezentare*: Aparent Dumnezeu nu are nevoie să fie bun. Natura Binelui Lui constă mai ales în măsura şi modul ordinii. Acestea însă iar nu par conforme cu Divinitatea (după cele discutate anterior), deoarece Dumnezeu e incomensurabil şi nu are nicio relaţie cu vreo ordine oarecare. Deci Dumnezeu nu are nevoie să fie bun.

Mai departe, bun e ceea ce devine obiectul năzuinţei generale. Însă nu totul năzuieşte spre Dumnezeu, deoarece nu toţi îl pot cunoaşte, iar năzuinţa îi urmează cunoaşterii.

Însă se mai spune dimpotrivă Klagel 3,25) că «Bulf

este Domnul celor care se raportează la el, al sufletului care-l caută».

Eu însă răspund: A fi bun aparţine cu precădere lui Dumnezeu. Bine este mai ales ceva ce e dorit. Orice tinde spre propria desăvârşire. Desăvârşirea însă şi forma se realizează în acţiune după chipul celui ce acţionează, deoarece tot ceea ce acţionează, lucrează potrivit naturii sale. De aceea acţiunea însăşi e de dorit şi are natura Binelui. Însă deoarece Dumnezeu este prima cauză activă a tot ceea ce este, rezultă că lui îi aparţine esenţa Binelui şi spre el se năzuieşte. Şi Sf. Dionisie Areopagitul (în *De Div. Nom. 4)* spune că «Dumnezeu se cheamă Bine întrucât este existent în totul».

Aşa că: Măsura, Modul şi Ordinea cad în sfera esenţei originare a Binelui. Iar Binele este în Dumnezeu ca într-o cauză, prin urmare într-însul stau măsura, modul şi ordinea în mod întreit.

Astfel se stabileşte că, întrucât Dumnezeu este cauza activă a totului şi spre el totul trebuie să tindă, El este necesarmente bun*” Summa theologiae).*

Iată deci că la Sf. Toma ne aflăm în prezenţa unei demonstraţii indirecte a indemonstrabilului în care se amestecă termenii: Dumnezeu, totul, năzuinţa spre perfecţiune, sufletul doritor-omul, toţi aceştia făcând dificilă înţelegerea demonstraţiei. Perfecţiunea divină, ca principiu al tuturor lucrurilor, poate fi însă prezentată descriptiv – deşi neconcludent – ca fiind atotcuprinzătoare când omul încearcă s-o prezinte. Dumnezeu s-a arătat şi se poate arăta oricând, iar omul nu este în stare să-l prezinte, ci numai să-l simtă ca Marele Mister, izvor al tuturor misterelor eliberatoare din înlănţuirea cosmică comunitară sau individuală, cum am mai spus.

INFINITATEA LUI DUMNEZEU

„După considerarea-deplinătăţii divine urmează cea a infinităţii şi a existenţei sale în lucruri. Se recunoaşte mai ales că Dumnezeu este peste tot şi în toate lucrurile întrucât este nemărginit şi nesfârşit şi aceasta deoarece fiinţa divină nu este o fiinţă pentru că s-a aflat într-o

imagine, ci pentru că Dumnezeu însuşi este suportul propriei sale fiinţe, aşa că-n acest fel este el nesfârşit şi desăvârşit.

Mai poate fi cineva, în afară de Dumnezeu, fiinţă infinită?

Numai Dumnezeu şi numai el este prin esenţă nesfârşit, toate celelalte sunt pur şi simplu limitate, nesfârşit însă relativ.

Poate ceva să fie nesfârşit dacă are un conţinut?

Niciun corp material şi nici matematic, nu poate fi nesfârşit.

Poate fi un nesfârşit a/ multiplicităţii în lucruri?

Este imposibil ca o multiplicitate (multiplul) să fie nesfârşit în sine sau ca atribut; poate exista însă ca atare în domeniul posibilului" *Summa theologiae).*

Când, deci, se pune întrebarea dacă Dumnezeu este infinit, această întrebare – deci problemă – nu poate fi soluţionată fără a face o distincţie între infinitate şi eternitate.

Goethe spune că eternitatea este prezent pur *Die Ewigkeit ist reine Gegenwart).* Eternitatea este identică cu Absolutul, prin acest termen omul ieşind din timp, în care este menţinut în perspectiva infinitului şi a morţii. Deci Dumnezeu este etern.

EXISTENŢA LUI DUMNEZEU ÎN LUCRURI

„Deoarece pare firesc ca un nesfârşit să fie pretutindeni şi în orice, este de reflectat dacă Dumnezeu se potriveşte cu această afirmaţie. De unde şi patru întrebări:

1. Este Dumnezeu în toate lucrurile?

Aparent Dumnezeu nu este în toate lucrurile. Căci ceea ce este mai presus de orice nu e în toate lucrurile. Aşa cum stă scris şi-n *Psalmi* (112 – 4): «Stăpân peste toate popoarele este Domnul». Aşadar Dumnezeu nu este în toate lucrurile.

Eu însă spun: Dumnezeu este în toate lucrurile, dar nu ca parte esenţială sau atribut al lucrului ci cauză activă a lui, ca ceva pe care lucrul se bazează.

2. Este Dumnezeu pretutindeni?

Aparent Dumnezeu nu este pretutindeni. Pretutindeni este însă: a fi în orice loc. Însă a fi pretutindeni nu se potriveşte Divinităţii, căreia nu-i pare adecvat să fie localizată, cum spune şi Boethius în *Hebdomaderus.* Aşadat Dumnezeu nu este peste tot.

Eu însă zic: Deoarece locul este un anumit lucru se poate înţelege în două feluri că ceva e undeva: sau în esenţa unor lucruri, într-un anumit fel, precum însuşirile locului în acel loc, sau ca mod de a fi al locului pentru locul însuşi. Or din aceste două moduri, referitor la Dumnezeu se poate spune, cu privire la relaţia sa cu locul, că el este în toate locurile răspândit numai ca fiinţă, putere de acţiune şi faptă, deci Dumnezeu dătător de fiinţă şi putere a locului ocupat de lucru.

3. Este Dumnezeu peste tot ca esenţă, prezenţă şi putere?

Dumnezeu este în toate lucrurile ca putere, deoarece toate lucrurile îi sunt supuse lui. El este în toate ca esenţă, deoarece le-a creat; şi este în totul prezent, pentru că El ştie totul.

4. Este Dumnezeu inerent întregii existenţe?

Se înţelege de la sine că Dumnezeu este pretutindeni şi într-adevăr de la început, ceea ce va să zică nu pe bucăţi”. *Summa theologiae).*

Indiferent însă de stilul formulării, se desprinde din ea ubicuitatea divină.

CONSTANŢA DIVINĂ

Ca o urmare directă a celor anterioare reiese că, constanţa şi eternitatea divină trebuie acceptate, fiindcă rezultă din constanţă. Constanţa însă va fi cercetată în două moduri.

„La întrebarea: *Dumnezeu este absolut neschimbat?* eu răspund (spune Sf. Toma) că Dumnezeu este absolut neschimbat, deoarece există undeva un prim existent pe care îl numim Dumnezeu, apoi, tot ce se mişcă rămâne în unul şi trece în altul, rămâne însă ca şi cum albul s-ar transforma în negru în existenţă.

La a doua întrebare: *Dacă a fi neschimbabil este propriu Divinităţii?* Eu răspund: Numai Dumnezeu este neschimbabil; tot restul însă este schimbabil, oarecum: fie prin putere străină, fie prin posibilitate proprie; sau prin existenţa suport şi prin cea atributivă, ori, în orice chip, după însuşiri*”. Summa theologiae).*

Or, la aceasta eu repet că, indiferent de stilul formulării, se desprinde din ea constanţa divină, în opoziţie cu restul lucrurilor care se transformă, Atâta foc, atâta aur

Şi atâtea lucruri sfinte
Peste-ntunerecul vieţii
Ai revărsat părinte
Priveliştile sclipitoare
Ce-n faţa noastră se aştern (distern)
Repaus a odihnitoare
Sub raza gândului etern.

ETERNITATEA LUI DUMNEZEU

Este corespunzătoare definiţia de eternitate şi cuprinde ea dintr-odată viaţa şi nemărginirea ei?

„Aparent definiţia nu este justă privind eternitatea.

Eu însă răspund: Deoarece la cunoaşterea simplului ajungem prin combinaţie, tot aşa trebuie ca şi pentru cunoaşterea veşniciei să recurgem la timp, care nu este altceva decât numărătoarea făcută de la început spre sfârşit în cadrul mişcării.

Aşa că eternitatea se arată compusă din două bucăţi. Mai întâi prin aceea că ceea ce există în veşnicie e nemărginit, nu are început şi sfârşit; apoi prin faptul că aceleiaşi eternităţi nu-i mai urmează nimic, întrucât ea e dintr-odată în existenţă.

Este Dumnezeu veşnic?

Aparent Dumnezeu nu e etern. Nu se poate spune însă că Dumnezeu n-a făcut totul.

Eu însă spun: Eternitatea este în esenţa ei o urmare a neschimbării, precum e timpul în esenţa sa o urmare a mişcării. Şi acum deoarece Dumnezeu în cel mai înalt grad e neschimbat, tot aşa. În cel mai înalt grad e şi veşnic. El însă nu e simplu veşnic, ci îşi este sieşi eternitate,

deoarece durata lui nu provine din altceva, deoarece nu-şi este proprie existenţă. Dumnezeu îşi este propria fiinţă. Şi de aceea, întrucât el e esenţa sa, îşi este sieşi şi veşnicie” Op. cit.). La aceasta opinia noastră e că, deoarece Goethe a spus că eternitatea e prezent pur, iar Eminescu afirmă că „timpul mort şi-ntinde trupul / şi devine veşnicie”, sub acest aspect al eternităţii divine, cum o prezintă Toma d’Aquino, ne aflăm în prezenţa unei meditaţii care nu duce în mod necesar la absolut, cum am mai spus, mai ales că întrebarea (problema) comportă poluţie de adevăr.

Or, în acest context, jocul dintre aparent şi esenţial nu este concludent. De altfel nici demonstraţia aristotelică (*apodeixis*-ul), acest proces logic al cunoaşterii, nu duce la adevăr, chiar dacă este util sau comod.

UNITATEA LUI DUMNEZEU

Adaugă unul ceva la existenţă?

Eu răspund Sf. Toma): „Unul nu-i adaugă existentului vreun lucru, ci numai negaţia unei diviziuni”.

Se opun unul şi multiplul?

Sf. Toma: „Unul şi multiplul nu sunt opuse unul altuia în acelaşi fel: Unul mai ales, originea numerelor, se opune multiplului precum se opune măsura măsuratului. Unul însă, care se schimbă cu existentul, se opune multiplului precum nedivizibilul divizibilului”, Este Dumnezeu unul singur?

„Aparent Dumnezeu nu este unul. Pentru că la singular aşa este şi aceasta se dovedeşte din Sf. Treime”.

Este Dumnezeu supremul unu?

„Deoarece Dumnezeu există în cel mai înalt grad şi în mod excepţional, este indivizibil, aşa este el şi supremul unu”.

Eu P.Ţ.) cred însă că sinuozităţile unei meditaţii căutătoare implică neclaritate.

CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU

Poate vreo minte creată să-l vadă pe Dumnezeu?

„Aparent nu e posibil ca o minte creată să-l vadă pe Dumnezeu în esenţa sa. «Spre el nu se poate căuta niciun simţ, niciun intelect, nicio părere, nicio raţiune şi nicio

ştiinţă», spune Dionisie Areopagitul în *Numele divine.*

Eu însă spun că: deoarece orice este cognoscibil, atât cât stă în lumina realului, aşa şi Dumnezeu, care este pură Realitate fără niciun amestec de posibil, întrucât îl priveşte aceasta, este cognoscibil în cel mai înalt grad.

Poate mintea creată să vadă esenţa divină printr-o imagine asemănătoare?

Aparent mintea creată poate vedea printr-o asemănare esenţa divină.

Eu însă zic: Două moduri privesc modul senzorial şi mentalul impunându-se mai ales o energie vizuală şi unitatea lucrurilor văzute cu văzul: căci văzul devine numai prin aceea real, că lucrul văzut este numai oarecum văzut. La lucrurile corporale e clar că lucrul văzut nu-i apare văzului în esenţialitatea sa, ci printr-o analogie, precum imaginea pietrei prin care o percepe ochiul pătrunde în fenomen, este ochiul din el lipsind însă însăşi piatra. Dacă ar fi unul şi acelaşi lucru originea şi puterea văzului cu lucrul văzut, ar urma ca văzul fiecărui lucru şi puterea de a vedea să fie precum forma prin care s-ar vedea.

Deci este posibil ca Dumnezeu, care e zămislitorul intelectului, să poată fi văzut de intelect *Op. cit.),* Opinia noastră P.Ţ.) e însă că argumentaţia, prin jocul de imagini analogice, împletită cu creaţia intelectului, care face posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu prin intelect, este oţioasă şi neconcludentă mai ales că imaginile lucrurilor, cum afirmă şi el nu sunt lucrurile însele. Anselm de Canterbury se întreabă: *Cur Deus Homo?* De ce a devenit Dumnezeu om?). Or, mintea nu poate răspunde pentru că nu poate dezlega misterul încarnaţiunii, Dumnezeu arătându-se astfel prin Fiul Său. Omul percepe în imagini apariţia şi desfăşurarea vieţii Mântuitorului. El acceptă ca credincios misterul teandriei. Ne găsim astfel în prezenţa unui joc miraculos care scapă intelectului căutător. Or, adevărurile credinţei trebuie gândite teologal dogmatic. Adevărul Unic transcendent în esenţă este principiul unic al tuturor lucrurilor ale căror legităţi emană din Dumnezeu

nu din ele. Esenţa Divinităţii depăşeşte puterea cognitivă a intelectului uman, argumentele existenţei lui Dumnezeu constituind, prin depărtarea lor raţională de divinitate (de Marele Mister) şi argumente folosite de atei.

NUMELE DIVINE

După ce am gândit cum este posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu, să reflectăm asupra numelor lui Dumnezeu; şi le vom numi mai ales în ordinea în care le putem cunoaşte.

Îi aparţine lui Dumnezeu vreun nume?

„Aparent lui Dumnezeu nu i se potriveşte niciun nume. Sf. Dionisie Areopagitul spune că: «despre Dumnezeu nu se poate emite nicio părere şi nici atribui vreun nume» *Numele divine).*

Eu însă Sf. Toma) răspund: După filosofi cuvintele sunt semne ale înţelesurilor şi înţelegerii asemănării imaginilor cu lucrurile. Aşadar e clar că cuvintele se raportează la lucrurile semnificare prin ele mijlocindu-se primirea lor în intelect. A fost însă spus mai sus că pe Dumnezeu, în viaţa aceasta, nu-l putem privi, ci cunoaşte prin creaţia sa, sub acest aspect, ca principiu al existenţei aflat peste orice procedeu (metodă, cale) deductiv sau negator (contestatar). Astfel că i se poate atribui un nume potrivit creaţiei sale, desigur însă nu aşa ca numele ce i se atribuie să-i exprime esenţa, cum se întâmplă la numele omului care îi exprimă acestuia esenţa. Aşa că se poate ca Dumnezeu să fie exprimat potrivit unui procedeu, în care să fie vorba despre substantive, adjective şi pronume corelate cu ceea ce ele ar semnifica.

Se poate numi esenţa divină prin vreun cuvânt?

Atunci când spunem; «Dumnezeu este bun» nu spunem că acesta este altfel ci că Dumnezeu este cauza bunătăţii, tot la fel şi «Dumnezeu nu este rău» nu înseamnă că el n-ar fi astfel, ci că ceea ce numim bunătate în creaturi este ceea ce a preexistat în Dumnezeu când le-a creat. Or din aceasta nu reiese că Dumnezeu ar fi bun, întrucât determină bunătatea, ci mai degrabă: pentru că el este bun de aceea revarsă bunătatea în lucruri, cum spune şi Sf. Augustin: «Noi suntem în măsura în care El e bun».

Sunt numele divine asemănătoare ca semnificaţie cu El?

Eu spun Sf. Toma): Conţinutul pe care-l semnifică un nume este conceptul prin care este reprezentat un lucru în intelect. Aşa că dacă intelectul nostru îl cunoaşte pe Dumnezeu din creaţie, el îşi plăsmuieşte concepte pentru înţelegerea lui, concepte privite ca mod al oglindirii perfecţiunii sale în lucruri*”. (op. cit.).*

Dionisie Areopagitul afirmă, cum spune Sf. Toma d’Aquino, că „Dumnezeu nu are nume şi despre el nu poate fi emisă nicio părere”. Opinia noastră P.Ţ.) este însă că: argumentul cosmologic (formulat iniţial de Platon şi Aristotel) este uşor de combătut, deoarece omul şi lumea au fost corupte prin păcat. Şi atunci, când vorbim de perfecţiunea divină oglindită în creaţie, această perfecţiune a fost în acord cu creaţia sa în primordii, omul rămânând după păcat în situaţia de a-l considera pe Dumnezeu principiu al tuturor lucrurilor exterior lor. Că omul, apoi, construieşte concepte pentru înţelegerea esenţei Divinităţii, înseamnă că marele mister e coborât de omul mărginit şi păcătos prin conceptele lui la nivel logic. Aşa că omul rămâne, la Dionisie Areopagitul, la viziunea neatributivă a Divinităţii a lui Moise, aceasta răspunzându-i că „El este ceea ce este”. Or, la scara omului, acesta, pentru a nu rătăci raţional, fie că e vorba de numele Lui sau de esenţa Lui, trebuie să-l gândească neatributiv. Şi repet că orice căutare a vreunui nume al lui Dumnezeu, care să-i exprime esenţa nu-şi realizează scopul. De altfel e viciul oricărei cercetări care comportă o soluţie, şi soluţia nu are sens teologal dogmatic.

Este numele lui Dumnezeu o denumire pentru natură?

„Eu zic că: Deoarece Dumnezeu nu ne este cunoscut direct din natură, ci din acţiunile sau faptele Sale, putem să-i dăm un nume în afara ei. Izvorât din această acţiune, numele lui Dumnezeu va fi întrebuinţat pentru indicarea naturii divine. Astfel că numele lui Dumnezeu, raportat la ceea ce înseamnă, exprimă esenţa divinităţii sau

activitatea sa dacă-i privim originea acestei activităţi.

Este numele lui Dumnezeu ceva ce seamănă cu numele în genere?

Numele lui Dumnezeu nu este similar cu multiplicitatea, el depăşind orice măsură valorică, aşa că Dumnezeu se cunoaşte pe sine prin asemănare cu sine.

Are numele lui Dumnezeu o semnificaţie particulară (specifică) în întrebuinţări parţiale?

Deoarece Dumnezeu în sens specific şi valoric numai sub raport verbal, se referă la adevăratul Dumnezeu, numele lui Dumnezeu în sens specific sau părcinic nu are o semnificaţie nici unică nici polisemică, ci doar analogică" *(op. cit.).*

Notă P.Ţ.) Căutarea lui Dumnezeu nu duce decât la un termen verbal, iar Toma d'Aquino, care se întreabă şi caută acest nume, nu-l găseşte în natură şi nici în conştiinţa lui.

În fond e ca şi la Dionisie Areopagitul *Scrieri),* omul neputându-se apropia prin căutare şi întrebare de esenţa Divinităţii, neputând deopotrivă avea vreo părere despre ea. De aceea întrebarea şi căutarea privind lucrurile sacre, şi-n special pe Dumnezeu, duc la o soluţie, nu la Dumnezeul cel adevărat. Nu se poate afirma cu certitudine dacă întrebarea, căutarea şi soluţia, aceste forme ale meditaţiei umane, pot fi privite sub semnul predeterminării. De altfel se spune în Scriptură „Caută şi vei afla, bate şi ţi se va deschide".

Aşa că este greu de a face hermeneutică pe texte sacre.

SCHIŢĂ DESPRE ADEVĂR LA TOMA D'AQUINO

A vorbi despre adevăr şi falsitate, spiritul cercetător, chiar dacă nu este inspirat, trebuie să examineze aceşti doi termeni ai cunoaşterii înăuntrul raporturilor omului cu Dumnezeu, Universul, Comunitatea umană şi cu sine însuşi. Deci nu poate fi vorba, când se pune problema adevărului, de situarea omului în cosmos a lui Max Scheler sau de omul gândit în stilul ştiinţelor spiritului, cum face Sombart, care, după un întins aparat informativ, îl arată pe

om ca şi căutător al libertăţii. Şi această poziţie este motivată de gândirea mistică a adevărului, de neconceput fără existenţa celor două lumi, care permit stabilirea criteriilor adevărului. Apoi, mai multe adevăruri înseamnă niciun adevăr, cum am spus în alt context, Adevărul Unic fiind principiul unic al tuturor lucrurilor, sau, cum spune Sertillange, *Dieu ou rien.*

Omul întâlneşte gnoseologic aceşti termeni: *lucrul, semitul şi sensul.* Or, să vedem acum cum organizează el conţinutul acestor termeni. Semantic, semiotic, în limbaj formalizat (în special) tfiatematic, experimental – joc raţional dintre concret şi abstract – şi dialectic – istoricizant – adică situându-se arbitrar sub semnul neîmplinirii perpetue, iar aici trebuie subliniată închinarea omului spre perspectiva infinitului şi a morţii. Or, această paradoxală poziţie omul o consideră preferabilă eternităţii ca „prezent pur” Goethe). Nu trebuie însă confundată eternitatea cu infinitul, fiindcă eternitatea e tot una cu Absolutul, definit de Hamilton ca „necondiţionatul limitat” opus infinitului care e „necondiţionatul nelimitat”. Este astfel justă situarea eternităţii în gândirea dogmatic teologală.

În jocul dintre semne şi lucruri, ştiinţificul se irfâ Şcă hieroglific între semnele gândite autonom, convenţionale, şi concretul opac nereprezentind deloc Realul. Mi se pare, sub acest aspect, justă teoria hieroglifelor, formulată de cei ce au practicat idealismul fiziologic: „variantă a *idealismului subiectiv*”, iniţiată de fiziologul german J. Müller (1801-1854). interpretând greşit fenomenul specializării simţurilor, el a formulat teoria „energiei specifice a organelor de simţ”, potrivit căreia senzaţiile nu ar reflecta realitatea obiectivă, fiind determinate de energia proprie a organelor de simţ. Concluziile agnostice au fost formulate de H. Helmholtz, în teoria *hieroglifelor. Dict, filos, rom.* 1978).

„Adevărul este legat de explicaţie, transcendentă în esenţă, fiind legată de cauza unică” pe care a afirmat-o Malebranche. Şi totuşi s-a căutat explicaţia de către om

într-o ştiinţă universală *Mathesis Universalis,* (la Descartes, ştiinţa generală care explică totul prin număr şi măsură, la Leibniz, numele programului de construire a unei matematici sau a unui calcul). Cât. *Dict, filos, rom.* 1978).

Din acest citat, mai ales în ceea ce îl priveşte pe Descartes, matematica însă apare ca o ştiinţă cantitativă. Or, cantitativi zarea kantiană, aşa cum ne arată toate măsurătorile, este incontestabil utilă, deşi după natura transcendenta a adevărului, în această viziune carteziană, nu se revelează niciun adevăr şi nicio măsurare apoi, oricât de utilă ar fi, nu are caracter explicativ, noi gândind-o în sensul precedent.

La Platon, cu tot materialismul lui, matematica e expresia unei stări spirituale intermediare în calea omului spre Adevăr. Deoarece omul platonic concret este imperfect, ca toate lucrurile din lumea sensibilă, singura lui ieşire din mărginire este participarea la lumea ideilor acestea, reale fiind, situate în câmpia adevărului, cum o arată Socrate în *Fedru*| iar4 n *Sofistul*, când se vorbeşte despre zeu şi om, aceştia sunt prezentaţi în termenii: zeul este creator iar omul este imitator.

Participarea omului platonic la ele este anamnetică.

Mă miră apoi faptul că Leibniz, care este matematician, consideră matematica drept ştiinţă universală, el fiind, pe lângă matematismul cartezian, tot atât de mistic ca precursorul său. În afară de viziunea mecanicistă a universului (ca şi Descartes), în monadologie, el e mistic, şi nu trebuia să caute în matematică expresia unei ştiinţe universale, cu tot mecanicismul său cartezian, deoarece, ca mistic, în viziunea monadologică a lumii, şi el trebuia să ştie că matematica nu conţine niciun adevăr, fiind un limbaj formal, universal, comod şi util.

Înainte de a analiza poziţia lui Toma d'Aquino în problema adevărului, amintesc definiţia adevărului dată de el *Adecvatio rei cid iritellectus.* Această definiţie aparţine omului căutător al că-mi intelect nu poate vehicula decât

dacă e revelat. Swedenborg leagă şi el adevărul de revelaţie. Să vedem apoi dacă Toma d'Aquino rămâne în limitele umane ale acestei definiţii. A gândi însă teologal adevărul înseamnă a-l gândi neatributiv. Iar a-l lega de revelaţie şi de unicitatea lui mistic-creştină, nu eleată, şi-n opoziţie dialectică faţă de multiplicitate – aporetic – ca-n dialogul *Parmenide...* Mai multe adevăruri înseamnă niciun adevăr, cum am mai spus.

Adevăr dublu – *secundum rationem* şi *secundum fidem*căutarea dialectică a veracităţii, a ambelor, speculaţie medievală şi modernă în vederea realizării autonomiei iluzorii a gândirii filosofice. Adevăr obiectiv, adevăr relativ, adevăr absolut, forme atributive, neteologale, legate de: întrebare – cercetare şi răspuns – soluţie. În afară apoi de atribute, nu putem accepta nici nimicul pesimist. Ce înseamnă Adevărul Unic? Ieşirea din „Calea Omului" Bossuet).

Şi acum dezbaterea tomistă a adevărului.

„Deoarece ştiinţa tinde spre adevăr, se cere să cercetăm adevărul în lumina ştiinţei despre Dumnezeu. Şi de aceasta se leagă opt întrebări:

1. Există adevăr numai în intelect?

Aparent nu există adevăr numai în intelect, ci mult mai mult în lucruri. De altfel Sf. Augustin şi spune că «Adevărul e ceea ce se vede».

Sf. Augustin vorbeşte de adevărul din lucruri şi conchide din această spionare despre Adevăr raportarea lui şi la intelect: căci ceea ce e dat în atribut, este, iar *este* nu se reflectă în definiţie.

2. Stă adevărul în intelectul constatator şi analitic?

Aparent adevărul nu este numai în intelectul constatator şi analitic. Sf. Augustin spune *De Anima*): «tocmai ca şi simţurile, la care întotdeauna percepţiile sunt juste, aşa e şi intelectul raportat la obiecte». Însă nici analitic şi nici poziţional nu pot fi privite simţurile şi intelectul căci în acestea se recunoaşte numai «ceea ce este».

La drept vorbind adevărul există şi în intelectul

analitic şi combinator (sintetic).

3. *Se poate oare înlocui adevărul cu existentul?* Aparent nu se poate schimba adevărul cu existentul.

Eu însă zic că atât cât bun este în vorbire, atât adevăr este şi-n ordinea cunoaşterii.

4. Este Dumnezeu adevăr?

Deoarece Dumnezeu este fiinţă, înţelegere şi măsură, în El există nu numa: adevărul ci El este Adevărul suprem.

5. Este Adevărul constant?

Numai intelectul divin este neschimbat, cel al nostru este variabil. În aceasta există o schimbare a părerii şi lui îi sunt ascunse multe lucruri". (*cap, cât.).*

Noi însă credem că folosirea termenilor: *Divinitatea ca adevăr suprem,* nu ca purtătoare de adevăr; relaţia subiect – obiect, tensiunea polară a acestor termeni, adică Calea Omului, opusă Căii Domnului, este necesară în dezbaterea adevărului, deoarece Adevărul Unic – Dumnezeu este atotcuprinzător. Desigur, întrebarea şi căutarea împiedică reliefarea adevărului unic.

În lumina constantei teoretice actuale, gnoseologia cunoaşte termenii: intelect şi experienţă, termeni care depărtează conştiinţa teoretică de adevărul propriu-zis, fie prin dominanta empirică, fie prin cea intelectuală, fie prin conjugarea ambelor. *Nihil est in intellectu, quod non prinsfuent in sensu* completat de Leibniz cu precizarea *Nisi ipse intellectus Dict, filos, rom.)*

Poziţia lui Leibniz faţă de intelectul autonom a fost preluată de Kant, a cărui gândire face experienţa posibilă fără s-o creeze, termenii gnoseologici ai lui fiind *Verstand* şi *Erfahrung* (intelect şi experienţă). Intelectul kantian apoi, structura: categorial – logica transcendentală, criteriul raţiunii pure – face posibilă experienţa, ca şi lucrul în sine, kantian. Gândirea producând propriile obiecte.

Încercarea kantiană de sinteză a empirismului cu raţionalismul, gândirea autonomă a lui Cohen şi experienţa pură a lui Avenarius (empiriocriticismul) nu duc la Adevăr fiindcă omul şi lucrurile îl pot purta fără să-l producă,

Dumnezeu fiind, după cum am văzut, unic transcendent şi atotcuprinzător, iar omul redus la el însuşi, izvor de păreri trecătoare.

După ce am examinat câteva aspecte ale tomismului în prezentarea lui J. ßemharl din care am reţinut, fără atributul dogmatic, adevărul unic, ce constituie dogma fundamentală, arătându-ne că prin atotputernicia divină se realizează libertatea reală, ieşindu-se din înlănţuirea cosmică comunitară şi individuală, în cele ce urmează vom examina lumea dogmelor la câţiva autori care ne stau la îndemână, fără a ţine seama de aspectul cronologic al existenţei lor, ci de viziunea lor teologală asupra dogmelor. Anticipez însă poziţia mea faţă de dogmă: omul nu poate dogmatiza, cum se crede, deoarece dogma nu e o construcţie raţionala a lui, ci e revelată, şi deci transcendentă, ca şi adevărul-mister vehiculat de ea. Nu există dogmatism filosofic, ştiinţific sau social-politic opus libertăţii fiindcă dogma, aparent statică, este forma libertăţii reale prin natura transcendentă a adevărului vehiculat, libertatea reală fiind legată de acest adevăr, mai precis chiar, confiindându-se cu el.

Pentru gândirea obişnuită, modul de a privi dogma ca formă a libertăţii pare un paradox. Mai înainte însă de a examina lumea dogmelor, la gânditorii dogmatici, să vedem ce este dogma prezentată terminologic în dicţionare.

„*Dogma* (lat, dogma), punct de doctrină stabilit ca fundamental, necontestat, sigur” Littré).

Această prezentare a dogmei la Littré are două cusururi. Primul e că vorbeşte şi de dogma filosofică, adică dogma e considerată ca aparţinând nu numai teologiei, ci şi filosofiei. Al doilea cusur este aspectul doctrinar al dogmei, doctrina fiind un punct de vedere uman, adică o părere a unui om, la care el ţine cu orice preţ chiar împotriva realităţii, când aceasta nu o verifică integral – cum susţine şi H. Schmidt. Deci omul nu poate dogmatiza dacă ţinem seama de formularea de mai înainte a dogmei, ci absolutizează, adică exagerează un moment atitudinal al

conştiinţei teoretice privind un obiect concret sau real.

Ei verabsolutiert, vorbind în limbajul lui Max Scheler.

În dicţionarul Lallande, dogma e definită în felul următor: „Opinie filosofică căpătată într-o şcoală. În acest sens folosită şi de Bacon în *De dignitate.* B) Doctrină recunoscută şi stabilită prin autoritatea unei biserici (în general a uneia creştine) şi la care membrii acestei biserici sunt obligaţi să adere, sens uzual încă din primele şcoli ale creştinismului. C) La Kant are un sens special: „Eu împart toate propoziţiile apodictice… În *Dogmata* şi *Mathemata.* O propoziţie direct sintetică alcătuită din concepte e *o Dogma*, dimpotrivă însă, una asemănătoare făcută prin construirea conceptelor este *o Mathemata „Critica raţiunii pure,* Kant)”. Cât. Lallande).

Deci, după cum se vede, şi Lallande consideră dogma tot inadecvat, drept doctrinară, iar Kant o mută (dogma) în filosofie, unde nu-i este sediul, ea fiind teologală.

Ceea ce e însă curios e faptul că, cu tot idealismul său critic, transcendental, acceptă dogma, deşi în sistemul său aceasta apare ca o poziţie neconsecventă.

La Goblot, ea e „Opinie, obiect de credinţă”. Deci părere şi obiect al credinţei, constituind aceeaşi nepotrivire cu modul meu personal de a vedea dogma. De altfel nu e de mirare că un logician ca Goblot să considere astfel dogma, părere, obiect al credinţei, adică să considere adevărul *secundum rationem* – acesta fiind situat în lumea părerilor aleatorii – superior adevărului *secundum fidem.*

În *Dicţionarul filosofic românesc* (ed. 1978) e spus aşa: „Teorie filosofică admisă de o anumită şcoală. Prin extensie, cu nuanţă peiorativă, orice teză neargumentată într-un domeniu de idei. În sens religios, doctrină considerată ca adevărată de către biserică şi căreia credincionşii îi sunt obligaţi să se supună”.

Lăsând la o parte mutarea dogmei în filosofie şi aspectul ei inadecvat doctrinar, ţin să subliniez că dogma, prin natura ei transcendentă, nu are nevoie de argumentaţie, aşa cum nici axioma nu are nevoie de

demonstraţie.

Desigur, comparaţia trebuie înţeleasă în semnificaţia oricărei comparaţii fiindcă, în fond, axioma reprezintă o comoditate mintală a omului presupus autonom, dacă nu gândim cartezian certitudinile matematice, iar dogma aparţine Domnului, în acest sens transcendent vehiculând adevărul ca atare. Niciun om cu scaun la cap nu-şi poate imagina un adevăr axiomatic deoarece, cum am mai spus, adevărul este religios, adică transcendent în esenţă. Sediul misterelor nu este însă în întuneric, unde l-a situat Goethe, ci Sus. În lumea de Sus aşteptată de credincioşi, care cred că va veni. Este în definitiv o chestiune de bun simţ ca adevărul nu poate fi gândit fără jocul celor două lumi ierarhizate – dincolo şi aici. În acest context, Adevărul şi libertatea reală sunt legate de nemurire şi Divinitate, locul lor fiind în cetatea eternă a lui Dumnezeu.

Şi acum ţin să subliniez, încă o dată, că limbajul teologiei este dogmatic şi, în felul cum gândesc eu dogma, teologia este ştiinţa Adevărului Realul). Este neconsolatoare nemurirea biologică a speciei, fiind iluzorie, iar cea reală este purtată de individul gândit psiho-somatic, în aceste limite se mişcă gândirea teologică; filosofia, ştiinţa, arta şi tehnicile rămânând aici, purtate de omul autonom, captiv al jocului vieţii şi al morţii, trăitor sub semnul neîmplinirii. Este greu să convingi un ştiinţific mărginit că a trăi real – liber nu înseamnă a trăi nestingherit civic, fiindcă aici omul este înlănţuit cosmic, comunitar şi de propria lui mărginire. Nu există dogmatism doctrinar, deoarece aşa cum am mai subliniat, dogma nu este o construcţie raţională, ci o formă care îmbracă adevărul – mister revelat.

Harnack spune despre dogmă următoarele;

Dogmele creştine sunt „învăţare de credinţă, formulată conceptual ca o tratare ştiinţifico-apologetică şi care are ca conţinut cunoaşterea lui Dumnezeu, a lumii şi a ritualului mântuitor”. Harnack, cât, de H. Schmidt).

Această formulare a lui Harnack este legată ştiinţific conceptual de om, nu de revelaţie; iar, cum am spus mai

înainte, omul nu poate dogmatiza, ci doar absolutiza. Examinând această formulare ne vine în minte acea *docta ignorantia*, a lui N. Cusanus, din care se vede marele mister divin ce nu poate fi vehiculat conceptual, *docta ignorantia*, neştiinţa doctă. Neştiinţa conştientă numeşte N. Cusanus „ştiinţa despre imposibilitatea conceperii lui Dumnezeu”, (*apiid.* H. Schmidt).

Or, juxtapunerea acestor două texte ne arată natura transcendentă a dogmei şi a adevărului – mister vehiculat de ea. Lucrurile sacre n-au fost fructul căutării, al neliniştii omului întrebător, ci lucruri primite de aleşii mistici cărora li s-au revelat. Credinţa acestor aleşi se comunică ritualic mulţimii neştiutoare care o primeşte spre consolarea şi mântuirea ei. Când vorbim de adevărul – mister, afirmăm că acesta învăluie sacerdotul şi credinciosul. Aşa cred că se poate gândi dogmatic, adică în lumina eliberatoare a Celui de Sus.

În Dicţionarul de terminologie ortodoxă, dogma este definită, deşi nu trebuie coborâtă la nivel logic, ci comunicată în creştinism, nu înăuntrul unei biserici ca formă transcendentă care vehiculează adevărul – mister eliberator. Or, iată textul acestei definiţii: „Doctrină de credinţă formulată sinodal în care biserica recunoaşte conţinutul deplin şi dezvoltarea ortodoxă a învăţăturii bisericii, transmisă prin tradiţie scrisă şi orală”.

Niciun sinod însă nu poate stabili o doctrină, adică un punct de vedere aleatoriu. În tradiţia şi istoria bisericii creştine, oricărui sacerdot care a vehiculat Adevărul *secundum fidem*, prezentarea lui dogmatică i-a fost revelată ca unui ales.

Când vorbim de dogmatism, acest mod al spiritului creştin nu poate fi despărţit de revelaţie.

Pentru a accepta dogmatismul, ca formă de vehiculare a Adevărului mântuitor, trebuie să distingem între *gnosis* şi *piş tis,* adică între cunoaşterea raţională şi credinţă. Desigur, are precădere credinţa în ceea ce priveşte Adevărul, numai că nici raţiunea nu poate fi dispreţuită. Socrate, de pildă, a combătut *misologia* (ura

de raţiune) gândirea fiind o funcţie a sufletului Platon şi Aristotel). Mistic creştin sufletul este şi este aspectul esenţial al întregului uman. Faptul însă că raţiunea, în tendinţele ei analitice, poate rătăci, ea se poate totuşi întoarce la Adevăr, pe care-l primeşte prin har.

Mai înainte am prezentat dogma; n-am definit-o însă deoarece natura ei transcendentă depăşeşte logicul. Am afirmat însă că *dogma* este forma religioasă a adevărului şi ştiinţa dogmelor este teologia. Când se vorbeşte de dogmatism ca ceva antieliberator, siluant, ne aflăm în prezenţa unei *contradictio în adjecto* (dogma fiind esenţa libertăţii reale, reflectată imperfect aici, şi tot transcendentă, ca dogma).

Aşadar, când se vorbeşte de dogmatism filosofic, social, politic sau ştiinţific, se practică un limbaj impropriu, specific spiritului autonom care *absolutizează,* nu *dogmatizează*, dogma neizvorând din om, iar conţinutul ei este primit de om. În fond, dacă rămânem la lumea dogmelor, suntem stăpâniţi de adevărul unic, ca principiu al acestora şi al tuturor lucrurilor. Filosofii şi oamenii de ştiinţă pot să accepte adevărul vehiculat dogmatic, iar dacă-l resping, formulează păreri aletorii.

Omul stăpânit de adevărul unic, eliberator, situează în mod necesar disciplinele minţii umane sub teologie, aceasta îndeplinind funcţia unificatoare şi purificatoare a lor. Adevărul unic Realul = Dumnezeu) de la Biblie şi Patristică până azi, n-a putut fi clătinat deoarece logica rămâne în limitele raţionamentului şi ale experimentului.

Lucian Blaga, în centrul spiritului stând misterul, după cum spune el, îl consideră pe acesta ultimul şi frână în acelaşi timp pentru cunoaştere. Ca stimul eu însă îl pot considera fiind singurul mod al Adevărului şi sensului existenţei, ca frână obligând însă omul autonom să-şi cunoască marginile.

Totul se clădeşte de fapt pe Adevărul Unic, mai multe adevăruri însemnând niciun adevăr.

Logici le polivalente ne oferă aspectul neliniştitor al căutării. În acest context iată ce ne spune despre adevăr

Clement Alexandrinul, cunoscut părinte bisericesc: „Adevărul este unul singur, minciuna are mii de abateri”. Întocmai ca bacantele care au tăiat în bucăţi trupul lui Pentru (regele Tebei) şi l-au împărţit, luând fiecare câte o parte, tot aşa şi şcolile filosofice, atât cele barbare, cât şi cele elene, au fiecare o parte de adevăr, dar se laudă că fiecare posedă adevărul în întregime. Socot însă că odată cu răsăritul luminii, toate se luminează. Aşadar toţi filosofii, şi eleni şi barbari, au arătat unii mai puţin, alţii o parte, dacă au avut ceva din învăţătura despre adevăr... Filosofia barbară sau elenă a tăiat însă în bucăţi veşnicul adevăr, dar nu adevărul mitului Lui Dioniso’s, ci adevărul teologiei de totdeauna, al Cuvântului celui real. Aşa că numai omul care uneşte iarăşi bucăţile tăiate şi aduce la unitate desăvârşită Cuvântul, acela va contempla fără primejdie de a rătăci Adevărul”. Clement Alexandrinul, *Scrieri*, p. 43. trad. D. Fecioru).

Prezentarea Adevărului Unic (de către Clement Alexandrinul) din care izvorăşte tot ce se leagă de spirit şi materie, a îndreptăţit afirmaţia care s-a făcut cu privire la rolul *Patristicii* în punerea bazelor dogmaticii creştine.

Am afirmat mai înainte că nu ţin seama de aşezarea cronologică a gânditorilor religioşi, fiindcă m-a interesat conţinutul mistic-dogmatic. Înainte de a examina autorul ce urmează, fac câteva precizări terminologice. Nu fac o paranteză substantivizantă fiindcă nu poate fi exhaustivă, mai ales că termenii sunt selecţionaţi. Aceştia sunt transcendenţa şi imanenţa – termeni definitorii pentru Adevăr – substanţă şi mod (fenomen), termeni inexplicativi fiindcă în spatele lucrurilor se află Creatorul lor, singurul principiu unificator, real, fiind substanţă, nu ne poate oferi o unitate reală a vieţii şi universului (substanţă şi moduri, sau fenomene sunt termeni panteişti, adică proiecţii ale gândirii umane care nu este în stare să creeze unităţi reale, nici unitatea absolută a tuturor unităţilor şi nici aceste unităţi dinlăuntrul ei: spirit şi materie (fără aceşti doi termeni uniţi prin armonie prestabilită” Leibniz) – termeni gândiţi nu ca în dualismul lui Wundt sau Fechner,

sau cel dibuit de Descartes, ci termeni care fac explicabile actele gnoseologice mai precis decât relaţia subiect-obiect, viaţa de tensiune polară; limbaj sacru specific dogmelor fiindcă limbajul profan vehiculează spiritul uman între „nori şi azur”. Shakespeare, vorbind despre actele sale spirituale).

Desigur numai teologia poate cuprinde integral existenţa fiindcă fără cele două lumi sunt de neconceput Adevărul şi sensul existenţei. Teologia ca ştiinţă atotcuprinzătoare se poate desfăşura în raporturile omului cu: Divinitatea, universul, comunitatea umană şi sine însuşi. Nici filosofia, nici ştiinţa nu se pot desfăşura în aceste raporturi, fiindcă afirmarea înăuntrul lor a existenţei Adevărului Divin este neconcludentă. Aceste discipline fiind roase de îndoială metodică şi monodimensionate pe existenţa lumii de aici, în care se mişcă inexplicabil, util sau comod mintal, sau în care purtătorii lor rătăcesc. Metafizica este speculativă, iar ştiinţa se mişcă între logic şi empiric. În acest context se poate afirma că demonstraţia lui Aristotel nu depăşeşte nivelul logic care este punctat de util şi comod. În poziţia spirituală a omului sceptic nu se obţine nici măcar atât. Omul modern este înşelat de aspectul pozitiv îndreptător al erorilor. De altfel criticismul implică scepticismul, deşi Kant îi respinge ignorând faptul că omul este sediul părerilor utile sau false. Cineva a definit apriorismul lui legat de experienţa posibilă şi de experienţele filogenetice acumulate: apriorismul kantian nu poate fi gândit nici în experienţă nici înainte de orice experienţă, ci de experienţă. În fond apriorismul kantian poate fi comparat cu apercepţia lui Leibniz, de la care Kant a moştenit şi autonomia intelectului producător de categorii. Logica transcendentală nu asigură totuşi autonomia completă a gândirii, fiindcă aceasta este legată de experienţa posibilă, capacitatea ei de a-şi crea obiectele apare abia la Cohen, când examinează poziţia experienţei în sistemul kantian. Kant ar fi numit această poziţie noologism, adică ştiinţa dedusă din concepte pure.

De altfel nu există pur la scară umană, cum am mai afirmat în alt context. Dacă m-ar întreba cineva care sunt termenii fundamentali ai gândirii mele, aş răspunde: Creştinism şi eschatologie. Şi dacă mi-ar pune şi această întrebare: de ce sunt mistic? aş răspunde: fiindcă mistica, acest sediu al misterelor, este stăpânită de Adevărul unic, eliberator. Şi apoi, nu pot crede că materia poate gândi, chiar materia vie, cum ne arată omul-animal raţionai, ca fiinţă care trăieşte în regnul animal.

În sfârşit, mai ţin să subliniez termenii: natură şi cultură, cultură laică şi cultură religioasă propriu-zisă, jocul vieţii şi al morţii, şi eternitate – ca prezent pur şi infinit, care ne îndeamnă în mod dialectic să trăim sub semnul neîmplinirii. Omul european, ca rătăcit, rătăceşte şi va rătăci autonom-raţional cu ignorarea predeterminării integrale şi a sensului eschatologie al existenţei. Termenii definitorii aleşi din limbajul mister sunt următorii: mitologie, istorie, devenire, utopie, axiologie, logic-istoric, căutare autonomă, absolutizare, fals dogmatism, dialectică, neîmplinire, perspectiva infinitului şi a morţii, bucuria şi teama, despărţirea de eternitate şi nemurire a lui *Homo stultus.*

Mitologia se vădeşte în copilăria lui istorică în care omul european rătăceşte „mitologic”. Când A. MQlfer examinează mitologia greacă, o consideră originală. O constatare inutilă. La ce serveşte originalitatea mitologică a unei culturi precum cea greacă, când mitul fundamental este haosul, tatăl zeilor, universului şi oamenilor? Şi apoi şi Zeus este creator. „La început a fost haosul” spune Nielson în *Istoria religiei greceşti*; iar Hölderlin, marele poet german, captiv al mitologiei greceşti, are un poem *Haosul tată.* Or, numai în faza copilăriei sale, vorbind despre greci, mitologia constituie o rătăcire în imanenţă, omul acestui stadiu fiind caracterizat ca incapabil de a gândi logic Gothfried Müller şi Levy Brühl) dar şi personificările lumii interioare şi exterioare Nielson) au îmbrăcat formele unor legende sacre Décharme). Logic: omul acestui stadiu, incapabil de abstractizare, era lipsit de instrumentele

raţionale în lupta de adaptare, fiind captiv al naturii. Kovadevski spune că, la început, determinarea naturii era sută la sută, iar indeterminarea zero. Ceea ce înseamnă că detaşarea treptată din această captivitate înseamnă istoria lui. Dar nu această limitare a capacităţii lui de adaptare e cusurul principal al acestei faze, ci absenţa religiei propriu-zise, adică absenţa Adevărului în acest suflet neevoluat. Pentru Nietzsche, istoria este o pacoste. Dar şi pentru misticul creştin, pesimist, este la fel: damnaţia omului păcătos produsă de şarpele demiurgiei în conversaţia cu Eva. Fără a absolutiza, Divinitatea trinitară a creştinismului îl situează pe om dogmatic peste timp şi spaţiu. Numai în ordinea creştină, în această oglindire a transcendenţei, anistorismul are sens. Desigur, creştinismul apare istoric, ca o religie nouă, revelată, în istorie. În acest context se potriveşte paradoxul lui Emil Cioran: „Istoric este tot ce este supraistoric”, adică valorile supraistorice pe care, după cât îmi amintesc, le consideră obiect al filosofiei Rickert şi Windelband.

Desigur, omul european rătăceşte istoric – în timp şi-n spaţiu – şi raţional, cum vom vedea mai departe.

Natura este opera lui Dumnezeu, iar cultura este opera omului, opusă naturii. Pentru Rickert, cultura este sediul valorilor, care sunt incomensurabile, cum a afirmat plăsmuitorul lor Aristotel, căruia îi lipsea conceptul de preţ. Pentru acest motiv Sombart face *Wertfrie-wesenschafi*, scoţând-o din economie, iar Aron consideră preţul ca concept fundamental în economie.

Să fie Dumnezeu creatorul naturii? Natura este o ficţiune atotcuprinzătoare, o unitate iluzorie a tuturor lucrurilor, cum ne arată fizica modernă, care ne îndeamnă să-l considerăm pe Dumnezeu drept creator al lucrurilor lumii vizibile, în spatele acestui concret multiform fiind Dumnezeu creator al său ca unitate monadică a tuturor lucrurilor, cum ar spune Leibniz. De la Aristotel încoace, valoarea este plimbata în spiritul uman, care se mişcă între existenţă şi aspiraţie, cum se va vedea mai târziu, distincţie făcută de C. Boehm, filosof maghiar, între

ontologie (ştiinţă a realului» şi axiologie (ştiinţă a valorilor). Desigur, nu e vorba de realul propriu-zis, ci de lumea vizibilă. Goblot se întreabă într-o lucrare, dacă sunt posibile judecăţi de valoare obiective. Nu-mi amintesc rezultatul, dar chiar dacă acestea ar fi posibile ca judecăţi obiective, n-ar avea nimic comun cu adevărul, cu Realul propriu-zis, fiindcă orice judecată de valoare este un punct de vedere, general acceptat prin precizia formulării şi utilitate. În fond aceasta este definiţia obiectivităţii, care nu trebuie confundată cu obiecticitatea, cum a confundat-o Max Scheler, care a opus formalismului etic kantian, o etică a valorilor materiale. De altfel gândirea autonomă cantitativizează prin număr şi logicizează categorial – concepţional şi logic, reflectând imperfect transcendenţa, deoarece nu-i aparţine, chiar şi în aceste ipostaze.

Adevărul este transcendent în esenţă şi primit de sacerdotul creştin prin har, comunicându-l apoi credincioşilor, care trăiesc, ca şi sacerdotul. Adevărul sacramental în forma eliberatoare a ritualului. Adevărul însă nu se află nici în mintea speculativă, nici în laborator, după cum nici în actele de observaţie, ci în templu. Repet: utilul şi comodul mintal nu trebuie confundate cu Adevărul. Omul autonom are la dispoziţie metoda, contemplaţia şi speculaţia, fiind captivul simţurilor, iar Domnul – revelaţia.

Nu se poate vorbi de unitatea reală a formelor culturii nici în prezent, nici în istorie. Dacă ne întrebăm însă ce este istoria, răspundem că, după părerea noastră, e desfăşurarea omului mărginit, păcătos şi damnat, care-şi începe cursa istorică cu ispita şarpelui demiurgie din Conversaţia cu Eva. Periodizările îl privesc deopotrivă cu ciclurile. Poarta prin care se purifică este botezul şi apariţia Mântuitorului răscumpărător. El continuă să fie păcătos şi după botez, dacă se situează între cele două cetăţi augustiniene, *în civitas terrena sive diaboli* şi *civitas dei*, părându-i-se această cetate mai seducătoare prin ispitele ei satanocratice.

Filosofia istoriei? Ştiinţa istoriei? La aceste nivele ale

cunoaşterii nu se poate vorbi de unitatea formelor culturii în prezent şi-n istorie, adică de unitate istorică şi de unitatea concretului multiform. La scara istorică a omului, nu numai evenimentele istorice nu se pot unifica, ci şi aşa-zisele legi naturale care sunt contingente E. Boutroux). Ele ne împiedică să vorbim de lege istorică. Căutarea filosofică nu poate duce la valori supraistorice, cum au năzuit Rickert şi Windelband. Pasiunea adevărului ne obligă să ne mişcăm între cele două cetăţi augustiniene, în lupta dintre ele triumfând prima, sau, cum am mai spus în alt context, cele două lumi ierarhizate fiind definitorii pentru adevăr. Deci, nici filosofia şi nici ştiinţa istoriei, ci mistica istoriei, aceasta ramură a teologiei, ajutându-ne să citim just faptele omului şi fenomenele naturii sau, mai precis, ale lumii vizibile, dacă suntem stăpâniţi de pasiunea adevărului şi nu ne lăsăm captivi aproximaţiilor scoase din învăţămintele istoricilor.

Ce adevăr se poate desprinde din prezentarea pestriţă a trecutului? Să luăm două sisteme de filosofie a istoriei, al lui Vico Gianbattista, pe care providenţa în care credea nu l-a servit, după cum arată ciclurile lui istorice, inexplicative, şi pe Spengler, ale cărui cicluri închise sunt stăpânite tot inexplicativ de destin şi entropie.

Am să aleg acum din prezentarea pestriţă, filosofic-istorică, sau ştiinţific-istorici două sisteme în *racursi* pentru că nu numai omul, presupus autonom la scara lui, nu atinge adevărul, dar mai ales istoria lui, deoarece devenirea, care e sinonimă cu istoria.

pare să fie stăpânită, prin deschiderea ei nelimitată, de principiul parmenideic, în fond heraclitic totuşi, precum că „tot ce devine nu este”, principiu arătat de fapt de jocul aparenţelor.

„G. Vico e unul din întemeietorii *filosofiei istoriei.* Deşi a admis, în principiu, rolul providenţei, Vico a căutat în fapt să cerceteze istoria ca rezultat al activităţii oamenilor şi să descopere legile ei interne «naturale». El a afirmat că există o legitate istorică universală, potrivit căreia toate popoarele trec prin trei stadii de dezvoltare,

corespunzătoare celor trei vârste ale omului (copilăria, tinereţea şi maturitatea): vârsta zeilor, în care stăpânesc religia şi preoţii; «vârsta eroilor» în care apare statul, şi anume, statul aristocratic, şi «vârsta oamenilor», era raţiunii şi a statului democratic. Vico a fost astfel iniţiatorul teoriei ciclului istoric în epoca modernă, deoarece după ce a străbătut aceste faze, societatea decade „şi ciclul reîncepe. Concepţiile sale cuprind astfel preţioase elemente de *istorism*, el criticând *raţionalismul* dogmatic şi teoria contractului social, ca produs teoretic al acestuia. Vico a căutat să aplice istorismul său şi în estetică, lingvistică şi teoria dreptului. Într-un fel a fost şi un precursor al lingvisticii comparate şi al folcloristicii moderne”. *Dict, filos, rom.).*

Deşi se spune în citat că Vico a crezut în providenţă, nu se vede totuşi prezenţa providenţei invocata de Vico, deoarece ciclurile sale istorice se repetă ca-n mitul eternei reîntoarceri pe care îl practică şi Nietzsche prin afirmarea vieţii de aici ca singura viaţă. Providenţa, văzută creştin, se deschide prin jocul celor două lumi, definitorii pentru adevăr. Providenţa nu rămâne în natura pe care nici n-a creat-o, cum ne arată fizica modernă, negăsindu-se la niciun nivel al acestei lumi fizice şi deci neputând fi nici unitate a concretului multiform, unitatea reală a acestuia fiind Creatorul său, materia neexistând ca atare, cum se afirmă în materialismul dialectic.

În ceea ce-l priveşte de O. Spengler, el este un istoric şi filosof al culturii, autor al *Declinului Occidentului* şi al *Morfologiei istoriei lumii.* După el istoria nu este un proces continuu ci o înşiruire de culturi care se deosebesc esenţial, întreolaltă fiind fiecare o expresie a unui specific sufletesc-spiritual. Astfel, în Europa se înşiruie culturi greceşti (apolinice), arabe (magice) şi decadente şi faustice. Durata fiecărei culturi care străbate o perioadă de ascensiune, de culminare şi de decădere, ţine cam vreo mie de ani. În interiorul unei culturi există toate formele de expresie ale aceluiaşi spirit în corelaţie cu alte culturi care trec prin aceleaşi faze, ele fiind omologate în fond.

Din comparaţia culturii amurginde cu cea grecească, închisă, se poate întrevedea viitorul primei, ea aflându-se în stadiul civilizatoriu după care urmează decăderea”, (cât, din H. Schmidt). Şi la Spengler, în studiul morfologic al celor trei culturi: apolinică, grecească, magică – arabă şi faustică – vest europeană, există ideea de ciclu, de data aceasta închis şi nerepetabil. Aceste cicluri, cărora le aplicăm măsura de o mie de ani a existenţei, sunt guvernate de destin şi principiul entropiei (apar şi dispar). Morfologie istorică, sau istoria văzută de un filosof care interpretează trecutul prin prisma conştiinţei lui teoretice prezente.

Burckhardt, când vorbeşte despre filosofia istoriei a lui Hegel, o consideră o monstruozitate şi o caracterizează prin mitul Centaurului, în lucrarea *Weltgeschichtliche Betrachtungen.* Pentru Spengler istoria e o disciplină filosofică, iar istoricul care povesteşte trecutul este un arhivar. Astfel, istoria nu este nici sociologica, nici filosofică. Or, pentru conştiinţa teoretică actuală, trecutul este defalcat pe discipline. Ş: după cât îmi amintesc şi Sombart proiectează asupra trecutului economic conştiinţa teoretică prezentată de economist. *Die Wirtschaftsgeschichte* Istoria economică) e o disciplină teoretică pe care n-o poate practica deci un economist, ca şi istoria filosofiei de un filosof, sau cea a matematicilor de un matematician.

Se pune însă acum o întrebare: există adevăr istoric? După Xenopol, există. El constată că adevărul nu trebuie exprimat numai nomotetic (prin legi), ci şi ideografic, prin fapte, cum a spus Windelband, sau, cum a spus Rickert, în împletirea individualului cu generalul în istorie, adică în cultură, în natură funcţionând numai generalul. De pildă, pentru Xenopol, „bătălia de la Călugăreni, a lui Mihai Viteazul, care este irepetabilă, constituie în istorie conceptul individual de la Călugăreni. Deci, conceptual se gândesc fapte istorice, nu legic”. Seriile istorice, la Xenopol, nu sunt supraordonate prin încorporarea faptelor peste care se aşază. Xenopol a introdus conceptul

individual în logică. Întrucât adevărul este transcendent în esenţă şi condiţionat în existenţa celor două lumi, nu poate fi vorba de adevăr istoric, în imanenţă, în timp şi în spaţiu, reflectându-l imperfect din transcendenţă chiar de către ales, cel cu har. De altfel, cum se va vedea în citatul următor: „Istoria este ştiinţa care cercetează şi prezintă faptele dezvoltării omului în desfăşurarea sa ca făptură socială în relaţiile cauzale” Bernheim). Însă şi natura (neomenescul) îşi are istoria ei, cea care cercetează şi prezintă faptele evoluţiei structurii universului, a pământului, a plantelor şi animalelor în relaţiile lor de interdependenţă; în limitarea istoriei la lumea morală a omului se ascunde un rest de antropocentrism. Justă e definiţia lui Uberweg Heinze Praechter: „Istoria în sens obiectiv e procesul evolutiv al naturii şi spiritului. Istoria în sens subiectiv este cercetarea a ceea ce este istoria în mod obiectiv”. Mai întâi, în sens obiectiv, istoria este istorie naturală; de la apariţia omului, natura a fost din ce în ce mai mult absorbită în cultură. Deoarece conţinutul Istoriei este un fenomen evolutiv, ştiinţa istoriei are de cercetat legile şi condiţiile acestui fenomen. În timp ce unii combat hotărât legitatea istorică, alţii nu dau înapoi în faţa importantului cuvânt de legitate istorică. Şi în timp ce, de exemplu, filosoful Wundt afirmă: legile istoriei se deosebesc în toate împrejurările de cele ale naturii, istoricul Brysig stabileşte 24 de legi istorice şi spune: „O reală deosebire între aceste legi şi cele stabilite în natură nu mai poate fi acceptată”. Alţii resping valoarea legilor cauzale (ca în ştiinţele naturii) şi acceptă legi empirice „cărora le lipseşte aspectul excepţional, deoarece nu se raportează la ultimele stări ci la plăsmuiri combinate”. Rickert distinge formarea de concepte individuale în istorie de cele generalizatoare ale ştiinţelor naturii: „aceeaşi realitate este natură, dacă se consideră în general, şi istorie dacă se gândeşte împletind particularul cu generalul” Dict. H. Schmidt).

Împletirea particularului cu generalul (în istorie în concepţia lui Rickert) s-ar putea exprima şi în alţi termeni:

împletirea individualului cu stilul.

La fel distinge Windelband *ştiinţa ideografică a istoriei* de *ştiinţele naturale fwmotetice (legice).* Dilthey: Natura o explicăm, istoria o intuim. Pentru Spengler natura este imperiul devenitului, care se explică cauzal, istoria este imperiul devenirii, a unicităţii, a evenimentului dirijat, care nu este tratat ştiinţific, ci trăit doar intuitiv şi înţeles ca expresie a unui spirit specific. Prin logica configuraţiei vor fi aici concepute, nu cauzalitatea, ci destinul conduce organic dezvoltarea spiritului culturii – Kant: „Aşa cum putem numi în sens metafizic un concept al libertăţii voinţei, tot aşa şi apariţiile acestui fenomen, acţiunile umane, ca orice alt dar natural, pot fi determinate ca legi naturale. Istoria care se ocupă cu povestirea altor evenimente, oricât de ascunse ar fi cauzele lor, se poate spera că – dacă luăm, în mare, în considerare jocul libertăţii voinţei omeneşti –, ar putea afla un mers regulat şi al acestora”. Ca scop al dezvoltării istorice a speciei om, consideră Kant „o constituţie interioară perfectă, ca o singură stare în care natura poate să-şi dezvolte deplin stările de om, ceea ce înseamnă omul perfect în statul perfect” (cât*, apuci* H. Schmidt).

Acest racursiu, privind istoria, ne arată prin diferitele puncte de vedere ale filosofilor imaginea pestriţă a acestei discipline; un amestec de natură şi cultură. Cum e la Kant, un joc între conceptualitatea istorică şi legitatea naturală, între intuiţie şi demers cauzal explicativ, ca rezultat al deosebirii dintre ştiinţele naturii şi istorie, istoria fiind cultură, adică desfăşurarea spiritului uman în timp şi-n spaţiu, istoria însemnând devenire oarbă, deschisă către nicăieri sau nimic. De altfel istorismul şi evoluţionismul constituie pacostea omului actual. Este rătăcirea omului european care ignoră predeterminarea, înnoind totul aparent. Niciodată ca acum n-a apărut în mod evident absurditatea chinuitoare a luptei dintre vechi şi nou. Când contempli spectacolul vremii noastre, fără să vrei, îţi vine în minte zădărnicia din Eclesiast (sau *Glossa* lui Eminescu).

Uneltele omului, ale folositorului *Homo Faber*, îl înmormântează aici, în locul omului etern apărând omul istoric, neliniştit metafizic de neant.

Din exprimarea de mai sus nu se vede însă nimic explicativ fiindcă explicaţia ţine de cauzalitatea mistică a lui Malebranche. Apoi trebuie făcută afirmaţia că atât cultura, cât şi natura, sau, mai precis, lumea vizibilă, nu se pot sustrage jocului necesităţii şi al întâmplării. Aceşti termeni: destin şi hazard cuprind lumea omului autonom pe care „iluziile progresului” G. Sorel) îl îndepărtează de Absolutul Divin. Omul actual este stupid şi inform, amestec de veselie infantilă şi tristeţe de animal bolnav.

Am văzut că omul autonom că nu poate cunoaşte decât o singură existenţă, cea vizibilă, pentru a cărei cunoaştere o defalcă în cultură şi natură. Rickert concepe cultura istoric. *În* această perspectivă procedează în cultură individualizând. Expresia individualizării este conceptul care, cum am văzut la Xenopol, apare sub forma conceptului individual. Numai că unica realitate – existenţa – este gândită dichotomie: cultură şi natură, în natură el practică gnoseologic generalizarea care are ca expresie *nomotetica* – nomologia (legile). Aşa gândeşte şi Windelband: istoria are aspect ideografic, evenimentele înregistrate fiind unicităţi în destin, iar natura e gândită la el nomotetic (legic). Cum se poate depăşi această defalcare a existenţei unice în cultură, în care se *conceptualizează*, şi-n natură, în care se *generalizează*, gândindu-se legic (nomotetic), nu în concepte? Adică cum se poate depăşi istoria, care este a omului şi natura? Care la Sombart este opera lui Dumnezeu?

La Windelband şi Rickert nu se face opoziţia lui Sombart dintre natură şi cultură, ei încercând însă să se situeze supraistoric. Şcoala filosofică neokantiană de la Baden încearcă să se situeze supraistoric printr-o axiologie supraistorică, demers imposibil de realizat, dată fiind natura valorii care are un dublu aspect: concret este incomensurabilă, cum spune Aristotel, care a gândit axiologic, şi apoi este, faţa de existenţă ca atare,

deontologic, o aspiraţie, cum gândeşte filosoful maghiar C. Beehm care a distins între ştiinţa realului sau *ontologie* şi ştiinţa valorilor sau *axiologie.* Este distincţia între ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie, între ceea ce-i dat activ, ăţii omului şi ceea ce îşi propune să realizeze, între fapt şi drept, între adevăr şi bine, între ştiinţă şi morală. I se poate da numele de axiologie unei Logici a *judecăţilor de valoare* (căci logica tradiţională nu s-a ocupat decât de judecăţile de existenţa). *Dict, filos.* Goblot).

Însă, după cât îmi amintesc eu, Goblot a întocmit un studiu în care a încercat să răspundă dacă judecăţile de valoare sunt obiective. Nu-mi amintesc însă răspunsul lui, dar pot eu răspunde: nu sunt nici măcar obiective – obiectivitatea fiind un punct de vedere general acceptat prin utilitatea şi precizia formulării. Nu sunt apoi nici obiective – materiale – cum le-a gândit Max Scheller, şi cu atât mai mult nu pot fi gândite supraistoric, cum le gândesc Windelband şi Rickert.

Cum se poate situa însă spiritul uman supraistoric?

Paulinic. Prin jocul celor două lumi, cea vizibilă şi cea invizibilă, optându-se mistic pentru cea de-a doua.

Mai consemnez acum încă o imperfecţie filosofică: „istoric şi logic, două categorii filosofice perechi care reflectă corelaţia dintre dialectica obiectivă a dezvoltării realităţii şi dialectica subiectivă a cunoaşterii. Istoricul reflectă dezvoltarea fenomenelor din natură şi din societate: cu toate amănuntele ei concrete, în toate particularităţile întâmplătoare, zigzagurile şi repetările ei. Logicul reflectă esenţa dezvoltării istorice, înlăturând aspectele ei neesenţiale, descoperind conexiunile fundamentale, laturile generale necesare, legice, ale acestei dezvoltări. Istoricul conţine implicit realităţile cauzale necesare între fenomene, pe care logicul le explicitează. Logicul recapitulează într-o formă rezumată, concentrată, istoricul. Hegel are meritul de a fi descoperit unitatea dintre istoric şi logic. El consideră însă, în spiritul idealist, că logicul ar genera istoricul şi că istoria ca desfăşurare a ideii absolute ar fi o logică aplicată.

Materialismul istoric arată că între corelaţia dintre cei doi termeni (istoric şi logic) istoricul reprezintă factorul prim, iar logicul, ca reflectare a istoricului, factorul secund. Unitatea dialectică dintre istoric şi logic, interpretată materialist, este un principiu director şi construirea ştiinţelor şi a sistemelor de categorii. Ruperea istoricului de logic implică primejdia unui descriptivism superficial, a unei factologii empiriste; ruperea logicului de istoric are drept consecinţă speculaţia abstractă nesprijinită de fapte şi infirmată de acestea”. *Dict, filos, rom.).*

Nu există logică esenţială. Logica este sediul criteriilor formale ale adevărului. Cum am mai spus de altfel. Aşa cum teoria cunoaşterii – epistemologia – este sediul criteriilor materiale ale adevărului. În ipoteza că există adevăla aceste nivele, Teoria cunoaşterii, logica şi metafizica sunt discipline filosofice, fundamentale Conrad Kïpe). Astfel ţin de scara omului, care, singur, n-are acces la Adevăr. S-a spus că şi conceptele, judecăţile, raţionamentele şi metodele cunoscute de noi sunt revelate. Este greu de conceput un tratat de logică revelată. S-ar putea în mod paradoxal, sau mai precis sofistic, ca logica să fie considerată ca reflectare imperfectă a transcendenţei. Am discutat într-un eseu triumful sofisticii în lumea modernă, sau caricatura utilă a realului. Nici acea *Identitatis – philosophiae* a lui Hegel nu exprimă adevărul. Şi pentru că Adevărul este Realul, mat consemnez o imperfecţie filosofică care se abate de la acest Real şi care seamănă cu imperfecţia hegeliană a acelei *Identitätsphilosophie.*

„După Lachelier, adevărata realitate a lumii e Dumnezeu. Ea determină atât natura cât şi spiritul nostru, între care există o corespondenţă originară. Legile gândirii noastre şi structura lumii sunt paralele, raţionamentele şi natura lucrurilor îşi corespund.

Aceasta explică şi valoarea inducţiei, prin care spiritul nostru trece de la contingenţa faptelor la necesitatea legilor.

Legile ar fi deci atât legi ale naturii, cât şi ale

spiritului nostru şi pe aceasta se întemeiază cunoaşterea ştiinţifică însăşi”, *(cit. Dict, rom, filos.* 1978).

Dar lumea, după noi, nu este Dumnezeu. Ea este opera Lui. Iar legile aşa-zise ale naturii, dacă le considerăm la scară umană, sunt contingente, după cum spune şi E. Boutroux. Apoi inducţia nu se întemeiază, ca metodă a aproximaţiei, religios, deoarece forma religioasă a adevărului este dogmatică. Astfel ne găsim în prezenţa panteismului de tip hegelian care îmbracă forma acelei *Identitätsphilosophie*, panteism gnoseologic în contradicţie cu istoria gândirii societăţii şi naturii. Hegel este idealist, Lache fier, spiritualist. Doi filosofi. Rătăcitori. Contradictorii. Neconsolatori. Un filosof i-a atribuit filosofiei funcţie consolatoare. Boethius. Filosofia, fiind opera omului, este neconcludentă şi neconsolatoare. Mă gândesc nu la evoluţia ei. Şi nici la varietatea punctelor de vedere filosofice. Ci la natura ei, uneori invariant formală şi-n genere deschisă către nicăieri, sau, cum zic unii existenţialişti contemporani, către neant.

Misticul, care este opus exptrapolărilor ilegitime în transcendenţă ale filosofilor şi oamenilor de ştiinţă, este realist, dogmatic şi consolator, consolarea avându-şi izvorul în absolutul divin şi-n energiile extramundane prezidate de el.

Axioma, în ordinea termenilor impuşi spre cercetare, nu e deloc un paradox pentru cine gândeşte mistic natura adevărului, dacă consideră şi axioma, prin natura ei umană, ca o rătăcire a omului autonom, care poate considera şi el la rându-i acest anunţ convenţional invariant ca adevăr. O axiomă poate fi considerată comodă mintal, în sensul convenţionalismului lui Poincaré, sau utilă, dar nu necesarmente justă, fiindcă rămâne mental-simbol ic, adică teoretic, configurativ, altfel spus tehnic şi normativ, sau logic şi etico-social, aici. Cu alte cuvinte este exterioară transcendenţei. Transcendenţa putând fi vehiculată, în limbaj comun neavând nevoie de rigoarea formală a limbajului axiomatic. Aşa-zisele adevăruri ale intelectului pot fi comode sau utile, dar neconcludente sub

raportul veracităţii, iar adevărurile credinţei, cu toată lipsa rigorii formale a limbajului, prin natura lor transcendentă, situează spiritul în imperiul certitudinii în care stăpâneşte atotcuprinzătorul Absolut Divin.

Şi acum iată cum e prezentată axioma (într-un dicţionar german): „Axioma e o propoziţie ce nu poate fi dovedită, şi care nici n-are nevoie de dovedire, deoarece ea e vădită, directă şi nemijlocită, şi de aceea serveşte ca enunţ din care derivă atâtea enunţuri. Kant înţelege prin axiomă principii sintetice apriori, întrucât ele sunt evidente nemijlocit, ele sunt principii intuitive”. Mill, Helmholtz, Uberweg, Jodl şi alţii socotesc axioma drept o generalizare scoasă din experienţă. Axiome logice sunt: principiul identitativ, al contradicţiei, a terţiului exclus, principiul raţiunii suficiente sau legea cauzalităţii *(cit. Dict.* H. Schmidt).

O singură observaţie avem la această formulare. În ceea ce priveşte natura intuitivă nemijlocită a axiomei la Kant, mi se pare că nu e consecvent cu apriorismul lui. Există două forme ale aprioricului kantian, adică ale transcendentului l-ai: cei categoric, exprimat în logica transcendentală, categoriile fiind termeni ai judecăţilor sintetice apriori, şi cel din estetica transcendentală, adică natura intuitiv-pură a timpului şi spaţiului. Or, după cât ştiu, Kant nu consemnează şi principiile axiomatice în estetica transcendentală ca expresie a intuiţiei pure.

Postulatul, alt termen în ordinea celor enunţaţi spre cercetare, este un „anunţ care serveşte ca premisă pentru alte anunţuri filosofice”. *Dict, filos.).*

Se poate înşela rătăcitorul subiect gânditor având impresia că posedă adevărul. „Adevărul este un mister, o dogmă revelată”. Lailande). E transcendent însă în esenţă. Unul. Mai multe adevăruri – niciun adevăr, cum am mai spus.

Înainte de a prezenta acum postulatul, în amănunt, consemnez formele în care a fost definită axioma, care, cu toată evidenţa ei, indemonstrabilă, este exterioară Adevărului unic.

Şi dacă ea, axioma, poate înşela gânditorul, cu atât mai mult postulatul, presupus indemonstrabil.

Conştiinţei teoretice, practică (normativă) şi tehnicii configurative i se opune conştiinţa dogmatică purtătoare a Adevărului Dumnezeu). Realul, ca dogmă revelată. Şi atunci Mântuirea? Este cuprinsă în termenii: Dumnezeu, Adevărul, nemurirea şi libertatea. *Realia* platonice, consolatoare aici şi mântuitoare dincolo.

În textul următor, şi din care rezultă faptul că axioma a fost variat definită, ilustrează afirmaţia că axioma este exterioară Adevărului Unic – acelui *Ens realissimum* scolastic, ca principiu unic al tuturor lucrurilor. Acest *Ens realissimum* a fost apoi revelat, cum ne arată tradiţia sacră şi istoria sacră.

Axioma (gr*, axioma* «demnitate»), (în teoria *Ştiinţei demonstrative* a lui Aristotel), propoziţie evident adevărată, certă, necesară, indemonstrabilă şi care serveşte la demonstrarea unor propoziţii. În literatura logică şi filosofică ulterioară, axioma a primit o mare diversitate de interpretări în funcţie de idealul sau concepţia filosofică, dominantă în cunoaşterea ştiinţifică. Astfel, axioma a fost considerată: un enunţ simplu (stoici, F. Bacon); un principiu metafizic evident Descartes); un adevăr experimental, obţinut prin generalizare, plecând de la observaţii J. St. Mill şi empirismul modern); o simplă convenţie Poincaré); o definiţie implicită a termenilor primi ai unei teorii Hilbert); o consecinţă a unor definiţii reale, deci a principiului identităţii Leibniz). În cunoaşterea ştiinţifică şi filosofică contemporană, înţelegerea tradiţională a conceptului de axiomă a fost supusă unei profunde critici epistemologice; ca rezultat, axioma şi-a pierdut valoarea de adevăr prim neceşar, evident, devenind un adevăr ipotetic relativ la un sistem teoretic determinat (verificabil prin consecinţele sistemului), luat punct de plecare în derivarea şi interpretarea altor propoziţii. În sistemele formale, axioma reprezintă o expresie primitivă, indemonstrabilă, validă din care sunt derivate alte expresii (teoremele) prin regulile de inferenţă

admise”. *Dict filos, rom.).*

Or, dacă în conştiinţa teoretică actuală axioma este considerată când evidentă şi indemonstrabilă, când ipotetică sau convenţională, raportată la dogmă, care, cum spune Lallande, este un mister revelat – este cu atât mai mult exterioară adevărului unic şi, deci, nu situează spiritul în imperiul certitudinii, unde poate fi situat mistic prin adevărul credinţei de obicei, postulatul se confundă cu axioma şi constituie un enunţ ca premisă a altor enunţuri. Iată apoi ce ne spune şi textul „postulatului despre acesta:

„Lat, este *postulatum*, enunţ considerat ca prim alături de axiome, în cadrul unul sistem deductiv, în vederea obţinerii unor *teoreme.* Spre deosebire de axiome, care reprezintă un adevăr de maximă generalitate, indemonstrabil în respectivul sistem, el, postulatul, reprezintă un adevăr general presupus doar indemonstrabil, luat ca o cerinţă în vederea întemeierii altor enunţuri. În limbaj obişnuit, graniţa dintre postulat şi axiomă nu e precis delimitată, uneori axiomele fiind considerate postulate”. *Dict, filos, rom.).*

Astfel postulatul fiind o cerinţă interioară – *innerliche Forderung* – înseamnă că nu conţine niciun adevăr, iar jocul obişnuit, fruct al experienţei, ne arată că postulatul şi axioma situează subiectul gânditor în afara imperiului certitudinii, certitudinea fiind expresia credinţei, adevărul ei având necesarmente sediul în mistică, în această ramură a teologiei, cum spune Bossuet. Şi pentru că teologia este ştiinţa Adevărului Unic, a acelui *Ens realissimum,* cum îl calificau scolasticii pe Dumnezeu, afirmarea acestui Adevăr exclude din teologie aceşti termeni: sistemul, punctul de vedere, întrebarea, căutarea, doctrina, categoria, conceptul, forma revelată a absolutului divin fiind dogma, a cărei natură transcendentă, purtătoare de mister trebuie considerată ca fiind definitorie pentru Adevărul Unic, legat de nemurire, Divinitate şi libertate, de aceste *realia* platonice, consolatoare aici şi mântuitoare dincolo, cum am mai spus.

Astfel, puterea creştinismului menţine filosofia în starea de *ancilla theologiae,* prelungire a spiritului medieval azi, dacă gânditorul se poate detaşa de autonomia lui şi acceptă predeterminarea pentru a putea participa în mod platonico-creştin la Adevăr.

O altă versiune a postulatului este cea oferită de I-L Schmidt: „Postulatul e cerinţă, supoziţie care e lipsită de o demonstraţie riguroasă, dar care trebuie stabilită pe bază de consideraţii practice. Un postulat al raţiunii practice este, după Kant, un dat apriori fără o explicare a posibilităţii lui (şi fără a fi întemeiat pe o probă), un imperativ practic acceptabil. Se postulează aşadar nu existenţa unui oarecare obiect, ci ca o maximă (regulă) a acţiunii unui subiect. Postulatele raţiunii practice kantiene sunt: libertatea voinţei, nemurirea sufletului şi Dumnezeu. El nu afirmă că acestea ar exista în mod real”. Cât. H. Schmidt).

Or, pentru Kant, materia ca atare există şi la fel şi substanţa ca substrat al fenomenelor, a căror existenţă însă nu este admisă de materialismul dialectic. Şi aceşti termeni nu operează nici în fizica modernă, care se mişcă între concretul multiform şi logic. În schimb Dumnezeu, libertatea şi nemurirea sunt termeni gândiţi normativ-formal, adică, cum spune în alt context, *Die sind als ob wären, also Fiktionen* sunt cum ar şi îl, adică ficţiuni). Iar eu consider în spirit platonico-creştin că aceşti termeni sunt *realia*, vorbind scolastic, care au un caracter consolator aici şi mântuitor dincolo, cum am mai spus. Şi pentru această autonomie raţională, misterul, Moses Mendelsohn l-a numit pe Kant „atotmăcinătorul” (der Allerzermalmende).

Kant aşadar a practicat un idealism critic transcendental. Or, pentru un gânditor mistic, toate sistemele sunt echipolente, deopotrivă depărtate de adevăr.

EVDOKIMOV – DOGMATICA ORTODOXIA)

Găsesc acum necesar să fac unele consideraţii asupra filosofiei de care se detaşează Evdokimov prin patristică,

sinoade şi rugăciune. Desigur, orice gânditor mistic ştie că preaomenescul filosofic este depărtat de Adevăr, că construcţiile riguros formale, ale logicii, ca „disciplină filosofică fundamentală” O. Kölpe), nu depăşesc sfera părerilor şi sunt permanent inexplicabile; explicaţia ţinând de *cauza unica* a lui Malebranche, omul în toate disciplinele minţii lui neputând-o înlocui, afirmând-o însă, dacă nu e autonom orgolios şi ştiind că nu are acces la ea fără revelaţie.

Textele care urmează ilustrează natura, omenesc inexplicativă, a filosofiei, chiar dacă marii filosofi, exagerând, îi conferă această calitate.

Filosofia îmbracă aceste forme: este disciplină autonomă. După Platon este cunoaşterea existenţialului, a eternului şi nepieritorului; după Aristotel, cercetarea cauzelor cauzelor şi a principiilor lucrurilor; stoicii o definesc ca năzuinţă spre virtutea teoretică şi practică; epicurienii ca fericire ce se poate atinge prin raţiune; în Evul Mediu filosofia stă în opoziţie cu teologia, al cărei organ este lumina naturală a raţiunii, în timp ce toate adevărurile sale înalte se obţin prin revelaţie; Fr. Bacon şi Descartes înţeleg prin filosofie ştiinţa totală prin forme conceptuale, Christian Wolf numeşte filosofia ştiinţa tuturor lucrurilor posibile, cum şi de ce sunt ele astfel. Kant deosebeşte sistemele întregii cunoaşteri filosofice de filosofie după concepţii despre lume, a ştiinţei în ceea ce priveşte raporturile întregii cunoaşteri cu scopurile raţiunii umane.

Aici însă această distincţie priveşte filosoful, nu toată filosofia (n.n.); filosoful este un cercetător al conceptelor, un legiuitor al raţiunii umane, un dascăl al idealului: Fichte îi dă numele de doctrină a ştiinţei, voind să spună cu aceasta că ea este nu numai ştiinţa generalului, ci şi premisă a tuturor ştiinţelor; Hegel o numeşte considerarea reflexivă a obiectelor, ştiinţa atotcunoaşterii raţionale; după Herbart este prelucrarea conceptelor; după Schopenhauer, ştiinţa în concepte şi care are ca sarcină să repete abstract întreaga esenţă a lumii; Ludwig Feuerbach

o defineşte ca ştiinţă a realităţii în adevărul şi realitatea ei; Compte, ca sistem general al cunoaşterii umane; Spencer ca unitate totală a cunoaşterii; Paulsen ca conţinut al întregii cunoaşteri ştiinţifice; Wundt ca ştiinţă generală; Jodl ca o doctrină conceptuală în raport cu existenţa; Dilthey ca ştiinţa fundamentală a proceselor gândirii; Lipps ca ştiinţă a spiritului sau ştiinţă a experienţelor interioare; Ziegler ca ştiinţă a spiritului; Windelband, teorie a valorilor. Keyserling ca împlinire a ştiinţei printr-o sinteză a înţelepciunii; Husserl ca ştiinţă a esenţei sau a realizării ideii de cunoaştere absolută; Rehmke, ca ştiinţă fundamentală a datului; Driesch distinge două părţi ale filosofiei: doctrina despre ordine şi despre realitate sau metafizică; Schelling zice că cel cu vocaţie filosofică nu este acela al cărui suflet este o deplină *tabula rasa*, ci acela care a învăţat să cunoască prin experienţă întreaga întindere şi adâncime a gândirii. În general deci, gândirea filosofică este mai întâi naiv-metafizic-dogmatică, apoi sceptică şi în sfârşit critică”, (cit. H. Schmidt).

Până aici filosofia, oricât de întins ar fi câmpul cercetării sale, se atată că este autonom umană. Ea mai îmbracă şi următoarele forme ale autonomiei care-i asigură stăpânirea asupra ştiinţei: la Descartes forma metodei, cu discursul ei „pentru a conduce bine raţiunea şi a cerceta adevărul în ştiinţe” şi forma regulilor de „folosire justă a raţiunii”. Desigur, şi *Metafizica* şi *Principiile filosofiei* se pot înscrie tot în sfera autonomiei. Am mai spus în alt context că un metafizician care face reflecţii religioase este neconcludent deoarece extrapolează teologia.

Mai exista apoi încă o formă a autonomiei filosofice: cea de stăpână a ştiinţei, a lui Kant. Pentru asta logica, această disciplină fundamentală filosofică, nu este *organon* ca la Aristot, adică instrument, ci *canon* al tuturor ştiinţelor.

În sfârşit, filosofia mai e considerată o sinteză a ştiinţelor. Dacă în Evul Mediu filosofia era considerată ca *ancilla theologiae*, acordându-i-se un rost gnoseologic, în

lumea modernă a fost considerată prin aşa-zisa sinteză a ştiinţelor *ancilla scientiae,* un adevărat parazit speculativ. Aşa se poate aprecia scolastica, fiind mai apropiată de aspectul speculativ al gândirii filosofice decât gândirea modernă care, prin fantastica explozie a spiritului ştiinţific, a situat filosofia în sfera gratuităţii, ca şi arta.

„Negulescu a afirmat unitatea materială a lumii, a respins finalismul şi a promovat evoluţionismuj militând pentru o filosofie legată de ştiinţele naturii. În concepţia sa, filosofia are ca sarcină analiza primelor principii şi sinteza ultimelor concluzii ale ştiinţei”. *Dict, filos, rom.).*

În concluzie, filosofia, fie autonomă, fie supusă teologiei sau ştiinţei, fie situată între teologie şi ştiinţă Bertrand Rüssel), privită teologal este neconcludentă şi inexplicativă, dacă gândim explicaţia în formă teologică a cauzalităţii lui Malebranche.

Mai am de răspuns acum la sensul creştin al sintagmei: *Da şi Nu.*

Cele două biserici, ortodoxă şi catolică, deşi sacerdotal autoritare, nu confiscă liberul arbitru al credinciosului. Opţiunea lui pentru oricare dintre cei doi termeni ai sintagmei, este plină de risc. Să luăm aceste perechi de contrarii: sacrul şi satanicul, bine şi rău, adevăr şi eroare, drept şi nedrept, just şi injust, ordine şi anarhie, credinţă şi necredinţă etc. Or, credinciosul creştin este liber să aleagă, dar situarea Lui în sfera pozitivă a existenţei, adică a adevărurilor credinţei, înseamnă mântuire, iar poziţia opusă înseamnă damnaţie. În fond, libertatea credinciosului creştin a fost asemănată cu o frânghie pe care se poate coborî în întuneric. Deciziile credinciosului creştin însă nu au nici caracter convenţional, deoarece „Strâmtă e calea mântuirii”, şi nici dialectic, adică în unităţi de contrarii soluţionabile triadic, hegelian, ci dogmatic. Pentru necredincios, a considera dogma, acest „mister revelat” cum a numit-o Lallande, ca formă a libertăţii reale – această formă a libertăţii îmbrăcând *aici* forma speranţei de *dincolo* forma reală este un paradox.

Ce m-a determinat să încerc o precizare a sintagmei creştine: *Da şi Nu*, a fost o falsă interpretare a ei, făcută de Jakob Böhme, înţeleasă această falsă interpretare dialectică de Hegel şi preluată ca atare de el, filosofic, şi de protestanţi, etico-religios. A o interpreta dialectic sau protestant, înseamnă a o confunda cu sintagma „Da sau Nu”, această a doua formulă putând fi gândită dialectic, optantul fiind liber şi ieşind artificial-triadic dintre contrarii. În ceea ce priveşte protestantismul, stăpânit de predestinaţie, este liber să aleagă, fiindcă nu participă la actul mântuirii sale. *Pec, ca forttter et credo* – a spus Luther, Mântuirea fiind o graţie a Divinităţii exterioare şi îndepărtată de mărginitul ins pseudo-religios. S-a afirmat că salvarea omului protestant este legată de trei solouri: *Sola fi de Sola Scriptura* şi *Sola gratia.*

Ce neconsolator este protestantismul: predestinaţia, adică înlăturarea liberului arbitru, amoralismul individului dezlănţuit şi raţiunea, acest instrument considerai teologal ca vehicul al misterelor, numit de Luther „curvă” *(die Hure Vernunft).* Greşesc însă unii când vorbesc de raţionalismul protestant, această sectă fiind mai degrabă individualism iraţional. A gândi teologal-creştin nu înseamnă a fi misolog, deoarece n-a fost aşa nici Socrate, al cărui chip este privit în frescele unor biserici, deşi nu se putea vorbi în vremea lui de punerea raţiunii în slujba lui Moise sau Christos.

Nu am lucrările lui J. Böhme, dar nici nu am nevoie de ele, deoarece în acest context m-a interesat sintagma creştină: *Da şi Nu* fals interpretată de acesta, prin ea neconstruindu-se omul din contrarii sau din argumentaţii. În lumea dogmelor Realul Dumnezeu) este trăit şi deci primit prin credinţă, nu discursiv.

Şi acum citez două versiuni ale acestui cizmar panteist care pot ilustra modul de înţelegere creştin al sintagmei *Da şi Nu* exterior exerciţiului spiritului critic care, în fond, este nesemnificativ faţă de spiritul dogmatic.

Tot ce este transcendent este caracterizat prin simplitate şi necesitate. A fost considerat J. Böhme drept

mistic. Noi credem că poate fi considerat pseudo-mistic.

„J. Böhme (1575-1624) filosof panteist german, de profesiune cizmar, persecutat pentru concepţiile sale, considerate eretice. A identificat Divinitatea cu natura, afirmând că în afară de natură nu există nimic. Sub un înveliş mistic, fantastic, filosofia sa cuprinde intuiţia *contradicţiei* ca izvor al *dezvoltării.* El a influenţat gândirea filosofică-protestantă şi prin aceasta filosofia romantismului Schelling şi, în mod special, Hegel). Opere: *Aurora* (1612)*; Trei principii* (1619)*; Mysterium Magnum* (1623)”. *Dict, filos, rom.).*

Şi acum versiunea germană a dict, lui H. Schmidt despre J. Böhme (15751624): „Cizmar şi filosof din Goerlitz. El filosofează: Dintr-o primă origine, eterna Unitate, linişte fără existenţă, linişte continuă şi un nimic este; se naşte dintr-o voinţă la ceva divinitate, apoi în Dumnezeu e veşnica Natură, după aceea lumea din Dumnezeu, după aceasta ca ultimă creaţie, lumea pământească. În toate există în mod egal şi binele şi răul. Fără venin şi răutate n-ar fi nicio viaţă şi nicio mobilitate. Fără contralovitură nu e mişcare. Toate lucrurile sunt un *da* şi un *nu. Nu*-ul este opus lui *da* sau adevărului, şi astfel adevărul este un contrar”. *Dict.* H. Schmidt).

Am subliniat astfel că interpretarea sintagmei creştine *da şi nu* este reprezentată dialectic neconform cu sensul dogmatic, nediscursiv şi necritic. Spiritul dialectic, critic sau convenţional situează căutătorul care, când nu rătăceşte, se mişcă comod şi util însă neveridic. Astfel, alternativă nu funcţionează în creştinism, fiind străină spiritului său.

Pentru a prezenta corect mistica ortodoxă a lui Evdokimov trebuie să căutăm la acest gânditor rus dacă pentru afirmarea Adevărului Unic ca principiu unic al tuturor lucrurilor, ca şi Creator, Legiuitor, Atotstăpânitor şi Atotcuprinzător, Transcendent în esenţă, dacă s-a depărtat prin rugăciune şi ritual de calea omului, adică de toate disciplinele pe care acesta le consideră în mod autonom creaţii ale spiritului lui, adică filosofia, ştiinţele naturii şi

tehnicile existenţei, a căror istorie ne arată că şi atunci cându-au rătăcit, n-au depăşit utilul şi concretul mental.

Pentru a salva omul trebuie depăşit nu de supraom, ca Nietzsche, care-l menţine aici. În jocul vieţii şi al morţii, ci a-l considera instrument al Divinităţii, depărtându-l de orgoliul kantian, care-i permite să gândească nelimitat, atât aici cât şi dincolo prin extrapolare ilegitimă. Kant afirmă că omul nu poate fi instrumentul nimănui, adică are finalitate în el însuşi. Tot Kant îl depărtează de Absolut, când el fixează cele patru antinomii:

A. Antinomii matematice:

1. Lumea are un început în timp şi spaţiu. Lumea este infinită în durată şi întindere.

2. Orice substanţă este compusă din părţi simple şi nu există divizibilitate indefinită.

Nicio substanţă nu e absolut simplă, dar orice substanţă e indefinit divizibilă.

B. Antinomii dinamice:

3. Determinismul fenomenelor naturii nu este absolut şi există cauze libere.

Nu există libertate, totul se întâmplă după legi naturale.

4. Există, fie ca parte, fie cauză a lumii, o fiinţă necesară.

Nu există nicio fiinţă necesară, nici ca parte şi nici ca o cauză a lumii.

Ce sunt antinomiile? Ansamblul a două propoziţii unite, una teză şi alta antiteză care, cu toate că sunt contradictorii, pot fi sprijinite atât una cât şi cealaltă de argumente de egală putere.

„Antinomiile Raţiunii” pure ale lui Kant au originea lor în amfibolia conceptelor intelectului pur; ele aparţin cosmologiei raţionale şi sunt în număr de patru, aşa cum le-am enumerat, (cit. Goblot).

Nu este vorba numai de o amfibolie a conceptelor intelectului pur, adică de o simplă eroare logică, ci Kant afirmă că aceste 4 antinomii în care tezele şi antitezele sunt egal demonstrabile, au izvorât din rătăcirea raţiunii

pure în căutarea Absolutului. Desigur, omul redus la el însuşi şi situat aici în cosmos şi-n comunitate este captivul cosmosului, comunităţii şi al mărginirii sale. El trăieşte redus la el însuşi neliniştea produsă de tensiunea polară limbaj-lucruri, subiect-obiect, de iluzia cunoaşterii metafizice a Realului, şi de iluziile progresului G. Sorel), de preocupările semantice căutând sens şi scop în limbaj, cât şi Adevăr, la acest nivel fiind de neaflat.

Adevărul la scară umană se cheamă utilitate şi comoditate mintală – vorbind înăuntrul logicii, ştiinţa este definită de Kant prin metodă şi măsurare; iar sensul nu poate depăşi aspectul intenţional, aşa cum spune Husserl: intenţionalitate creatoare de sens. Acest sens al subiectului presupus pur sau al inutiţiei pure privit religios, este un nou sens, omul religios considerând semantica căutătoare de sens şi de adevăr o iluzie a omului care nu are conştiinţa teoretică a demersului său absurd. De altfel el crede că se poate elibera antidogmatic când în realitate antidogmatismul îi întăreşte captivitatea aici şi-i măreşte neliniştea produsă de perspectiva infinitului şi a nopţii. Omul religios înlocuieşte această perspectivă cu viziunea eternităţii sale integrale, eternitate care nu trebuie confundată cu infinitul. Eternitatea a fost definită de Goethe astfel: „Eternitatea este prezent pur”.

Am mai consemnat această formulare. În gândirea autonomă a omului, relaţia dintre simbol şi obiect, fie obiect concret, fie ideal, ca şi relaţia dintre sistem şi întregul ontic reprezentat de acesta nu-i oferă o certitudine şi-n setea lui de absolut rătăceşte dialectic în devenire. Ca sinteză de tipul triadei hegeliene se poate face din termenii lui Hegel: „existenţă, devenire, non-existenţă”, ce bucurie infantilă în insul care trăieşte în devenire şi moare dialectic!

Întrucât în această antropologie omul este privit în raporturile lui fundamentale cu: Divinitatea, cosmosul, comunitatea şi cu sine însuşi, şi întrucât umanismul a dus la înlocuirea lui Dumnezeu cu el, pentru a fi salvat trebuie depăşit omul. Fiindcă, cum a spus L. Blaga: „Ca nişte sori

uscaţi cădem în Râu, încătrău, incătrău?”

Încep cu *Ens realissimum*, principiu unic al tuturor lucrurilor, cum le-au văzut teologal scolasticii *Dict, filos, rom.* 1978), care a creat şi omul „după chipul şi asemănarea” Lui, Apoi urmează omul Real al creştinismului, integral nemuritor. Filosofia, ştiinţa nu-l ating. Filosofia nu depăşeşte metafizica, ştiinţa nu depăşeşte logica, iar arta nu depăşeşte, jocul aparenţelor” Maurras) oglindit în sunete, imagini, metafore sau înecul artei în semne neevocatoare – impostura ermetismului – dominată de puterea închipuirii, mai mult decât ştiinţa care poate afla prin imaginaţie ipoteze de lucru.

Când Dumnezeu, universul şi omul sunt trataţi filosofic, ştiinţific şi artistic, alcătuirile nu sunt concludente şi sunt inexplicative dacă limbajul folosit nu conţine revelaţia cauzei prime de care a vorbit Malebranche.

Invoc câteva nume vechi şi noi pentru a ilustra cele de mai înainte.

Când filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii sunt religioşi, se situează extrateologal. Când filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii sunt atei şi acceptă moartea absolută – adică dezgoliţi de nemurirea integral creştină, sunt nocivi. Ţin să subliniez încă o dată că antidogmatismul filosofic, ştiinţific şi artistic este înlănţuitor prin fixarea nondimensională în lumea de aici în care sunt mărginiţi, captivi ai universului şi comunităţii şi absolut muritori. Singurul om real, integral, nemuritor – este omul creştin revelat prin misterul teandriei şi gândit sub forma dogmei eschatologice a învierii la Judecata de Apoi, De altfel, Adevărul, cum l-a gândit şi Socrate, este legat de Divinitate şi nemurire.

Acum, numele celebre invocate:

„Epicur (341-270 î.Hr.), filosof grec, fiul unui latifundiar din Samos, a fondat şcoala lui la Atena la 306. Doctrina naturii la acest gânditor este în esenţă democritică: din ele însele se desfăşoară nenumărate lumi ca număr şi succesiune în care atomii, în afară de care este spaţiu vid, se sting şi se desfac şi tot astfel se nasc şi mor

vietăţile, se produce şi dispare sufletul, care constă din cei mai fini, mai uşori, cei mai rotunzi şi cei mai nobili atomi. Cunoaşterea naturii nu are valoare în ea însăşi, ci numai ca mijloc la eliberarea omului de spaimele superstiţiei şi ale religiei în genere ca şi de teama faţă de moarte. Această eliberare este necesară pentru fericire, a cărei esenţă este plăcerea. Plăcerea epicuriană nu este simpla plăcere a simţurilor. Aceasta înseamnă eliberarea corpului de suferinţe şi a sufletului de nelinişte. Pentru a ajunge la această «ataraxie», este necesară înţelegerea, ea este suprema virtute, izvorul tuturor virtuţilor. A fi într-un mod raţional nefericit e mai bine decât a fi în mod iraţional fericit”, (cit. H, Schmidt). Şcoala lui se numea grădină, şi-n grădinile lui de la Atena şi Roma a funcţionat un raţionalism imanentist. Înlăturarea religiei din sistemul epicurian îl situează la un nivel scăzut al existenţei. Nu se poate vorbi în acest raţionalism de înţelepciune, care în orice moment istoric este acţiunea Divinităţii asupra omului indiferent de forma pe care o îmbracă această Divinitate.

Horaţiu practică autoironia pentru a depăşi limbajul sever al stoicilor în ceea ce priveşte etica plăcerii. Iată formula lui Horaţiu: *Epicuri de grege porcum*, adică porcul din turma lui Epicur. Iată nota din *Petit Larousse*: „Astfel că voluptuosul Horaţiu nu se teme de a se numi într-o epistolă către Tibul, dar mai degrabă pentru a depăşi în mod ironic limbajul sever al stoicilor, decât de a se înjosi de bunăvoie sub brute. Totuşi.

Cuvântul a rămas pentru a desemna oamenii scufundaţi în materie şi-n bucuriile grosolane ale simţurilor”.

Lucreţiu Titus Lucretius Garus, e. 99 – 55 î.Hr.) filosof materialist şi poet latin. Lucreţiu continuă şi dezvoltă concepţia atomistă a lui Epicur. Lucrarea sa fundamentală, poemul *De rerum natura Despre natura lucrurilor,* trad. rom. 1933,1965), reprezintă cea mai completă şi cea mai sistematică expunere a *atomismului* antic dintre cele care ni s-au păstrat. Nu se poate afirma

nimic sigur despre vreo schimbare adusă de Lucreţiu sistemului lui Epicur. Face excepţie tema religiei, faţă de care a exprimat o netă împotrivire. Ca şi Epicur, el explică naşterea şi pieirea lucrurilor prin asocierea şi separarea atomilor (*primordia., principia rerum*, cum le denumeşte el); reia ideea devierii atomilor de la verticală (*clinamen)* de unde deduce posibilitatea libertăţii morale a omului. A susţinut principiul dezvoltării progresive a societăţii, considerând că motorul acesteia ar fi „nevoia”; a constatat că modificarea condiţiilor vieţii materiale schimbă comportarea morală. Ateist, Lucreţiu a căutat să explice originea credinţelor religioase prin ignoranţa oamenilor. Lucreţiu nu a fost un revoltat dar a simpatizat cu cei obidiţi”. *Dict, filos, rom*. 1978).

În prima versiune a dicţionarului românesc, privind relaţia dintre Epicur şi Lucreţiu se face afirmaţia potrivit căreia nu se ştie precis ce datorează Lucreţiu lui Epicur, acest mare poet Lucreţiu) arătând în *De rerum Natura* cea mai completă expunere a atomismului antic ce a început cu Democrit. Există însă o singură deosebire între Epicur şi Lucreţiu, acesta din urmă fiind radical ateu, în timp ce Epicur nu anulează zeii, Situându-i însă în spaţiile dintre lumi, numite *inter mundi.*

În a doua versiune a Dicţionarului H. Schmidt, se practică concepţia antireligioasă în mod manifest. Şi viziunea lui Lucreţiu este nocivă, inexplicativă şi neconsolatoare pentru omul latin, mai ales pentru spiritul tolerant roman şi pentru strălucirea literară a poemului, strălucire care în prima versiune (a Dicţionarului român de filosofie) se arată că a influenţat pe Horaţiu şi Virgiliu. Or nu se poate spune că Horaţiu şi Virgiliu au fost atei. Un scriitor ateu este cu atât mai primejdios cu cât e mai strălucit ca artist.

Şi acum, iată a doua versiune:

„Lucretius Garus (98 – 55 î.Hr.), poet roman: care în poemul său *De rerum Natura* Despre natura lucrurilor) se prezintă ca cel mai spiritual apostol al lui Epicur a cărui filosofie o exprimă cu cea mai mare măiestrie, punând-o în

slujba iluminismului împotriva credinţei religioase bazată pe teama de zei şi moarte. Credinţa în zei provine, aşa învaţă el, din viziunile visătoare şi din necunoaşterea cauzelor naturale ale lucrurilor. Filosofia arată că zeii nu influenţează mersul lumii. Cel mai înalt principiu al întregii firi este principiul cauzalităţii. În lume nu se produce nimic nou şi din nimic iese tot nimic. Toate transformările provin din legăturile şi separările atomice, din mişcarea lor în spaţiu care este nesfârşit, generând nenumărate lumi. O mare importanţă în lucrarea lui Lucreţiu, prezentată detaliat, se dă concepţiei despre naşterea lumilor, a devenirii culturilor şi a ordinii sociale. Adevărata pioşenie nu constă în cultură ci în aceea că ea oferă spiritului posibilitatea atotcuprinderii”. *Dict.* H. Schmidt).

Astfel ne întrebăm: ce rămâne din Lucreţiu? Întâi neconsolarea antireligioasă, pe care o practică şi materialiştii moderni, apoi înlocuirea cultului religios cu autonomia spiritului, în practică şi a idealismului modern, şi, în sfârşit, cauzalitatea naturală, pe care o practică şi determiniştii moderni, dar care, la David Hume, este o „simplă obişnuinţă”, născută din succesiunea fenomenelor. La Verworn e înlocuită cu descrierea condiţiilor fenomenelor care, dacă e precisă, are caracter ştiinţific; iar la Malebranche, cauzalitatea are sens numai în forma mistică a cauzei prime, în rest rămânând cauze ocazionale care nu oferă certitudinea primei.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas, spune Virgiliu. Numai că acest fericit care să cunoască cauza lucrurilor nu a existat niciodată, cum am mai spus şi-n alt context.

Anticii nu au avut nici rafinamentele lui David Hume, care s-a refugiat din cauza incognoscibilităţii cauzei naturale în experienţă, şi nici ale lui Malebranche din mistica creştină pe care o practică el; nu i se poate face însă o imputare strălucitului poet Lucreţiu, captiv al spiritului liber din vremea lui, cum că n-ar fi avut conştiinţa teoretică a spectrului inexplicativ al demersului lui, sau a inexistenţei naturii care a fost constatată abia în

fizica modernă.

Eu însă consider că absenţa spiritului religios dintr-o operă literară, oricât de strălucită ar fi ea, înseamnă un gol ce nu poate fi înlocuit nici de intelectul speculativ, nici de puterea închipuirii.

Iar acum, pentru că am vorbit de utilitatea operelor artistice produse de spirite religioase, ale filosofilor religioşi şi ale oamenilor de ştiinţă pioşi, precum şi de nocivitatea acestor intelectuali care sunt atei acceptând principiul morţii absolute, continul cu câteva figuri modeme, „celebre”, prezentându-le precum urmează:

Descartes

Am să încep cu dualismul cartezian, care este o simplă speculaţie metafizică, adică speculaţia unui subiect gânditor. Dualismul, expresie metafizică a spiritului uman, este incompatibil cu Realul, cu acel *Ens realissimum* scolastic ca principiu unic al lucrurilor. Diversitatea sau multiplicitatea lucrurilor, fiind expresia principiului unic, este aparentă. Kant, după cât îmi amintesc a formulat această sintagmă: *Der grosse Dualismus des Cartesius* (dualismul grosolan al lui Descartes). Motivaţia kantiană izvorăşte psihologic şi gnoseologic din inexistenţa sufletului ca entitate, acesta topindu-se în diversitatea stărilor sale.

Totuşi Kant îl acceptă ipotetic pentru a evita materialismul. Şi este ciudată această evitare din moment ce materia ca atare există pentru el, contestarea existenţei ei fiind un paralogism în timp ce aceste *realia*: Dumnezeu – Libertate – Nemurire sâni ficţiuni. La el substanţa este substratul constant al fenomenelor, şi, în fond, substanţa este materia, simplă şi infinită, care produce fără să se consume, cum o gândesc panteiştii, şi, dacă este materie la materialişti, însuşirile ei creatoare l-au determinat pe Simmel să afirme că „materia este noua di vinitate care a preluat – atributele celei vechi”. Şi Rădulescu-Motru afirmă în psihologia lui că nu consideră ca obiect al ei sufletul ca entitate metafizică, ci faptele sufleteşti cu regularităţile care le prezidează, concepte sau legi; aş zice

eu despre aceste regularităţi. S-ar putea spune că, dacă sufletul sănătos ca entitate nu există, nici cel bolnav nu există, ci numai fapte psihologice. De altfel, cusurul dualismului constă în faptul că este o plăsmuire metafizică a subiectului gânditor, depărtat, prin tensiunea polară subiect-obiect de Realul care depăşeşte această tensiune. Realul este. Multiplicitatea apare şi devine. Aşadar, dualismul ca şi pluralismul, nu aparţin gândirii mistice, ci celei metafizice. Iar când metafizica a fost considerată ştiinţă a Realului, s-a comis o *contradictio în adjecto*, metafizica fiind tot atât de depărtată de Adevăr ca orice ştiinţă a naturii.

Toate disciplinele ştiinţelor umane filosofice şi tehnice, sistemic sau izolat gândite, aparţin prea omeneştii autonomii, deşi un mistic adevărat le consideră ca forme imperfecte ale absolutului divin, prin ele insul orgolios considerându-se creator nu imitator, cum se afirmă în dialogul *Sofistul*, al lui Platon, după cât îmi amintesc.

Şi sofiştii, logic-utilii, reflectă imperfect Absolutul. Or nu numai Realul – Adevărul Unic – ca principiu unic al tuturor lucrurilor, dar şi în-sinele nu comportă gândire dualistă: „Orice doctrină care explică fie o ordine a lucrurilor, fie tot universul, prin acţiunea combinată cu două principii opuse şi ireductibile”.

Metafizica lui Descartes, admite două feluri de substanţe, substanţa întinsă sau corpul şi substanţa gânditoare sau spiritul este un dualism. Cea a lui Spinoza, care nu recunoaşte că o singdră substanţă e un *monism*, ci că dualismul reapare în doctrina atributelor, căci substanţa are două atribute cunoscute nouă, întinderea şi gândirea, toate fenomenele fiind fie moduri ale întinderii, fie ale gândirii. Dar nu se dă numele de dualism doctrinelor care admit două principii dintre care unul e subordonat celuilalt: astfel opoziţia dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, a *materiei* şi a *ideii* la Platon, cea a *puterii* şi a *actului* la Aristot, cea a *noumenului* şi a *fenoumenului* la Kant nu constituie doctrine dualiste. Eu am numit *dualism* logic diviziunea ştiinţelor în abstracte sau pur deductive şi

în concrete sau experimentale şi inductive.

Apoi metoda – această cale a omului căutător al adevărului în ştiinţă, de negăsit în acest mod, adevărul propriu-zis fiind revelat *Discours de la Methode de pour bien conduire la raison et cherche de la vérité dans les sciences*) şi îndoiala metodologică îl situează pe Descartes sub nivelul mistic teologal al scolasticii, care are o mare subtilitate spirituală. În cele ce urmează voi cita un text în care este exprimat sistemul cartezian:

Descartes René Renatus Cartesius, 1596-1650) matematician francez, fizician şi filosof din Haye, Turena, *Meditaţiile* sale filosofice l-au dus atât de departe, încât a ajuns să se îndoiască de toate, de părerile generale cât şi de adevărul cunoaşterii prin simţuri. Numai de aceea, opinează el, nu mă pot îndoi că mă îndoiesc de toate, aşadar gândesc, deci sunt: *cogito ergo sum.* De la această propoziţie stabileşte Descartes, prin concluziile scolastice încrederea în raţiune, baza sistemului său. Printre ideile pe care le consider eu importante, zice el, există şi cea de Dumnezeu, reprezentarea infinitului, a eternului etc., a fiinţei. Această idee nu mi-am putut-o face singur, deoarece ea cuprinde Realitatea în totalitatea ei aşa cum îmi apare ea, or, cauza acestei idei nu poate fi decât însuşi Dumnezeu; între calităţile neapărat necesare ale lui Dumnezeu e veridicitatea; din ea decurge ceea ce e adevărat, e clar şi distinct; căci Dumnezeu e însăşi cauza mea şi a ideilor mele – o clară şi distinctă reprezentare avem şi despre lumea corporală exterioară: întinderea. Aşa este dovedită şi existenţa lui Dumnezeu, a sufletului şi a materiei. Dumnezeu este substanţa în sens propriu, aceeaşi, care îi este necesară sieşi; sufletul şi materia sunt substanţe de ordinul doi – cugetătoare şi extinse, care servesc prin existenţa lor lui Dumnezeu. În om se manifestă substanţa gânditoare şi extinsă (suflet şi trup) numai într-un punct, în glanda pineală; interinfluenţa dintre ele se produce însă numai cu ajutorul lui Dumnezeu. Animalele nu au suflet, ele sunt maşini vii, totul în ele întâmplându-se doar mecanic, precum în general se

întâmplă şi-n materie. Aceasta (materia) e făcută din corpuscule de diverse forme şi mărimi. Cantitatea lor precum şi cea a mişcării rămâne neschimbată în univers; sufletul poate schimba doar direcţia mişcării, cuantumul său neputându-l mări nici micşora.

„Filosofia naturală carteziană este – în noua filosofie – prima încercare a unei concepţii naturaliste-mecaniciste despre lume. Este de nedepăşit în consecvenţionalismul său privind reprezentarea materiei şi a mişcării în toate manifestările lor, de la mişcarea cosmică până la cea pământească, până la lumină, electricitate, magnetism, aşa cum au putut fi acestea cunoscute până atunci?

Ea nu va fi depăşită nici prin încercările de mai târziu în arbitrarul unor reprezentări auxiliare, la care filosoful subscrie deopotrivă cu evidenţa şi necesitatea obţinute prin cunoaşterea ştiinţifică”, (cit. H. Schmidt), Din această prezentare a sistemului cartezian prin afirmarea certitudinii prin ideea de Dumnezeu cu toată dificultatea înţelegerii omului integral în viziunea lui dualistă, rezultă că filosoful Descartes nu păcătuieşte prin raţionalism, raţiune, aşa cum s-a văzut în patristică şi mai ales în scolastică, această însuşire a sufletului poate vehicula cuviincios adevărurile credinţei, adică mistica teologal-creştină poate folosi raţiunea, aşa fiind posibilă teologia ca ştiinţă. Când Jacques Maritaine respinge raţionalismul cartezian, în care vedea «păcatul originar» al filosofiei moderne, dar şi raţionalismul bergsonian, caută să realizeze, sprijinindu-se pe doctrina lui Toma d’Aquino, o conciliere între graţie şi natură, între credinţă şi raţiune, între teologie şi filosofie”. *Dict, filos, rom.* 1978). Nu mai am lucrările lui J. Maritaine şi anume: *Elemente de filosofie* (1923), *Ştiinţă şi înţelepciune* (1935), *De la Bergson la Toma d’Aquino* (1947), *Omul şi Statul* (1953), *Filosofia morală* (1966), dar prezentarea *Dicţionarului filosofic* ne arată imperfecţiile gândirii lui J.M. Raţionalismul cartezian a fost considerat de Sorbona mai aproape de ordinea universală creştină decât Aristotel folosit ca vehicul ai dogmaticii creştine, opunându-l lui

Aristotel, care a fost folosit de Albertus Magnus şi de discipolul său Toma d'Aquino. Apoi, raţionalismul cartezian nu poate fi pus pe acelaşi plan cu iraţionalismul lui Bergson, şi mai ales expresia nepotrivită „păcatul originar" al filosofiei moderne. Cum s-a spus, raţiunea cuviincioasă, această „lumină naturală" a omului Lallande) „poate fi pusă în serviciul lui Moise şi Christos".

Termenul „păcat originar a lui Descartes" constituie o inadvertenţă terminologică, cum am spus. Astfel Descartes este util teologal creştin şi-n acest sens nu poate fi considerat nociv, cum sunt filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii atei sau care acceptă principiul morţii absolute. Teologia creştină nu poate fi împăcată cu sistemul filosofic al lui Aristotel, care este un filosof păgân şi care a stat sub semnul Olimpului. De altfel, pentru felul cum înţelege Aristotel Divinitatea, preoţii păgâni l-au condamnat pentru ateism şi a fugit în 323 în Eubeea, unde a murăt după un an.

„Cartezianism, concepţia filosofică a lui Descartes şi a adepţilor săi, caracterizată prin raţionalism, mecanicism şi dualism". *Dict: filos, rom.* i978). Până aici prezentarea sistemului cartezian este justă. Citez şi restul din *Dicţionarul filosofic,* care ni-l prezintă corect pe Descartes. Copiez mai departe textul din *Dicţionarul de filosofie* în care raţionalismul cartezian nu este corect expus: „În cadrul cartezianismului pot fi distinse două orientări: cea materialistă, care a pus accentul pe concepţia despre natură a lui Descartes, pe fizica sa H. Le Roy, La Metrie, Cabanis etc.) şi cea idealistă, care a preluat în special metafizica dualistă carteziană Le Forge, Cordenoy, Malebranche ş.a.). Linia materialistă ce a influenţat în genere pe materialiştii francezi din sec. 18" *Dict, filos, rom.* 1978). Cum poate fi considerat Descartes materialist când îl invocă pe Dumnezeu pentru a avea certitudine în gândirea lui matematică? El „distinge clar" nu prin lumina naturală a raţiunii umane, ci cu ajutorul lui Dumnezeu…

Leibniz Gottfried Wilhelm, 1646-1716) născut în Leipzig, jurist, diplomat, istoric, teolog, fondatorul

calculului diferenţial la filosof, nu că e cel mai mare pentru germanii din secolul XVII, ci unul dintre cele mai mari spirite creatoare universale pe care le-a dat Europa. Specificul doctrinei sale este strădania spre o unificare a diversităţii în sensul unei armonii”. Aşa uneşte el concepţia teologic-teologală a lumii cu cea fizic mecanicistă. Evenimentele singulare ale naturii pot şi trebuie cunoscute mecanic, însă principiile fizice şi mecanice depind de o inteligenţă superioară, putând fi explicare numai prin aceasta. După Kabitz *Tânărul Leibniz*, 1909) sunt cinci idei fundamentale ale gândirii care se pot cunoaşte în ceea ce priveşte concepţia despre lume şi viaţă: 1. Ideea deplinei raţionalităţi a universului potrivit legităţii logice; 2. Ideea semnificaţiei constante a individualului în univers; 3. Ideea deplinei armonii a tuturor lucrurilor; 4. Ideea infinitului cantitativ şi calitativ al universului; 5. Ideea explicării mecanice a naturii. Doctrina Ieibniziană tipică este monadologia. Monadele, spune el, sunt substanţele simple şi neextinse; despre atomii lui Democrit spune că se deosebesc întreolaltă prin aceea că sunt puncte metafizice inextensibile şi că forţele lor se vădesc în reprezentări. Diversitatea monadelor se exprimă în diversitatea reprezentărilor noastre despre ele. Dumnezeu este monada originară, toate celelalte sunt manifestări ale acesteia. Ceea ce ne apare nouă ca corp este în realitate un agregat format din mai multe monade. Mineralele şi plantele sunt la fel monade latente. Până şi sufletul, fiecare suflet este o monadă. Sufletele animalelor au şi ele percepţii şi memorie. Sufletele oamenilor sunt capabile de reprezentări clare şi distincte, Dumnezeu are şi el reprezentări foarte puternic adecvate. Cursul reprezentării în fiecare monadă se bazează pe o cauzalitate imanentă. Monadele nu au nicio fereastră, nimic nu iese şi nici nu intră în ele. Raporturile lor exterioare, mişcare, corelare, separare se bazează pe cauzalitatea mecanică. Sufletul nu poate aşadar acţiona asupra corpului şi Dumnezeu, monadă fundamentală, nu reia totul de la început. Dumnezeu a creat de la început multiplul substanţei în

suflet şi trup în aşa fel încât în fiecare acest multiplu se dezvoltă cu desăvârşire în concordanţă cu celelalte (sufletul are aşadar într-o clipă o percepţie dureroasă a izbirii corpului). Aceasta este doctrina Ieibniziană despre armonia prestabilită.

Lumea existentă ar fi, după Leibniz, opera lui Dumnezeu cea mai bună dintre toate lumile posibile, căci dacă ar fi una şi mai bună existentă, tot el ar fi făcut-o şi pe aceasta. Această supoziţie duce la o „teodicee sau motivaţie divină a răului necesar în lume”. După Leibniz, „autodeplinătăţii lumii nu i se opune nedesăvârşirea parţialului. Răul metafizic, adică mărginirea şi suferinţa lucrului este indisolubil legat cu fiinţa finală, fiind de aceea în mod necesar legat şi de existenţa lumii. Din aceasta decurge apoi existenţa lui fizică (suferinţa). Răul moral este lăsat de Dumnezeu deoarece fără rău nu ar fi nici virtute”. *Dict.* H. Schmidt).

Schematic prezentat, Leibniz poate fi prins în aceşti termeni: creaţionism, construcţia raţional mecanică a universului (mecanicism), dualism şi finalism. În fond cartezianism cu adaosul monadologic şi Analist şi cu principiul creaţiei unice deosebit de creaţia continuă a cartezienilor. În fond, în raporturile fundamentale ale omului cu Divinitatea, cu universul, comunitatea şi cu sine însuşi este, ca şi Descartes, un metafizician şi un constructor raţional al vieţii şi universului. Desigur, când e calificat teolog, este exagerat, deoarece viziunea lui monadologică despre Dumnezeu este a unui filosof. De altfel, când îi propune lui Bossuet o reconciliere între protestantism şi catolicism, acesta nu acceptă răspunzându-i teologal: *D’ailleurs vous êtes un libre penseur.* Niciun filosof autentic, oricât de mare şi oricâte reflecţii ar împrăştia în raporturile de mai sus, nu poate fi teolog, chiar dacă un teolog e mai bine rafinat decât el. Teologia este ştiinţa realului, al acelui scolastic *Ens realissimum* transcendent în esenţă şi-n consecinţă supraraţional, supratemporal şi supraspaţial. Ştiinţa filosofului nu depăşeşte limitele logicului în relaţiile lui cu

onticul. Jar metafizica nu conţine niciun adevăr şi greşit a fost considerată ştiinţă a reailului, obiect al teologiei. Este caracterizată prin preaomenescul ei.

Kanty Immanuel (1724-1804), născut în Königsberg, din care n-a ieşit niciodată. În 1755 e privat docent subbibliotecar, în 1770 – profesor, predând până în 1796; în 1794 este prevenit printr-un ordin de cabinet, din pricina luării de poziţie antiteologale în problemele principale ale creştinismului. E fondatorul tezei nebuloase (teoria Kant-Laplace); întemeietorul criticismului „atotrăsturnătorur, atotmăcinătorul tuturor celor ce au fost considerate filosofie şi teologie dogmatică pe bază raţională. Metafizica nu este pentru el o ştiinţă a absolutului, „a adevăratei esenţe a lucrurilor”, ci o ştiinţă despre limitele raţiunii umane. Teoria cunoaşterii este poliţia de frontieră, care vrea să depăşească limitele experienţei şi care se întoarce la cunoştinţele teoretice constitutive. Cunoaşterea se fundează pe experienţă, pe cunoaşterea senzorială. Simţurile ne informează despre o lume reală exterioară livrind substanţa pentru experiment, care, aparent, este indisolubil legat de forma experienţei care provine din posibilităţile noastre de cunoaştere. Această corelare ne face imposibilă cunoaşterea lucrului în sine care există, ce-i drept, însă numai ca fenomen pentru noi. Lumea fenomenelor e pentru noi lumea reală şi nu simplă apariţie. Ideile şi idealurile formează lumea intelectului pur care există numai în subiect, care nu are obiect şi care nu ne dă o cunoaştere obiectivă. Ideile şi idealul sunt punctele finale şi liniile directoare ale gândirii şi acţiunii, ele nu sunt cunoştinţe ale raţiunii teoretice, ci postulate ale raţiunii practice şi nu obiecte ale ştiinţei, ci obiecte ale credinţei, construcţii ideale ale unei lumi care nu există aici, putându-le cunoaşte însă oricum, Acesta este nucleul critic al filosofiei kantiene ale cărei detalii se prezintă în mai multe articole ale acestui dicţionar. Continuarea acestei doctrine se află în *Critica raţiunii pure.*

Critica kantiană înlătură metoda ontologică a

scolasticii despre conceptul pur şi a exagerat esenţialitatea obiectivă. Înlătură raţionalismul dogmatic ale cărui pretinse adevăruri le consideră ficţiuni poetice pure ale intelectului, dar şi senzualismul dogmatic al cărui fenomen e lucrul în sine. Distruge în cele din urmă toate teologiile realiste de până atunci, considerate ca fiind fantasme ale creierului… În etică stabileşte conceptul de datorie. Numai respectarea legii morale, şi nu iubirea sau înclinarea spre aceasta, cum se întâmplă de obicei, face fapta morală. Principiul superior al moralei este autonomia, libertatea fiinţei, calitatea sa independentă de anumite cauze senzoriale, de toate însuşirile obiectelor voinţei, singura ei lege. Acest principiu al autonomiei e formulat de Kant în teoria imperativului său categoric.

Cel mai mare bun este fericirea creată prin premisa virtuţii care-l face cu adevărat pe om demn şi fericit. Religia nu are nevoie de morală, aceasta îşi este suficientă sieşi. Religia nu este altceva decât conţinutul tuturor datoriilor noastre ca porunci divine. Tot ceea ce crede *omul* că poate face ca să fie pe placul lui Dumnezeu e vanitate religioasă şi superstiţie.

Dreptul e în conceptul condiţiilor sub auspiciile cărora bunul plac al unuia se poate acorda cu bunul plac al altuia după legile generale ale libertăţii.

Dreptul este posibil numai în stat, deoarece numai el poate acţiona constrângând cu legile. Scopul istoriei, al cărei factor ordonator este statul, este libertatea acordată legal, o concepţie pe deplin burgheză supusă raţiunii. În ideea unei păci eterne pe principiul unei asociaţii între popoare îşi atinge filosofia practică kantiană cel mai înalt ideal.

Opere importante: Istoria naturala generală şi teoria cerului sau încercare despre concepţia şi originile mecanice a întregului edificiu mundan alcătuite pe bazele principiilor newtoniene*; lucrare din 1755, din nou completată cu Laplace*; Visul unui vizionar explicat prin visele metafizice, *1766*; Critica raţiunii pure, *1781*; Comentariu la C.R.P., *de H. Vaihinger*; Prolegomene la o

viitoare metafizică posibil ştiinţifică; Idei la o istorie generală văzută din punct de vedere burghez, *1784*; Principii de metafizica moravurilor, *1785*; Principiile fundamentale ale ştiinţelor naturii, *1786;* Critica raţiunii practice, *1788*; Critica puterii de judecată, *1790 (cuprinde estetica lui Kant)*; Religia considerată înăuntrul graniţelor raţiunii, *1793.*

Despre Kant: O. Kölpe: Kant*; Kuno Fischer:* Istoria noii filosofii *1874; A. Riefl,* Criticismul filosofic, *E. Cassirer,* Viaţa şi doctrina lui Kant\ *R. Eisler,* Kant Lexicon *1829.*

Autonomia gnoseologică în doctrina categoriilor şi în înfumurarea lui de stăpân şi legiuitor moral, nu-i aparţine. S-a şi spus de unde a izvorât. Din Leibniz, care răspunde empiristului Locke, la afirmaţia acestuia precum că „tot ce este în intelect a fost înaintea simţurilor”, dar, după moartea lui Locke, din eleganţa de a nu-şi exercita spiritul critic: *nisi ipse intellectus* (în afara intelectului). Dar câtă evlavie la Leibniz chiar dacă îmbracă forma metafizică a monadologiei, adică cum spune critic Bossuet Situându-l în poziţie de liber cugetător.

Este adevărat că filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii, când sunt religioşi nu au caracterul teologilor care vehiculează dogmatic transcendenţa. Faţă de teologi, credinţa lor nu-i deosebeşte de credincioşii comuni şi singurul lor rost este că nu sunt nocivi, Adevărul, Realul fiind obiectul ştiinţei Adevărului, al teologiei. Kant însă a transformat autonomia intelectului leibnizian într-o aventură filosofică sterilă, a unui înfumurat, din când în când inteligent, deşi Nietzsche îi admiră inteligenţa. Alain, publicist francez ilustru a definit într-o extraordinară formulă kantianismul ca *triomphe de l’apparence* (triumf al aparenţei). Acest triumf este scientismul lui de căutător al adevărului la un nivel unde nu e de găsit. Acest triumf al aparenţei constituie ambiguitatea lui, experienţa fiind posibilă prin categorii înecare în ea, apoi orice depăşire a ei fiind o amfibolie a intelectului pur. S-a înecat în natură, în această vorbă goală de care s-a descotorosit fizica modernă. Dincolo de natură fiind pentru el spaţiul vid. A

considerat materia ca existentă, negarea ei fiind un paralogism, aceasta neexistând ca atare, nici chiar pentru materialiştii dialectici şi nici pentru fizica modernă, ceea ce înlătură unitatea materială sau naturală a lumii, fizica modernă lăsând loc misticilor care înlocuiesc unitatea materială sau naturală a lumii cu Dumnezeu, creatorul de fapt al lucrurilor şi nu natura ca ansamblu al lor, cum afirmă Sombart, opusă culturii de el, de omul demiurg. În schimb, aceste trei *Realia*: Dumnezeu, libertate şi nemurirea, sunt simple ficţiuni, adică *sie sind als ob wären* sunt ca şi cum ar fi). Or, dacă sunt ficţiuni, sunt degradate la un nivel pragmatic. Apoi, sufletul nu există pentru Kant ca entitate, ci folosit ca o unitate necesară împotriva materialismului. El pulverizează sufletul în clipe, în aceste efemeride care punctează devenirea.

Psihologia experimentală modernă cercetează faptele sufleteşti fără suflet, de altfel un mod kantian de a-l înţelege. Altminteri, psihologia lui Wundt este fiziologică, mai corectă însă fiind reflexologia lui Bechterew sau behaviorismul lui J.B. Watson care seamănă cu reflexologia şi-n care se face jocul psihologic între om şi animal prin anularea atitudinală a conştiinţei; amestec pe care-l practică şi Wundt. Pare mai aproape de ordinea creştină poziţia lui Descartes care afirmă că animalele nu au suflet fiind mecanisme vii. Este greu de interpretat, la scară mistică, fapta unui câine despre care s-a spus că a murăt pe mormântul stăpânului său. Când meditez asupra acestui fapt al unui animal, simţi un fel de jenă pe care o simţi citind prezenţa sufletelor de animale în lumea de dincolo şi supunerea lor la aceeaşi indemonstrabilă metempsihoză din *Republica* lui Platon.

Ce purificator este creştinismul faţă de sterilele speculaţii ale marilor filosofi. Când Moses Mendelsohn spune despre Kant că e atotmăcinătorul, are dreptate. Secolul luminilor a exercitat o influenţă nocivă asupra lui Kant, care a caracterizat iluminismul prin termenii *sapere aude* (îndrăzneşte să gândeşti), fiindcă omul a avut întotdeauna raţiune, spune el, numai că n-a îndrăznit s-o

folosească.

Au îndrăznit, cum ne-au arătat Epicur şi Lucreţiu, toţi acei care se desprind autonom de Dumnezeu, golesc viaţa de sens. Pentru Solomon, Dumnezeu constituie începutul înţelepciunii. Lipsa acestei temeri determină neruşinarea cu care omul vremii noastre se chinuieşte şi-şi chinuie semenii, fie din poftă de putere, fie din setea iluzoriei înnoiri, ignorând perenitatea predeterminării sale.

Omul redus la el însuşi l-a depăşit prin istoria lui pe Adam prin întinderea în timp şi spaţiu a rătăcirilor sale. O singură dată a fost punctată istoria printr-un nou Adam: purificarea celui vechi prin botez şi prin jertfa Mântuitorului, gândind paulinic istoria.

Din cele spuse mai sus despre Kant reiese astfel că el a fost şi este nociv, deşi, pentru el, libertatea constituie principiul mişcător al istoriei, folosind-o ca pe o frânghie pe care coborî în întuneric, cum au gândit unii creştini, abuzul făcut cu ea.

De ce Heidegger a ancorat în presocratism, ne întrebăm noi acum? Desigur e un fapt sau o poziţie arbitrară această fază a filosofiei europene, în fond a ştiinţei greceşti părându-i-se lui că are un limbaj conceptual filosofic nu mai jos, fiindcă nici el nu a fost atât de naiv, dar mai potrivit cu felul lui de a se întreba şi răspunde. În această fază incipientă a spiritului european au existat: zeii, forma mitologică – politeistă a religiei greceşti, uneori chiar henoteistă; lumea – natura – fiind gândite atât Stereometrie cât şi relaţional, fără precizia însă a gândirii modeme ale cărei analize şi sinteze fiind superioare grecilor – ei fiind reduşi metodologic la observaţie şi raţionament. Omul modern dispunând de observaţie, experiment şi raţionament, în experiment cantitativizează cu precizie matematică – utilizând aşa-zisul limbaj simbolic superior observaţiei (intuiţiei) – în raţionament, neavând nici el acces la natura lucrurilor (a lucrurilor în sine), stabileşte concepte şi legi inspirate sau presupus autonom căutate, relaţiile dintre lucruri fiind mai apropiate decât la presocratici, de realitatea lor,

presocraticii neputând stabili relaţii potrivite fiind reduşi la observaţie, meditaţie şi descripţie. Dacă gândim poziţiile filosofice ale presocraticilor întâlnim la ei poziţii orfice – pseudo-mistică-metempsihotică – naturaliste, Democrit, Leucip, Anaximene, Anaximandru. Anaxagora, Empedocle, Thales intrând în această categorie şi senzualismul epicureic şi eleaţii Xenofon, Parmenide din Eleea, Zenon şi Melitos din Samos). Aceştia din urmă sunt caracterizaţi prin jocul dintre unul absolut şi aparenţa iluzorie, unul absolut fiind obiect al gândirii, iar aparenţa şi mişcarea, fiind legate de simţire, simple păreri.

Sofiştii în schimb, detestaţi de Socrate, Aristotel şi Platon, au speculat în mod arbitrar, fiind consideraţi de moderni primii pedagogi W. Jäger) iar de Hegel ca utili, unii dintre ei fiind străluciţi gânditori. Vina ce li s-a adus a constat în vinderea pe bani a înţelepciunii sau, cum i-au caracterizat Socrate, Platon şi Aristotel, că fac o pseudoştiinţă. Utilitatea lor pedagogică, însă, şi valoarea gnoseologică a autonomiei lor spirituale (vezi *Protagoras-Gorgias)* s-au prelungit până astăzi.

Or, Heidegger a avut o preferinţă evidentă pentru Heraclit. Îmi amintesc însă două lucruri reţinute de el din acest gânditor: imaginea regelui de la templul din Delphi, care întinde un braţ fără ţintă, ceea ce l-a dus la concluzia că „înţelepciunea e tăcere” (cit. Taforeau), al doilea lucru e că „naturii îi place să se ascundă”.

Heidegger găseşte apoi la Hölderlin o asemănare cu natura lui, poetul exprimându-se în aceşti termeni: „văd pârâul dar nu izvorul”.

Un filosof naturalist şi un poet, reduşi la ei înşişi. Desigur, natură, acest termen atotcuprinzător, s-a prelungit până în zilele noastre.

Or, dacă o gândim corect, n-a mai rămas din ea decât termenul de fizică, în fizica modernă însă nefigurând terminologic nici macro, nici microfizic. Cercetătorul modern se situează, prin limbajul lui simbolic-matematic, paralel cu lucrurile, relaţiile dintre ele, cât şi unitatea lor globală neţinând de natură; dar atât legătura dintre ele,

cât şi unitatea lor, fiind postulate teoretic, însă negăsite natural, fizica modernă lasă loc gândirii mistice, unitatea putând fi gândită creaţionist şi finali st. Chiar Kant, care e înecat în natură, dincolo de care el afirmă că e spaţiu vid, nu susţine unitatea materială a lumii, ci pe Dumnezeu ca unitate atotcuprinzătoare.

De altfel, este îndreptăţită această afirmaţie din moment ce chiar pentru materialiştii dialectici, materia ca atare nu există. Iar dacă se afirmă existenţa ei ca substrat constant al concretului multiform, atunci ea poate fi considerată ca „noua divinitate care a luat atributele celei vechi”, cum spune Simmel.

Heidegger afirmă însă că istoria e rătăcire (cit. Taforeau). Dar astfel considerată istoria, este explicabilă lucrarea lui, *Holzyvege Căi ce nu duc nicăieri).* Numai că această formulă pesimistă a istoriei este contrazisă de ideea unităţii istoriei şi de invariantele care o punctează. Ceea ce este însă neconsolator, adică nereligios în viziunea lui Heidegger este ontologia individualului văzut în existenţa sa *Dasein)* limitat „între naştere şi moarte”. Această fmitudine cuprinde omul integral – spirit şi materie. Heidegger îl gândeşte în situaţii limită. Autenticitatea subiectului astfel trăitor o defineşte prin conceptul de *Existenz Angst* (angoasă existenţială), care-l separă de colectivitatea omogenizantă, banală, cotidiană prin trăirea neliniştii neantului, adică subiectul heideggerian trăieşte murind.

Şi acum, vreau să adaug ceva în legătură cu concepţia lui Heidegger a istoriei ca rătăcire, unde rătăcirea istorică este prezentă mitologic şi filosofic în presocratisinul în care a ancorat el. Chiar el dă un exemplu de rătăcire filosofică, când îl consideră pe Platon părintele tehnicii, adică un Platon admirator al lui Prometeu, această nebunie religioasă a grecilor, cum numeşte acest mit Aram Frenkian, mit detestat şi de Hesiod. De altfel Platon a spus despre Prometeu, după cât îmi amintesc, că a furat focul de la zei, dar nu şi politica înţeleaptă de a-i conduce pe oameni.

EXISTĂ DUMNEZEU?

Este treaba lui Toma d'Aquino, pentru raţiuni de el înţelese, să se întrebe dacă există Dumnezeu şi să răspundă la întrebare. Eu însă îmi permit o formulare a ştiinţei teologice. Este astfel fiindcă absolutul divin trebuie primit prin har comunicat în două moduri, arătându-se teofanic şi sub forma misterului.

Înainte însă de a traduce răspunsul lui Toma d'Aquino, ţin să repet că întrebarea dacă Dumnezeu există sau nu, nu duce la El şi nici nu e necesară dacă s-a arătat teofanic sau prin misterul incarnaţiei. Căutare? Nivel logic. Primire în formă dogmatică, nivel mistic-teologal.

Creatura preocupă teologia creaţionistă, etic şi eschatologie ca nefiind subiect al teologiei, altfel spus al religiei, ci obiect al ei, cum a afirmat Maurice Blondei.

Ştiinţa sacră a teologiei are ca subiect, cum ne arată semantic termenul, pe Dumnezeu. Din acest punct de vedere, toată creaţia, contemplând-o în regnurile cunoscute care culminează în om, este alcătuită din obiect creat de Dumnezeu.

Referitor la aceasta Sf. Toma spunea: „Orice consideraţie privindu-l pe Dumnezeu e întreită. Căci mai înainte trebuie precizat ce este esenţa divinităţii, apoi, în al doilea rând, stabilită diferenţa dintre persoanele alcătuitoare şi, în al treilea rând, tot ceea ce priveşte izvorul creaturilor lui.

În ceea ce priveşte esenţa divinităţii, ea se pune sub forma unor întrebări, dacă există Dumnezeu, a doua cum există El, sau, mai mult, ce nu este El şi, a treia chestiune, ce este creaţia Lui, în special privind ştiinţa, voinţa şi puterea". *CSumma theologiae, apud.* J.B.).

Întrebarea privind esenţa Divinităţii şi acţiunea ei a dus în mod logic la cercetarea Marelui Mister, nu la comunicarea mistic-teologală a manifestării sale teofanice sau teandrice.

Modul în care procedează Toma d'Aquino îmbracă forma unei meditaţii metafizice.

ADDENDA ÎNTRE FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE

CREAŢIA

„La-nceput era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin Ei s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. În El era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor. Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o” Sf. Ev. Ioan). În afară de viziunea creştină, de Logosul divin, „ca primă cauză” Sf. Toma d’Aquino) nu se pot gândi: adevărul, ordinea, ierarhia şi sensul, termeni imperfect oglindiţi în lume, în comunitatea umană şi-n gândire, cum ne arată lumea, gândirea omului căutător, acesta neputând citi în lumea coruptă de păcat desăvârşirea Divinităţii creatoare. „Herbart a considerat panteismul, pansatanism, fiindcă prin identificarea creatorului cu creaţia îl face părtaş la răul din lume” (cât, de H. Schmidt). Orice teodicee este imposibilă în concepţia pesimistă şi sceptică nu numai în panteism şi nici în viziunea protestantă a teologiei dialectice care anulează morala omului, care nu poate participa la mântuirea sa fiind mărginit, cum l-a văzut Luther şi păcătos faţă de divinitatea arbitrară în deciziile sale. Mântuirea? „Numai prin: graţie, scriptură şi credinţă”. Aşa se-ntâmplă când omul gândeşte neteologal divinitatea şi relaţia dintre divinitate şi el. Rătăceşte căutând, ceea ce nu este de căutat, „mişcându-se când raţional, când iraţional”. Deşi ştie sau simte că este mărginit „vrea să cuprindă nemărginirea”. Repet: filosofii şi oamenii de ştiinţă cercetează probleme, obţinând metodic sau întâmplător soluţii utile, ipoteze şi aporii. Eşecurile lor – mai ales în ştiinţă – ţin de mărginirea cercetătorului, de nivelul timpului, de mijloace şi de hazard, şi alcătuiesc sisteme – construcţii logice ale întregurilor, paralele cu ele – şi speculează ilegitim în transcendent. Sunt limitele imanente ale cercetătorului care caută adevărul şi nu-l află, opus misticului care îi primeşte prin har. „Căderea în timp” E. Cioran) şi „ieşirea din timpul mitic devorant”. Repetarea a fost necesară în context. Situându-mă în sfera explicaţiei – a cauzei reale –

Malebranche) pot spune că imperfecţiunea începe cu dialogul demonic care a dus la pierderea paradisului. Începe istoria omului întrebător, cercetător, permanent nedeplin, care caută şi se caută neîncetat. Două momente moderne care au apărut sub semnul întrebării şi cercetării. În artă: Faust trece peste cuvânt – logos – peste idee şi peste putere, ancorind empiric şi inform în faptă. În partea a doua, se îneacă în plăcerea clipelor trecătoare. Gândeşte o vrednicie fără sens în cuprinsul zilei pământene, înaintând spre nicăieri. Omul faustic? O plăsmuire imaginară, mitică magică, pseudoraţională, pseudomistică, joc între empirismul inform şi infinitul înghiţitor. Al doilea moment, în filosofie; cele patru antinomii ale raţiunii pure a lui Kant. Echipolenţa tezelor şi antitezelor în antinomii; care pot fi atitudinal acceptate, „o contradicţie aparentă”. Ambele egal demonstrabile atestă ilegitimitatea speculaţiilor „raţiunii presupus pure”. De altfel, sub raportul veracităţii raţiunea autonomă se află permanent în impas.

Dumnezeu, „cauza primă” Sf. Toma d’Aquino) preexistă lumea şi lucrurile din ea: cosmogonie, cosmologie, antropogonie, antropologie, biogonie, biologie, sociogonie, sociologie, psihogonie, psihologie, toate ştiinţele naturii în cap cu matematica, gândite creştin, se situează în sfera explicaţiei, care face posibilă apropierea spiritului de lumea ordinii, ierarhiei şi sensului primite de aleşi, care o comunică celor ce îi ascultă şi urmează. Lumea are un început şi un sfârşit. Începutul predeterminat – creaţia – şi sfârşitul gândit escatologic, nu entropie, care salvează şi păstrează; Absolutul, nu infinitul gol ca şi moartea. Eternitatea mântuitoare, nu infinitul înghiţitor al muritorului ancorat aici. În lumea creată, mitologia, filosofia şi ştiinţa omului autonom, absolutizant sau relativizam, s-au lovit de luciditatea misticului a cărui credinţă l-a ajutat să iasă din condiţia mărginirii sale, adică din acceptarea morţii absolute, trăind nemurirea prezentă în el, *Imitatio Christi.* Adică ieşirea din umanism, din stăpânirea plăcerii, utilului şi orgoliului produs de

rezultatele căutării, perpetuu neconcludente.

Limbajul teoretic, practic şi tehnic al spiritului sofistic? Concept, definiţie, nomia, lege, ipoteză, sistem. Rezultatele cercetării întrebătorului: soluţii utile, comod ipotetice, aporii şi rătăciri, Filosofii, fie că afirmă, fie că neagă – realism, nominalism, fenomenism, fenomenalism, concreţi sm, empirism, relativism, nihilism – „ştiu neştiind” socratic, nu „cunosc cunoscând”, cum credea Hegel. Ce a putut şti Kant în mod autonom despre: creaţie, intelectul pur, raţiunea pură, sau Husserl despre: intuiţia pură, obiect ideal, esenţă, în mărginirea lor evidentă? Ideea platonică a fost degradată aristotelic sau intuitiv la nivelul logic al conceptului. Astfel, întrebare, cercetare, intuiţie presupus-pură, sens imaginar, într-un om fără suflet şi într-o lume opacă, aparent stabilă, în fond haotică şi schimbătoare. Concepţii, puncte de vedere, doctrine supărător neconcludente şi chinuitoare. Triumf sofistic, umanism, cum am mai spus.

Limbajul filosofic, când nu exprimă un spirit liric-autonom, mai ales în metafizică, pe care Nae Ionescu a definit-o ca „o lirică, mod obiectiv de valorificare a vieţii şi lumii”, cuprinde neconcludent toate domeniile culturii: religia, ştiinţa, arta, etica şi tehnica. În această dilatare a câmpului cercetării sale, filosofia parazitează, denaturează, imaginează în plăsmuirile sale de artă speculativă Kant o numea „arta noastră”), neavând mijloacele ştiinţei şi nici certitudinile dogmatice ale teologiei privind Divinitatea, lumea şi omul. De altfel, intelectul şi imaginaţia omului de ştiinţă actual înăuntrul lumii sensibile nu au limite, iar când acesta este mistic este mai aproape de Real decât filosoful. Chiar logica, căreia i-a aprţinut, este matematizată, neputând demonstra natura logică a construcţiilor matematice, neputând înlătura autonomia gândirii matematice. De altfel, aşa-zisele principii logice sunt clasicconstante, iar logica: clasică, simbolică, dialectică, probabilistică, criteriile adevărului, la acest nivel spiritual, neducând la el. În fond, autonomia gândirii umane este iluzorie, totul

fiind predeterminat mistic-creaţionist, gândind religios iar naturaliştii pseudodetermină ontic. Misticul se întâlneşte cu naturalistul în timp şi în spaţiu istoric.

Limbajul ştiinţific vehiculează lumea sensibilă şi lucrurile din ea prin metode şi tehnici de cercetare ameliorabile. De altfel, ştiinţele se definesc prin obiect şi metodă, căutând adevărul şi atingând utilul, cum am mai subliniat. Acest limbaj este folosit neconcludent asupra Transcendenţei, când cercetătorul este mistic sau ateu. În artă, ca şi în filosofie. Repet: în afară de creaţie – „predeterminare unică” Leibniz) – căutare: întrebare, cercetare, iniţiere şi răspuns, mişcare în timp şi în spaţiu, impusă de presupusa infinitate a materiei şi eul mărginit, venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, virtuos sau vicios fără sens, stăpânit de timp, vârstă şi moarte, „creatură bolnavă în creaţie” Sf. Augustin). „Nu cunoaşte începutul şi sfârşitul lucrurilor” Alkmaion din Crotona, cât, de W. Capelle).

Toate poziţiile spiritului căutător se desfăşoară între concretul opac şi idealul intangibil, determinate de categoriile cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii. Măsoară, observă limitat, aproximează, niciodată exact – definitiv, trăind sub semnul neîmplinirii. De altfel, termenii: viaţă, iubire, raţiune, morală, moarte, adevăr, bine, frumos, sacru, satanic, mitologie, mistagogie, religie, ritual, filosofie, ştiinţă, artă, tehnică, ordine, ierarhie, anarhie, tiranie, ideal, scop, libertate, întâmplare, necesitate, înlănţuire, logicitate, facticitate, întreg, parte, sunt cuvinte care, în limbajul omului autonom, căutător, nu depăşesc gnoseologic relaţia subiect-obiect, om-lucru (concret, imaginar, presupus-ideal) intelectul abstractizant şi intuiţia – nemijlocirea – menţinând acest om aici, perpetuu îndepărtat de misterele sacre, eliberatoare, ale ritualului creştin, întreg limbajul omului autonom îl depărtează de Divinitate, adică de perfecţiune, de care l-a apropiat Hristos. Deci, omul autonom întrebător şi cercetător poate fi prezent gnoseologic, etico-sopial şi estetic în termenii: subiect – obiect – lucru, fenomen –

lume, individ-comunitate, virtute – viciu, frumos – urât, personalitate (profesional definită) – ins oarecare, normalitate – anormalitate, informaţie, meditaţie, aproximaţie, soluţie, invarianţă (ca limită), decizie, acţiune, plăsmuire, nimereală, rătăcire. Niciodată exact – definitiv, ci dialectic – deschis (certitudine axiomatică). „Limita capacităţii de a demonstra” Pascal). Precizia oglindită în utilul desprins din relaţia logic-empiric. Nu depăşeşte utilul, comodul mintal şi paradoxul. „Ştie neştiind”, socratism cum am mai spus.

Filosofi

Pitagoricul Alkmaion din Crotona. *Deosebirea dintre oameni şi zei*. Alkmaion afirmă că oamenii de aceea pier, fiindcă nu sunt în stare să lege începutul cu sfârşitul… despre lucrurile invizibile şi despre cele vremelnice au cunoştinţă singuri numai zeii. Oamenilor le este permis să tragă concluzii neconcludente. Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Ed. II, Berlin, 1961). Poziţia socratico-platonică. În dialogul aparent, orice temă: mişcare sau nemişcare, existenţă sau nonexistenţă, idee sau părere, adevăr real şi eroare-ireal, unitate sau multiplicitate, înţeleptul Socrate are răspunsul prestabilit. Indiferent cine participă, în dialogul platonic spiritul uman se mişcă între decizie, aporie şi reflecţie. Realul Scăpând omului mărginit. În relaţia dintre existenţă şi nonexistenţă, Parmenide afirmă existenţa şi înlătură nonexistenţă prin formula: „Tot ce devine, nu este”. Dialogul platonic este trezitor, dar nu duce la adevăr – Real. Poziţia spiritului sofistic ne arată până azi, la „noul umanism”, limitele gândirii autonome, relativitatea construcţiilor ei. Spiritul sceptic trezeşte prin negaţie. Datele lumii de aici reflectă imperfect „Realul”, De aceea, Pascal a ajuns la „graţie şi revelaţie”, scoţând adevărul – Realul din lumea întrebărilor, cercetărilor şi răspunsurilor. Repet: omul autonom nu se poate autocunoaşte sau cunoaşte explicativ. Fiindcă „nu cunoaşte începutul şi sfârşitul”, cum a spus Alkmaion din Crotona. Privit socratico-platonic, „omul este imitator şi zeul creator”. Omul n-a putut, nu poate şi nu va

putea, fără har, cunoaşte începutul – creaţia şi sfârşitul, mişcându-se perpetuu neştiutor între aceste limite. Afirmaţia şi negaţia lui privind viziunea mistică, creaţionistă şi escatologică, sunt echipolente. Ca şi adevărul şi eroarea, existenţa şi nonexistenţă.

Création, Schöpfung, Schaf Fen (g), Creation (e) Creazione (i) „Se foloseşte deopotrivă în sens general, în sens artistic, în sens teologic”.

A. Producerea unui lucru oarecare, în special dacă aceasta este nou în forma sa, dar prin mijlocul elementelor preexistente: creaţia unei opere de artă, creaţia unui lucru, imaginaţie creatoare.

În acest sens, dar ca un fel de critică cu privire la sensul B, şi-a intitulat Haecker lucrarea sa: *Natürliche Schöpfung geschichte (Istoria naturală a creaţiei).* El explică: „Se poate înţelege prin creaţie, fie geneza materiei, ceea ce este cu totul în afara experienţei şi, deci, a ştiinţei, fie a formei care este aspectul său. Astfel, în viitor, această formă va fi înlocuită printr-o mai riguroasă indicare a evoluţiei” Ernst Haeckel, cât, de André Lalande).

Notă. Haeckel foloseşte termenii: formă, evoluţie şi creaţie, fără creator. În acest fel, ne aflăm într-un scientism iraţional, fundat pe ipoteza evoluţiei şi pe „experienţa oarbă” Kant). „Nu s-ar putea spune creaţie, mi se pare, de un început fără creator” Lachelier, cât, de Lalande).

B. În mod special şi absolut. Dacă se admite că lumea nu este eternă, dar că a început în timp, se numeşte creaţie sau creaţie *ex nihilo*, faptul prin care ea a dobândit existenţa. „Creatio est actio alienus ex nihilo… nihil alieno est quam relatio quedam rationis quae est în creatura exhoc quod incipit esse post nihil” Albertus Magnus. *Summa de Creaturis).*

Notă. Albertus Magnus afirmă teologal creaţia *ex nihilo.*

C. „Creaţia continuată, la scolastici şi cartezieni, este acţiunea prin care Dumnezeu conservă lumea, acţiune care

este aceeaşi ca aceea prin care am produs-o la început” *Discours de la méthode*, cât, de Lalande).

Notă. În viziunea biblică este o singură creaţie, coruptă prin păcat. Prezentarea creaţiei de către Lalande este filosofică: sens general, sens artistic şi sens teologic. În fond, singura creaţie propriu-zisă este creaţia *ex nihilo.*

Demiurg

Demiurgos, lucrător.

Demiurgul, în timpul lui Platon, este zeu. Supremul artist făcând lumea, introducând determinarea, ordinea şi binele într-o materie prin ea însăşi indeterminată şi instabilă. Demiurgul nu este creator, căci el nu face lumea ex nihilo, el nu creează materia Goblot). Acest filosof consideră că singura creaţie este creaţia *ex nihilo*, distingând-o de demiurgie. Adică „La început a fost CuvântuF1. Misterul Unului trinitar, etern, preexistent.

Adevărul

Desigur, adevărul credinţei se opune celui al raţiunii, primul fiind mister eliberator, iar cel al raţiunii fiind o simplă utilitate sau comoditate ipotetic-mintală. De altfel, nu trebuie căutat nici în intelect nici în lucruri, nici în acordul dintre intelect şi lucru, fiindcă, cum am mai spus, este transcendent în esenţă. Discuţia relaţiei dintre intelect şi lucru, sub raportul priorităţii sediului adevărului, este oţioasă. De asemenea, doctrina dublului adevăr – *secundum rationem* – şi *secundum fidem* – Windelband) a avut rost în Evul Mediu, când filosofii căutau detaşarea de teologie, în intenţia găsirii autonomiei gândirii filosofice, iluzorie în imanenţă. În lumea modernă, azi, doctrina dublului adevăr n-are sens, libertatea gândirii fiind nelimitată şi putând afirma, sau nega, adevărul religios. Subliniez din nou că sub raportul veracităţii „omul ştie socratico-creştin neştiind”.

„Întrucât ştiinţa merge la adevăr, astfel vine la cercetare, după consideraţia ştiinţei în Dumnezeu”.

Punem opt întrebări:

1. Există adevărul numai în intelect?

Studiu: I. După cât se pare, adevărul nu există numai

în intelect, ci mai degrabă în lucruri. Augustin critică următoarea explicaţie a adevărului: „Este adevărat ceea ce se vede”, deoarece, după acesta, pietrele din ascunzişul pământului n-ar fi pietre adevărate, fiindcă nu se văd. El respinge şi următoarele: „Adevărul este ceea ce îi apare în câmpul vizual unui cunoscător, dacă el vrea şi poate cunoaşte”, fiindcă ar urma din aceasta „că nimic n-ar fi adevărat, dacă n-ar exista unul care ar putea cunoaşte”. De aceea, defineşte el: „adevărat este, ceea ce este” şi astfel pare că adevărul există în lucruri, nu în intelect.

Notă| După ce examinează relaţia dintre ordinea din lucruri şi intelect, ajunge la câteva definiţii ale adevărului, Situând relaţia dintre formele gândirii şi ordinea lucrurilor în primordiale pure. Astfel, adevărul este originar în intelect, în al doilea loc însă şi în lucruri, ca ele să fie puse de acord cu primordialitatea adevărului din intelect. Apoi, definiţia conceptului adevăr, deşi la acest nivel, adevărul nu este concept şi deci nu este definibil, fiind un mister.

Augustin spune în cartea *De vera religione:* „adevărul este ceea ce prin acesta se arată că este”. Hillarius spune De *Trinitate)* „Este adevărată existenţa care se explică sau se revelează”. Aceasta se raportează la adevăr, conform existenţei sale în intelect. Augustin spune în cartea *De vera religione:* „Adevărul este (?)”. Tot Augustin: „Adevărul este suprema asemănare cu începutul, fără ca orice alta neasemănare să fie prezentă”. O anumită definiţie a lui Avicenna „Adevărul este pentru orice lucru specificitatea care îi fundează existenţa”. Aşadar, Augustin vorbeşte despre adevăr în lucru şi conchide din această vorbire despre acest adevăr, asemănarea cu intelectul nostru.

Vechii filosofi nu erau de părere că speciile lucrurilor din natură ar proveni dintr-un intelect, ci că ar proveni întâmplător şi pentru că au socotit că adevărul este ceea ce ar corespunde intelectului ei au mutat ordinea din lucru în intelect. După cum nu poate să fie cauzat adevărul din intelectul nostru de către lucru, tot aşa nu poate fi vorba despre adevăr în lucru, după cum sănătatea nu e în medicament ci în suflet. Tot aşa este şi cu existenţa

lucrului, nu e în adevărul său, ci acesta, adevărul, se află în intelect. Filosoful scrie: părerea şi expresia sunt adevărate, „de aceea că lucrul este” şi nu „de aceea că lucrul este adevărat”.

Notă. Discuţia asupra sediului adevărului şi asupra relaţiei dintre adevăr şi lucru, adică relaţia dintre intelect şi lucru, este ambiguu prezentată, iar relaţia dintre cei doi termeni – inlect şi lucru – nu duce la adevăr.

Notă. La prima întrebare Sf. Toma d'Aquino consemnează două poziţii: una augustiniană şi alta aristotelică. Sf. Augustin defineşte adevărul ca fiind ceea ce este, sau, în a doua formulare: adevărul este suprema asemănare între intelectul care îl poartă ca şi lucrurile, acordul fiind stabilit primordial. Gândind aristotelic – logic – lucrurile interioare şi exterioare sunt indiferente gnoseologic. Ele sunt pur şi simplu. Aristotelic, un lucru este nu pentru că este adevărat, ci pentru că este ca lucru. Adevărul are cauza în „intelectul activ” care poate gândi un lucru just, sau injust. Adevărul şi falsitatea – eroarea ţin de intelect, de modul cum intelectul gândeşte lucrul. Repet: falsitatea şi adevărul nu sunt în lucruri, ci în intelect. Aceasta înseamnă că adevărul situat la nivel logic nu există. Sub raportul veracităţii, gândind aristotelic intelectul, care poate fi just sau injust, poate fi asemănat cu înregistrările adecvate sau inadecvate ale simţurilor. Mai consemnez din cele opt întrebări câteva, nu pentru utilitatea lor, ci pentru interesul produs de răspuns privind adevărul.

Am examinat restul întrebărilor care, ca întrebări, nu privesc adevărul. Consemnez totuşi două. Desigur, existenţa adevărului este legată de unicitatea şi esenţa sa extramundană. În istoria omului apărând, în forma sacră a revelaţiei, celor aleşi. Dacă expunerea este întemeiată pe relaţia intelect – lucru, la acest nivel logic nu se poate vorbi de adevăr. Apoi, cine poate răspunde concludent în jocul de priorităţi, dacă premerge intelectul sau lucrul? Idealiştii îl situează în „subiectul plăsmuitor al obiectului”, materialiştii în obiectul reflectat. Nici în acordul dintre

intelect şi lucru nu se poate vorbi de adevăr.

Termenii: *ineism, a apriori* şi *a posteriori* sunt cuvinte fără conţinut adevărat, fiindcă adevărul nu este nici în intelect, nici în lucru, înţeleg acestea cei ce trăiesc tainele din ritualul creştin – preotul şi credincioşii. Este greu pentru modernul cu spiritul ros de îndoială şi corpul de plăceri şi durere să înţeleagă natura ritualică a adevărului şi de aceea îl caută neaflându-l. Oamenii ştiu vocaţional: adevărat, util, comod şi plăcut, vocaţia privind ordinea lucrurilor, nefiind o favoare a naturii cum credea Kant, care o considera oarbă şi totuşi reală, dincolo de ea fiind spaţiul vid, şi pe care omul trebuie s-o întrebe. Vocaţia este un mister. Şi acum cele două întrebări: „Este adevărul invariabil?” Numai adevărul divin este neschimbat, al nostru variabil. În intelectul nostru există o schimbare a părerilor şi îi sunt multe lucruri ascunse; adevărul lucrurilor naturale este invariabil, „căci acesta este adevărul intelectului divin, după care lucrurile naturale se numesc adevărate” (extras din *Summa teologiae* a Sf. Toma d’Aquino, de Joseph Bemhart).

Notă. Nu are sens întrebarea dacă adevărul este etern, întrucât adevărul este Dumnezeu, este neatributiv. Ce atribute are absolutul? Atributele ţin de predicaţia omului care oglindeşte neesenţial lucrurile, mai ales pe cele divine. Adevărul este ceea ce este, cum a spus Sf. Augustin. Eu accept această afirmaţie, dar nu leg adevărul, unicul, nici de intelectul uman, nici de lucruri. „Este Dumnezeu” reflectat imperfect în omul mărginit. Omul se mişcă cu părerile sale schimbătoare printre lucrurile corupte de păcat ca şi el. Aşa cred eu că se poate gândi explicativ. Numai panteismul, acest „pansatanism”, cum l-a numit Herbart, leagă natura întreagă de Dumnezeu, cu tot răul din ea.

A doua întrebare reţinută: „Există falsitate în lucruri?”. Filosofic, Aristotel spune: „Se numeşte fals ceea ce este opus naturii” *Metafizica).*

Notă. Toată desfăşurarea este alcătuită pe contradicţia dintre adevăr şi fals. Se exclud lucrurile izvorî

te din intelectul divin. Alcătuirea rezumativă a lui Bemhart este neclară. Părerile false ale intelectului uman sunt opuse ordinii divine a lucrurilor. Aristotelic natural. Mutarea inexplicativă dintre adevărat şi fals în intelectul uman are aspect metafizic – aristotelic, nu teologal. Aşa cum defineşte adevărul „Sf. Toma d'Aquino: *Adaequatio intellectu et rei* care nu depăşeşte nivelul logic, adică al raţiunii umane, al acestei lumini naturale, care a căutat adevărul şi nu l-a aflat şi nu-l va putea afla pentru că nu cunoaşte „cauza primă şi sfârşitul".

În viziunea unui gânditor creştin, adevărul este Dumnezeu. Calea spre El este revelaţia, fiindcă totul există în Dumnezeu, creator şi exterior totului, altfel Jocul aparenţelor" Ch. Maurras) în care totul devine şi „tot ce devine nu este" Parmenide). Adevărul? „Zis-a Toma „către El: Doamne, nu ştim unde Te duci şi calea n-o ştim? Iisus răspuns-a lui: Eu sunt *calea, adevărul şi viaţa.* Nimeni nu vine la Tatăl meu fără numai prin Mine" Ev. de la Ioan, XIV, 6). Altă prezentare a adevărului n-are sens. Şi totuşi omul căutător al adevărului, deşi ştie că este mărginit, se consideră o fiinţă demnă, efortul lui autonom neducând la adevăr. Desigur, în viziunea unui creştin n-are sens vorbirea despre adevăr, în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică. La aceste nivele ale spiritului putându-se vorbi despre folos, comod mintal, aporetic sau eronat. Fiindcă, adevărul nu are izvoarele în om şi în lucruri. În formulările filosofice ale adevărului se va vedea justeţea acestei afirmaţii. Oricine va observa că omul autonom alunecă peste sinele său real şi peste natura lucrurilor. Toate citatele filosofice privind adevărul vor avea un caracter ilustrativ al neadevărului filosofic şi al situării lui ca mister eliberator în mistică. Ce pot spune filosofii despre adevăr, extramundan în esenţă, când gândirea lor este dominată de termenii: întrebare (problemă), cercetare, răspuns – soluţie relativ utilă, comoditate mintală (matematică – Poincaré), aporie, când nu rătăcesc pur şi simplu? Apoi, filosofii speculează, aproximează, absolutizează, imaginează, într-un joc imitativ al teologiei – parazitând

sau denaturând – neavând mijloacele ştiinţei şi certitudinile dogmatice ale teologiei. În cazul autonomiei formulează neconcludent – arbitrar – sau metaforizează, realizând o pseudo-artă. Aşa-zisul adevăr filosofic este rodul speculaţiei spiritului autonom, de multe ori nociv, cum ne arată tabloul spiritual al epocii noastre. Aşa cum am mai spus în altă parte, poziţiile afirmative sau negative ale filosofului faţă de adevărurile credinţei, sunt echipolente. Gândind teologic, există un singur adevăr: *secundum fidem* şi, cum am mai spus altă dată, îmbrăcând formele ritualice ale tainelor, Filosofic, sau numai unul, *secundum rationem*, care, văzut istoric, este doar aparent util, real, inexistent sau dublul adevăr: *secundum rationem, secundum fidem* Windelband). Iluzoria autonomie a gândirii filosofice faţă de teologie în Evul Mediu, Adevărul există ca adevăr unic, sau altfel nu există. „Dumnezeu, sau nimic” Sertillange).

În context filosofic, afirmarea teologică a adevărului ritualic al credinţei sau neritualic are caracter constatator obişnuit, opus celui raţional sau alături de el, pierde eficacitatea misterului sacru eliberator, prin natura sa extramundană.

Adevărul este acordul gândirii cu existenţa, după cum îl exprimă experienţa sau – întrucât noi considerăm gândirea anumitor lucruri şi evenimente în sine – acordul existenţei subiective în sine cu existenţa obiectivă în genere… Cu doi începe adevărul. Nietzsche)… „Adevărul nu este numai un act subiectiv, trebuind să fie raportat la un obiect în acord cu constanţa socială”. Heinrich Schmidt).

„A nu se confunda adevărul cu veracitatea. Adevărul este adesea definit ca conformitate a gândirii cu realitatea. Dar dacă adevărul este astfel înţeles, ar fi indemonstrabil, căci nu putem avea o conştiinţă separată, pe de o parte a gândirii noastre, şi pe de altă parte, a realităţii, comparindu-le apoi una cu alta. Rezultatele operaţiilor intelectuale sunt adevărate când nu se ajunge la contradicţii care obligă la reluare. Operaţiile intelectuale

sunt corecte când sunt definitive. Falsitatea unei propoziţii se recunoaşte întotdeauna după aceea că, prin alte raţionamente sau printr-o experienţă nouă eşti constrâns să negi ceea ce ai afirmat la început” Goblot).

Notă. Fără comentarii, ca de altfel şi la primul filosof „F. *Vérité*, E. *Truth*, G. *Wahrheit*, I. *Verità.* A. Caracter ca ceea ce este adevărat în sensul de la punctele A şi B. Şi nu al celor de la C, D, E…” Reveriile pe care ni le imaginăm în stare de somn nu trebuie să ne facă în niciun fel să ne îndoim de adevărul gândurilor în stare de veghe”, Descartes, *Discours de la Méthode).* B. Propoziţie adevărată „Când un adevăr este necesar, i se poate găsi raţiunea prin analiză, rezolvându-l în idei sau adevăruri mai simple» până ce ajungem la cele primitive (primordii)” Leibniz, *Monadologia*, 33). C. Ceea ce a fost efectiv dovedit, făcut sau constatat printr-un martor care îl raportează. D. Mai general, realitatea, *veritas rei, veritas existentiae, veritas în essendo*, opusă de scolastici lui *veritas intellectus* sau *veritas în cognoscende.* „Ceea ce n-a fost deloc intenţia mea de a-i exclude după ordinea adevărului lucrului, de care nu mă ocupam deloc atunci” Descartes, prefaţă la *Méditations).* E. Adevărul personificat, „să încercăm întrucât nimic nu ne împiedică să ne consultăm şi unul şi celălalt maestrul comun, raţiunea universală, căci adevărul interior trebuie să ne prezideze întreţinerile. El este cel ce trebuie să dicteze ceea ce trebuie să vă spun” Malebranche, *Entretiens sur la Métaphisique).* Dumnezeu considerat ca sursa oricărui adevăr. Dumnezeu este deci adevărul prezent tuturor spiritelor de la sine şi adevărata sursă a inteligenţei” Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi même).*

Notă. Cu tot caracterul constatator şi neacceptat al textului lui Bossuet, acest text este singur adecvat ideii de adevăr. Nu se speculează asupra lumii interioare şi exterioare, asupra adevărului, el neavând rădăcini în om şi lucruri. Teologal, este primit de cei aleşi şi comunicat credincioşilor care-i urmează, cum am mai spus. La nivel filosofic, spiritul autonom, detaşat de conştiinţa religioasă,

nu conţine niciun adevăr. De altfel, cum am mai relevat, afirmarea sau negarea adevărurilor credinţei din partea unui filosof sunt echipolente. Astfel, obiectul principal al acestei lucrări este *Adevărul* care, fiind religios în esenţă, este sacru şi extramundan. Prin izvorul său transcendent îmbracă forma dogmei, depăşind câmpul raţiunii scormonitoare, care îl vehiculează, fiind primit prin revelaţie de aleşi şi comunicat credincioşilor caţe îi urmează. Subliniez că în forma misterului ritualic, preotul creştin, nefiind mistagog îl comunică credincioşilor, fiind învăluit de natura lui nepătrunsă deopotrivă cu ei, cum am mai spus. Omul şi lucrurile îl reflectă imperfect – „defectul imitaţiei” Sf. Toma d’Aquino). Devenirea – desfăşurarea omului şi a lucrurilor în timp şi în spaţiu, „natura oarbă” Kant) şi goală – fizica modernă, iluzoria substanţă îl acoperă. El există arătându-se.

Logicul şi onticul nu ating lumea dogmelor, care va forma conţinutul volumului al V-lea al acestei lucrări.

Apoi, cercetarea social-istorică şi psihologică ne arată acelaşi defect al imitării ordinii divine, pornit din omul mărginit şi în plan etico-social. Filosofia, ştiinţa şi arta omului autonom nu au acces nici intuitiv nici discursiv la natura lucrurilor în jocul dintre logic şi ontic, atingându-se formalul util sau „comod mintal” Poincaré) sau paradoxul, cum am mai spus. Calea omului? Intuiţia – nemijlocirea, observaţia – şi căutarea, întrebarea, cercetarea, experimentul, raţionamentul, jocul ipotezelor, subiectul plăsmuitor al obiectului – logica şi etica presupus pure – intelectul gnoseologic etic şi estetic, cu cei „doi” necesari ai lui Nietzsche depărtaţi de adevăr ca şi „subiectul gnoseologic pur” Rickert). Invarianta are sens religios, ca dogma. La scară umană nu au rost. Dogma este *regula fidei immobilis et irreformabilis.* Deci, adevărul fiind Unul şi absolut, îmbracă în mod necesar forma dogmei. Dogma, cum o formulează Terţul ian este necriticabilă prin natura transcendentă a subiectului ei sacru.

MAGIA

În acest context se vede clar că religia este sediul

adevărului. Această conştiinţă a realului ne obligă să iubim semenii, duşmani sau prieteni deopotrivă, după legea fundamentală a Mântuitorului, soarele luminând şi peste buni şi peste răi. Acest sentiment este trăit de creştin mai ales prin imaginea omului înfrânt. Dar un lucru este cert: adevărul nu are izvorul nici în om, nici în comunitatea umană, nici în natură. El este un mesaj de Sus transmis prin aleşi, adică sacrul punctând spaţiul, timpul – istoria. Ca real supraistoric este legat de Divinitate, har şi nemurire. Altfel, nu este, cum ne arată istoria profană. Am mai afirmat în alt context această poziţie. Aşa se poate înţelege singurătatea sfinţilor, esenţial deosebită de însingurarea neliniştitoare şi sterilă a omului autonom. Tot aşa, pasiunea adevărului nu duce la el, fiind legată de căutare, de „calea omului” Bossuet), nu de revelaţie care „luminează vaste spaţii şi timpuri ca un fulger” cum defineşte Nietzsche inspiraţia, care primeşte, nu decide. Bineînţeles, respingând revelaţia nu se întreabă cine dă, fiindcă este „orfan de Dumnezeu, nu ateu”, cum spune Gabriel Marcel. Limbajul: plastic, simbolic, vorbit sau scris poate vehicula revelaţia, căutarea – ipoteze şi soluţii – şi rătăcirea. Cum se va vedea în cele ce urmează.

Prin natura sa de artă a omului, magia este opusă misticii. Nu trebuie confundat ocultul, ca stadiu al cunoaşterii unor fenomene nedescifrate încă, dar cognoscibile, cu misterul. Cunoaşterea cauzelor, sau cauza cauzelor, nu ţine de ocultism, ci de mistică, unde omul aşteaptă harul explicativ, sau primeşte dezlegarea sacră tradiţională sau istorică. Ocultiştii, ca şi oamenii de ştiinţă, sunt siliţi, prin poziţia spiritului lor autonom – căutător – să gândească acauzal, în formula descriptivconstatatoare a condiţiilor fenomenelor cercetate. Cunoaşterea cauzală este legată de Absolut, situat de Hamilton în sfera credinţei, nu a raţiunii, definit ca „necondiţionatul limitat”. Condiţionalismul este formulă a ştiinţei moderne după Verworn. Istoria este o proiecţie a conştiinţei teoretice a prezentului asupra trecutului spiritual şi material, cum au făcut Spengler şi Sombart. Trecutul este alcătuit din sacru

şi profan, punctări necesare ale timpului şi spaţiului prezente în cele două cetăţi augustiniene: *civitas Dei şi civitas terrena sive diaboli*. Magia, gândită sistematic şi istoric, este o paraştiinţă care cercetează cu metode ştiinţifice fenomene parafizice şi parapsihologice necunoscute, dar cognoscibile. Aceste zone obscure ale vieţii şi lumii sunt presupus-reale, aparent bizare. „Nici metafizică, nici mistică, ci explicare a unor zone necunoscute ale naturii. Această paraştiinţă nu iese din natură şi izvorăşte din ignorarea faptului că în natură nu există fenomene parafizice şi parapsihologice. Magia nu trebuie înţeleasă religiosmistic, ci „ocultist-imanentist”. Există o psihologie religioasă, ca mistică a sufletului real, ca manifestare materială Thomas Reid): este manifestarea voinţei divine.

creatoare şi atotstăpânitoare a materialităţii globale a vieţii şi lumii multiform organizată în regnurile cunoscute; o psihologie ca metafizică a sufletului Pfänder); o psihologie experimentală Wundt), o parapsihologic magică. În afară de materialitatea sufletului nu există psihologie reală, ci speculaţii raţionale asupra aşa-ziselor fapte sufleteşti discontinue, ca expresii fiziologice sau reflexologice presupus-logice. În afară de mistică nu există adevăr-real şi viaţa nu are sens.

Cum se prezintă magia? „Magie, artă de a stăpâni forţele misterioase ale naturii, spirite şi demoni. Credinţa în magie este de origine caldeeană, de unde s-a întins peste Persia, Egipt şi peste Europa apuseană. În Evul Mediu s-a deosebit magia albă de magia neagră, după cum s-au folosit spiritele cereşti sau pământeşti, spiritele bune sau rele, adică forţele naturale” H. Schmidt). Spiritele bune ale cerului într-o artă a omului autonom? în nicio artă a acestui om magicul nu se poate lega de mistic, de altfel sunt termeni opuşi, ocultul nefiind un mister. Misterul nu se caută şi nu se descifrează. A fost mai bine definit ca ştiinţă naturală experimentală? Nu. Nu este nevoie de o paraştiinţă experimentală, o parafizică sau o parapsihologic – iluzorii –, când ştiinţa pozitivă caută

necunoscutul în natură, în care nu există mistere, ci fenomene necunoscute, dar cognoscibile. Repet: ocultul nu este un mister, cum s-a spus. Magicul nu priveşte supranatural, fiind de aici.

Ritualul creştin nu are nimic magic. Preotul nu este nici ocultist nici mistagog, nu veghează fenomene necunoscute şi nu descifrează mistere, ci comunică prin serviciul divin mistere purificatoare şi deschizătoare ale porţii spre Absolut. Practicile magice caută cu mijloace inadecvate ocultul iluzoriu în natură. „Ocultism, ocult care este ascuns sub un fel de mister”. „După dispoziţiile oculte ale Providenţei” Bossuet, Littré). Aici, la Bossuet, ocultul are sens de mister, nu magie. Nu este niciun fel de mister în ocultism. Cauzele prime nu sunt oculte, (n.n.).

„Ştiinţele oculte: necromaţia, kabala, magia, alchimia, astrologia, astfel numite pentru că adepţii le ţin secrete, le tăinuiesc. În filosofie, calităţi oculte, anumite proprietăţi pe care şcoala le consideră ca o cauză ascunsă a unor efecte aparente şi ca explicaţie suficientă a acestor efecte. Se spune de cauzele prime, în sensul că sunt inaccesibile spiritului uman” Littré). Amestecul de magic şi mistic în ocultism – cauzalitate reală, explicaţie, mister – termeni mistici, în omul căutător – este posibil prin imperfecţiunile limbajului, prin pasiunea omului, care îl îndeamnă să caute mistere la un nivel al existenţei unde nu sunt, sau extrapolează ilegitim în Transcendenţă, el ignorând faptul că misterele se primesc prin credinţă, nu se caută şi nu se descifrează. Cauzele prime sunt oculte pentru filosofi, oameni de ştiinţă ocultişti – înţelegerea la scară umană, *secundum rationem* – şi mistere pentru teologi şi credincioşi. Ordinea şi ierarhia nu pot fi înţelese fără termenii Raţiune Divină şi Creaţie, ca şi multiforma lume aparentă, existentă prin Creator. Pentru teologi şi credincioşi cauzele sau cauza primă înseamnă predeterminare coruptă prin păcat, răscumpărarea prin Mântuitorul nostru, viziunea escatologică şi misterul poartă spre Absolut. Ei nu confundă ocultul, adică necunoscutul, ca stadiu al cunoaşterii, dar cognoscibil la

nivel util, nu adevărat. Sunt limitele omului şi naturii. În legătură cu spiritul magic, consemnez o altă formă de prezentare a ocultismului, în care nu sunt amestecare supranaturalul, mistica în esenţă, şi speculaţia metafizică. Scientism în parafizică şi în parapsihologie. Limbajul, imanentismul şi ignoranţa amestecă magicul cu misticul. „Ocultism, ştiinţă secretă, ştiinţa ocultului, adică a absconsului, ascunsului, suprasensibilului – nu supranaturalului –, a multor lucruri dintre cer şi pământ, despre care pedanteria – cunoştinţele şcolii noastre nici nu visează”, cum spun ocultiştii cu Hamlet; „doctrină despre anumite fenomene care nu pot fi explicare după cunoscutele legi ale naturii. Se disting în acest mod fenomene fizice – parafizice – şi psihologice – parapsihologice. La primele aparţin fenomene luminoase, mişcare fără atingere – telekineză şi levitaţie, apariţie de structuri fizice ce se pot fotografia, materializare, fantomă-stafie şi altele asemănătoare; la celelalte – parapsihice –, telepatia, clarviziunea. Oamenii care observă astfel de fenomene sau prin care se manifestă se numesc medii. Ei arată însuşirile lor mediumnistice în stare de veghe sau în transă – somnambulism. Se explică fenomenele prin deosebite aptitudini ale mediilor (animism) sau prin acţiunea spiritelor morţilor (spiritism). Este multă înşelăciune conştientă sau inconştientă în ceea ce se propagă sub numele de ocultism. De aceea, unii ocultişti denumesc ocultismul şi ca „xenologie”, ca ştiinţă a necunoscutului, însă principial cognoscibil. Acest ocultism nu urmăreşte satisfacerea unei necesităţi metafizice, nici răspuns la întrebări fără răspuns ale inimii şi sufletului, nici expunerea unei *Weltanschauung* supranaturale care depăşeşte mecanica şi matematica; metoda sa este metoda ştiinţelor exacte, metoda inductivă, adică, acest ocultism nu este principial altceva decât psihologie şi ştiinţă naturală. El se numeşte, după domeniile cercetării, parafizică şi parapsihologie. Până acum rezultatele sunt insuficiente-neânsemnate” H. Schmidt). Din acest lung citat – cu toate imperfecţiunile limbajului – deniologia,

ştiinţa necunoscutului *Weltanschauung* supranaturală, ştiinţe exacte inductive, evitarea metafizicii, ştiinţă naturală la Bacon ş.a. se pot vedea rătăcirile omului căutător. În loc să menţină jocul dintre ipoteză şi experiment, închipuirea şi simţurile îl rătăcesc magic. Parafizică şi parapsihologie în limitele naturii. Întâmplările consemnate de ocultişti pot trezi spiritul cercetătorului adevărat, mai ales că magia aparţine omului căutător, care foloseşte metode ştiinţifice pentru a dezlega întrebări iluzorii izvorâte din fenomene presupus-reale, cognoscibile. Apoi, pretenţia explicaţiei, când omul nu poate explica nimic. El a constatat şi constată inexplicativ şi a aplicat când a putut şi aplică când poate. Nu depăşeşte jocul dintre utilitate şi comoditate mintală. Apoi, exactitatea nu aparţine omului, fiind ideală. Chiar matematica, ştiinţă presupus-deductivă, este precisă, nu exactă. Exactitatea este un alt termen al adevărului, ideal în esenţă, de atins când ştiinţa se va contopi cu religia, ca în viziunea tomistă. Încă o rătăcire a spiritului magic: citirea magică a unor aspecte terapeutice ale medicinii psihosomatice. Salvarea nu are izvorul nici în om, nici în natură, ci în triughiul: Dumnezeu, om, natură. Obscurul şi miracolul ţin de înţelegerea omului căutător şi rătăcitor. Aşa apare spiritul magic. Este omul care ştie neştiind Sf. Augustin), nu „cunoaşte cunoscând” cum credea Hegel. Câteva constatări provizorii. Ce se poate spune despre limbajul omului autonom şi despre practicile bizare, sau obişnuite ale acestuia? Sunt căutări şi rătăciri ale închipuirii, intelectului şi simţurilor în lumea lucrurilor, când util, când fals citate şi potrivit sau rău folosite. Sunt mistere situate între cer şi pământ, unde nu sunt de găsit, forme ale spiritului omului mărginit. Să admitem că omul caută liber, deşi este predeterminat. De ce caută? Greu de răspuns adevărat. Caută adevărul şi salvarea. Vrea să afle, mişcându-se între misterul iluzoriu şi utilul aleatoriu, ignorând că, creator şi liber sunt termeni care exprimă atotputernicia Divinităţii exterioară lumii create. Înăuntrul lumii nu există mişcare, omul damnat citind în etape, în

obscuritatea lumii sensibile, din care nu poate fi scos de Jurnina naturală a raţiunii”, raţional-pozitiv sau magic, obţinând soluţii aporii sau rătăciri, cum am mai spus, ci revelaţia, această punctare sacră a mersului lui în timp şi în spaţiu. Istoria fiind un blestem nu deschide nicio cale spre Absolut, ci sacrul supraistoric.

Termenii: parafizică şi parapsihologie nu ţin de cele două lumi, definitorii pentru adevăr. Sunt rătăciri ale închipuirii, intelectului şi simţurilor, limbaj al omului rătăcitor în natură. Prezicerea – care nu trebuie confundată cu profeţia – şi prevederea ştiinţifică se deosebesc, cea ştiinţifică fiind precisă şi utilă, limitat eficace, însă deopotrivă depărtate de adevăr. Ca şi descântecul şi magia chimioterapică. Refugiul ocultiştilor în metodele ştiinţelor inductive – care nu sunt exacte – jocul xenologic între necunoscut şi cognoscibil – asemănător cu jocul dintre ipoteză şi experiment – nu legitimează magia, fenomenele fiind iluzorii, iar dacă sunt reale pot fi interpretate ştiinţific, nu magic. Necunoscutul şi cognoscibilul sunt termenii ştiinţei pozitive, nu ai magiei – nu ai paraştiinţei imaginare.

Desigur, din jocul dintre ipoteză şi experiment nu rezultă niciun adevăr, ci cel mult o soluţie utilă, cum am mai spus.

Alte aspecte ale magiei. O întrebate: este magia o ştiinţă a fenomenelor parafizice şi parapsihologice – ca paraştiinţă – practicată în marginile naturii, opusă legilor naturii, absurdă? Este. Ea însăşi fiind obiect al cercetării ştiinţifice propriu-zise. Necunoscutul, absurdul, straniul, fantasticul, ocultul în genere, ţinând de omul căutător, iluziile sau impresiile simţurilor înşelătoare trezindu-i curiozitatea, considerând reale apariţii inexplicabile. Întâmplările neobişnuite nu au caracter general şi trăitorii lor trebuie crezuţi până la verificarea lor. Anumite efecte terapeutice, psihosomatice ale practicilor magice nu au caracter explicativ. Poate fi legitimată orice terapeutică dacă se respectă principiul nevătămării. De altfel, explicaţia ţine de adevăr, iar acesta de cele două lumi, nu

de om şi natură. De aceea, în ştiinţa omului presupus-autonom nu mai este posibilă explicaţia, ci numai constatarea comodă mintal şi limitat eficace. Repet, ascunsul necunoscut aici, nu este un mister, putând fi cognoscibil. O istorie a magiei şi a ştiinţei este necesară, artându-se căutările, izbânzile trecătoare şi rătăcirile omului mărginit în timp şi în spaţiu – muritor, gândind şi imaginând ipoteze, sau soluţii „salvatoare”. Luther a afirmat: „Când Dumnezeu vrea să scoată omul din mărginire, îl ia în împărăţia Lui”, după cât îmi amintesc. Este singurul sens al salvării reale ca şi al libertăţii reale, adică ieşirea prin nemurire din înlănţuirea cosmică şi comunitară. Omul istoric, înşelat de timpul care aparent adaugă şi repară, în fond devorând tot, cum ne arată simbolul Cronos, care consideră moartea absolută şi schimbarea ca biruinţe ale spiritului lui, ne arată în căutările şi rătăcirile lui prin contrast cu omul etern – omul religios – că salvarea şi libertatea s-au primit prin Mântuitor, care este adevărul şi viaţa, căutarea neducând nicăieri, fără Dumnezeu şi nemurire omul fiind o apariţie absurdă, iar isprăvile lui fără sens. Între ştiinţa omului autonom şi religia creştină este o opoziţie permanentă, opoziţia dintre moartea absolută şi viaţa veşnică, dintre folosul trecător şi adevăr. De altfel, tot ce apare şi dispare poate fi cunoscut, dar această cunoaştere priveşte coaja lucrurilor, nu miezul lor; lucrurile au coajă şi miez, nu numai coajă, cum credea Goethe. Constantele dânapoia întâmplărilor variabile nu pot fi intuite sau gândite, ci primite. Se pare că jocul între căutare şi revelaţie este permanent, ca şi al explicaţiei şi căutărilor utile. La nivelul omului şi naturii stăpâneşte jocul apariţiei şi dispariţiei. Devenirea gândită mistic înlătură forma parmenideică – tot ce devine nu este – fiindcă părerile simţurilor înşelătoare seamănă cu produsele gândirii, dacă le raportăm la adevăr, cum ne arată gândirea lui Parmenide. Devenirea şi constanţa, mişcarea şi nemişcarea? Mistere, ca şi gravitaţia despre care Newton a afirmat că este Dumnezeu, dându-şi seama de limitele raţiunii umane,

care nu atinge natura lucrurilor pe care legităţile presupus-umane nu le descifrează, neoglindind natura lor, citirea lor fiind o reflectare imperfect-vocaţională.

În lipsa unei istorii a magiei, citez un text din Lalande: „Magia. A. La început ştiinţa şi arta magilor. Acest cuvânt înseamnă: 1. unul din triburile alcătuitoare ale poporului mezilor Herodot); 2. castă sacerdotală la mezi şi ulterior la perşi; 3. În limbajul curent al grecilor şi romanilor, oricine li se părea înzestrat că poate produce în afară de riturile oficiale ale religiei lor naţionale fenomene ieşind din cursul obişnuit al naturii: farmece, vrăjitorii, evocări, preziceri, fă. La popoarele occidentale, arta de a acţiona asupra naturii prin procedee oculte şi de a produce astfel asupra ei efecte extraordinare. „Magia este în general arta sau facultatea realizată în marginile puterii omului, nimic insolit, miraculos sau supranatural” Martin del Rio, *Cercetări magice,* 1599).

Magia ceremonială este aceea care acţionează asupra spiritelor (altele decât ale oamenilor vii) printr-un mijloc ritual. Magia naturală a fost înţeleasă în mai multe sensuri. Pare să fi fost concepută mai întâi ca operând în mod ilicit şi ocult asupra forţelor şi spiritelor elementare care guvernează materia. „Magia naturală este o filosofie ascunsă şi diabolică, învăţând să se facă opere minunate prin virtuţi naturale” Goclenius). Dar la epoca când el scria, această concepţie tradiţională se modificase la un mare număr de scriitori, într-un sens raţionalist. La Porta, *Magia naturală*, 1558, unde sunt descrise sub acest nume multe simple experienţe de fizică; Del Rio, *Cercetări magice*: „Magia naturală nu este altceva decât cunoaşterea mai precisă ale unor taine ale naturii”. În fine, după Bacon, magia naturală, *expurgato vocabulo magiae*, trebuie să se înţeleagă prin operaţiunile care depind de cunoaşterea cauzei formale *(processus latens, schematismus latens*), în opoziţie cu aceia care nu cer decât cunoaşterea unei cauze eficiente, mecanismul intim ai fenomenului care se produce rămânând necunoscut” *De dignitate et augmentis scientiarium).* Desigur, ştiinţa, prin progresul ei, asigură

oarecare demnitate omului, în lupta lui cu natura, cu comunitatea şi cu sine însuşi, neatingând niciodată caracterul absolut al demnităţii creştine în formularea desăvârşită din „Predica de pe munte”. Acele două cauze „opuse” sunt deopotrivă iluzorii „mecanismul intim al unui fenomen” fiind cognoscibil prin revelarea cauzei reale, mistice în esenţă, adică extramundane. „Ştiinţa este putere; atât cât putem şti”, a spus Bacon. Prin această limitare a puterii omului acesta pierde privilegiul mistic al puterii religioase a scolasticii, nelimitată. Ştiinţa omului autonom? Ipoteză, observaţie, experiment, raţionament, joc perpetuu limitat al „căii omului” Bossuet), deducţia şi inducţia, chiar utile, neducătoare la adevăr, fiind înlăturate când aleşii merg pe „calea Domnului” Bossuet). Există opoziţie între cele două căi, adică între revelaţie şi căutare. Pătrundere magică dânapoia fenomenelor? Metodele oculte sau ştiinţifice nu legitimează nicio formă, din cele arătate, ale magiei. „Magia naturală, această ciudăţenie a lui Bacon, teoretician al inducţiei, a fost o o rătăcire a raţiunii lui autonome, care a tins la cunoaşterea naturii lucrurilor; s-a întrebat şi n-a rezolvat nimic, urmând să se caute răspuns la întrebările lui” D’Alembert). A rămas totuşi ceva de la el: acele *idola: idola tribus, specus, foris, theatri.* Aceşti idola ne arată rătăcirile omului, ale raţiunii, ale simţurilor – metafora grotei platonice – ale limbajului, ale sistemelor filosofice” (cât, de H. Schmidt). Cine scapă de această fantomă? Aleşii, care depăşesc filosofia, ştiinţa şi arta, pe care spiritele filosofice, ştiinţifice şi artistice îi ignoră, fiind situate sub nivelul misticii, care este sediul misterelor eliberatoare. Adevărul ca mister sacru, adică realul, depăşeşte omul şi natura. Este trăit în ritualul creştin, care cuprinde preotul şi credinciosul, cum am mai spus (n.n.)

„Omul poate să regleze şi conducă acţiunile sale extraordinare sau printr-o graţie specială a lui Dumnezeu, sau prin asistenţa unui înger, sau prin a unui demon, sau, în cele din urmă, prin propria sa iscusinţă şi capacitate; din aceste patru şi foarte diferite mijloace se pot scoate

patru feluri de magie: prima, divină; a doua, teurgică, a treia, goetică (vrăjitorească); a patra, naturală” Gabriel Naude, 1600-1653). Între graţia divină – ca mijloc magic al omului – şi omul autonom, se întinde, peste toate acţiunile omului, magicul contopit cu misticul. În această viziune magică, rătăcirea cuprinde Susul şi josul. Gândind în acea *civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin, omul rătăceşte demonic predeterminat, fiind pradă uşoară ispitelor, cum ne-a arătat perechea primordială, care a coborât prin orgoliu şi plăcere pe frânghia libertăţii în păcat şi moarte (n.n.)

C. „La sociologii contemporani, acest cuvânt se întrebuinţează în două sensuri: 1. Frazer opune, aşa cum urmează, magia şi religia: magia este ansamblul practicilor bazate pe credinţa că există între fiinţele naturii raporturi regulate, legi de felul legilor corespondenţei prin simpatie, sau antipatie; ea este astfel primul rudiment al ştiinţei; religia este ansamblul practicilor care ne permit să ne facem favorabilă fiinţa cu o putere superioară omului, având personalitate şi conştiinţă *Creanga de aur). Î*n magie este constrângere absolută exercitată asupra forţelor oculte; în religie, Dumnezeu rămâne liber. Din această imperfectă formulare etnopsihologică se poate reţine opoziţia dintre religie şi magie şi caracterul iluzoriu stăpânitor al spiritului magic, prelungit în ştiinţa modernă (n.n.). 2. Acest cuvânt la toate operaţiile care nu intră în riturile cultelor organizate şi care se bazează pe credinţa asemănătoare celor manifestate în magie, mai ales pe credinţa în corespondenţe şi în efecte simpatice care rezultă din acestea” Hubert şi Maus’s, *Esquisse d’une théorie générale de la magie*, Année sociologique, 1902-1903).

Remarcă

Din secolul al XVIII-lea, acest cuvânt a fost luat în sens nefavorabil; a se vedea în el numele unei false ştiinţe şi mai multor iluzii. Totuşi, trebuie făcută o excepţie pentru romantismul german şi, în special, pentru Novalis, care a întrebuinţat mai ales expresia *idealism magic:* pare să fi

admis realitatea acţiunii magice prin care omul poate intra cu universul în raporturi de simpatie şi de acţiune directă, unde se află în mod normai cu propriul său corp. Schelling, foarte legat de Novalis, a luat într-o anumită epocă acest cuvânt în acelaşi sens. La fel au făcut mai mulţi filosofi din acelaşi grup, printre alţii, fizicianul Rittei Lalande).

Nu trebuie făcută o excepţie cu romantismul magic şi cu idealismul german care au libertatea nelimitată a închipuirii şi intelectului speculativ. În romantism şi idealism, dilatarea informă a eului cuprinde religia, arta şi ştiinţa, pasiunea adevărului, căutarea lui înlocuind primirea lui. Omul întreg se mişcă între cer şi pământ, între adevărurile fundamentale revelate şi căutările lui predeterminate, de cititor păcătos, în etape, al ordinii cosmice şi comunitare. Incompletitudinea legităţilor şi rătăcirile lui după venirea Mântuitorului, ca şi moartea. Resturi de păcat originar Sf. Apostol Pavel). Istorie. Ştiinţa şi arta lui ar trebui să-i arate vidul lui Sisif orgolios, în mersul lui aparent în timp şi în spaţiu, tinzând spre Absolut. Limbajul purtător steril de gratuităţi, nesemnificative comodităţi mintale şi plăceri iluzorii al filosofiei şi artei constituie hrana spirituală a cronofagilor.

Termenii: Divinitate, natură, om, moarte, nemurire, corp, suflet, existenţă, neant, calitate, cantitate, formă, conţinut, cultură, civilizaţie, subiect, obiect, lucru, simbol, educaţie, instrucţie, iniţiere, inspiraţie, mijloc, materie, spirit, aici; dincolo: scop, ideal, căutare, revelaţie, spre ex., folosiţi de omul autonom, ca atare, sau hermeneutic, nu depăşesc miticul, magicul şi logicul, fiind goi de adevăr, chiar dacă sunt purtători de util, plăcut sau comod. Mitologia, magia, ştiinţa, arta şi tehnica izvorăsc din omul autonom, căutător al adevărului, binelui, frumosului şi salvării, de neaflat la acest nivel stăpânit de întâmplări, de jocul vieţii şi al morţii. Ce poate izvorî din necesitate, mirare, curiozitate şi căutare? Nimic adevărat şi eliberator. Omul nu poate cunoaşte începutul şi sfârşitul întregului cosmic, în care rămâne captiv, dacă nu îl depăşeşte religios prin ieşirea extramundană. Divinitatea prin cele două lumi,

îi asigură libertatea şi nemurirea. Adevărul, libertatea şi salvarea sunt legate de nemurire; astfel, nu sunt termeni definitorii pentru omul care rămâne aici, în jocul imanentist dintre utilul trecător şi entropie. O istorie a magiei are un rost trezitor, arătând concludent rătăcirile omului în timp şi în spaţiu, ca şi mitologia. O istorie a ştiinţei poate înşela omul, sub raportul veracităţii, prin utilul trecător şi prin iluziile progresului. Sporul limitat al cunoaşterii nu apropie omul de adevăr. Nemurire aici? Iluzie evoluţionistă bregsoniană. Aşadar, spiritul magic rătăceşte manifest prin obiect şi metodă. În nicio formă de manifestare a spiritului uman nu apare mai clară rătăcirea căutării autosalvării ca în magie. Adevărul unic, ca principiu suprem, scuteşte omul de rătăcire în lumea multiformă şi în semnele care o poartă – în limbaj. Adevărul este un lucru divin, care nu poate fi închipuit, intuit sau căutat, ci revelat. La graţie şi revelaţie a ajuns Pascal.

În artă, magicul poate avea succes, plăcând, fără folos ştiinţific, sau adevăr religios, ca în idealismul magic al lui Novalis sau ca în *Faust*. Artistul şi filosoful pot îmbrăca în formă magică fenomene obişnuite, considerându-le inexplicabile, deşi reale, cum a considerat Reid percepţia, ca magie naturală. Blaga situează omul în orizontul misterului. Desigur, filosoful şi artistul rămân exteriori lumii fenomenale, util explorata de omul de ştiinţă, cât şi naturii lucrurilor, care nu intră în câmpul cercetării ştiinţifice. Despre fenomene şi lucruri în sine, filosoful şi artistul pot spune orice, fiind depărtaţi de util. Trăiesc în sfera gratuităţii, sau mai precis, în jocul dintre imaginar şi aparent. A gândit potrivit Kant când a numit filosofia *Unssere Kunst.*

Faust

Când examinez o ispravă a omului, în stadiul actual al vieţii mele, comportamental religios, ceea ce ştiu mă fereşte de rătăcire şi îmi arată cele două surse ale ei: libertatea exercitată în afara ordinii şi aparenţa multiformă pentru a fi de acord cu fizica actuală care se apropie de

unitatea reală a lumii sensibile, de Dumnezeu. Sunt surse ale ispitelor celui care caută adevărul şi fericirea, atingând doar folosul şi plăcerea trecătoare. Acesta este Faust: cum ne arată mărturisirea lui, pe care o voi cita, pentru a arăta limitele omului modern, ancorat aici. Sub învelişul puterii lui materiale se ascunde mărginirea şi neputinţa lui faţă de puterea spirituală nelimitată a omului medieval. Renaştere, luminism, liberalism, idealism, materialism, revoluţie… totul se termină în existenţialism – omul topit în timp şi în *choisisme* absurd. Umanism! Angoasă, neant şi nicăieri! Puterea omului autonom termină în cimitir, în urnă sau risipită. Acesta trăieşte temător jocul apariţiei şi dispariţiei – sau stupid. *Faust* a fost şi este considerată o capodoperă. De ce? Desigur, nu conţine niciun adevăr. Succesul i-a fost asigurat de plăcerea magic-poetică a stilului produsă în cititor şi în contemplatorii spectacolului. Îl privesc cu ochi creştin, necritic, constatator, îl punctez având imaginea întregului poem, eliminând detaliile aparent-utile şi atrăgător-poetice. Este vorba de neîmplinirea omului modern. Goethe a scris sau a construit un poem având un conţinut mozaical de ghid cultural. Este un amestec filosofic, etic, social-politic, pseudoreligios, mitologic, magic şi dramatic, manifestat de un spirit liber, nestăpânit raţional, reflectare a vânzolelii secolului al XVIII-lea, în care *la déesse raison* alunecă cu ficţiunile sale peste natura lucrurilor. Această înfăţişare nu-i conferă un caracter epico-homeric, cum şi-a închipuit el. Nu interesează aici legenda personajului, fiindcă nu caut folcloric originea populară a acestei plăsmuiri. De altfel, personajul pierde caracterul popular al *Iahmarktschreier,* caracterizat de Gundolf, în legenda lui apărând un aşa-zis învăţat, tot din timpul lui Luther, în care Goethe toarnă magic-demoniac spiritul european, cum l-a înţeles el, adică vehicularea magică a spiritului Renaşterii, a omului liber, crezându-se stăpân puternic, anulat de perspectiva infinitului. Nimic esenţial la scara experienţei umane. Iubirea, fericirea, plăcerea, cunoaşterea, puterea, salvarea, totul s-a înecat în voluptatea magic-iluzorie, ca

toate formele magiei, ştiinţei şi artei voluptăţii. Aşadar, nu interesează dacă „personajul a fost un învăţat rătăcit demonic, din timpul lui Luther sau un *Iahmarktschreier* Gundolf) din acelaşi timp, în care Goethe şi-a turnat experienţele sale trecătoare – ca toate experienţele – ci triumful literar al magicului. Magicul este impasul manifest în ştiinţă. În artă este atrăgător. Fantoma tatălui lui Hamlet place, deşi nu revelează nimic, Hamlet afirmând că moartea este un drum de pe care nu s-a întors nimeni niciodată. Contradicţia remarcată de Brandes n-a atins strălucirea dramatică a piesei. De altfel, omul Renaşterii s-a depărtat de ordinea morală şi religioasă, fiind „captivul întâmplării” De Sanctis), al eului căutător al puterii, bogăţiei şi plăcerilor lumii de aici, considerând-o demnă 4 e trăit, sau în stil florentin, având acelaşi creator şi stăpân ca şi cea de dincolo, trebuie să fie acceptată în toate formele ei fireşti.

Punctare

— Prolog liber în cer, pseudoreligios, ironic, care a fost interpretat ca legare a vieţii lui Faust în cer. Lordul Byron, într-un moment de supărare, a considerat *Faust* un fel de carte a lui Iov. O falsă interpretare a omului fantastic, neliniştit metafizic şi căutător neîmplinit aici al tainelor iluzorii ale naturii.

— Căutător steril şi neaflător, nu al adevărului, nici măcar al utilului, făcând cu mijloacele sale concurenţă ciumei, înşelându-şi semenii şi obţinând un fals prestigiu.

— Disperat, vrea să se sinucidă, dar este redat vieţii de sunetele clopotelor din noaptea învierii. Aude solia, dar „îi lipseşte credinţa”. Acest moment, pseudoreligios este un artificiu poetic absurd pentru salvarea unui sceptic, – De aici înainte se livrează magiei negre, iluzoriu taumaturgică, în speranţa găsirii răspunsurilor la întrebările care l-au chinuit, obţinând mişcarea goală în spaţiul european, întâlnirea mitologică a nordului cu sudul. Nici adevăr, nici putere, servit, după înţelegere aici, de Mefistofel, în felul lui drăcesc, cu plăceri şi jertfe, până în clipa considerată de el supremă, ironizată de Mefistofel, şi

moare.

Mefistofel

Plăceri, noroc, nimic nu-l mulţumea, Năluci fugare-i îmboldeau aleanul; Doar clipa cea din urmă, goală, rea, Ar fi dorit s-o-nlănţuie sărmanul. Pe cel ce m-a ţinut în aspru ştraf Timpu-i stăpân, moşneagul zace-n praf iar ceasul stă.

trad. de Ştefan Aug. Doinaş)

Ironia este motivată. Poate constitui înlăturarea unei mlaştini sau o clipă trăită în peisajul plăcerilor, o supremă clipă? în această ironie, Mefistofel se arată ca un mistic „inteligent”. Este o trăsătură a lui Goethe, opusă empirismului lui global.

Epilog pseudomistic Chorus mysticus

Vremelnic – sensibilul Doar ca simbol survine Aici intangibilul Evidenţă devine; Aici genuinul neRostibil s-a spus; Etern – Femininul ne Trage în sus.

trad. de Ştefan Aug. Doinaş)

„Adevărul este ceea ce se vede” Sf. Augustin). În viziunea mistică, o evidenţă este prezentă în cele două lumi definitorii pentru adevărul gândit creştin. În fine. s-a mântuit Faust? Aceasta este întrebarea fundamentală. Mântuirea scoate omul din jocul apariţiei şi dispariţiei, din spaţiu şi timp. Anistorismului Mântuirii „literar-goetheene” i se opune mărturisirea:

Faust

Eu mi-am trăit în goană viaţa toată; Tot ce-mi făcea plăcere, înhăţam, Ce nu mă-ndestula, abandonam, Ce-mi luneca din mâini, lăsam să treacă. Aveam numai dorinţe; doar lor slujind, Doream din nou, iar viaţa mi-a fost jind. Înviforat; întâi imens, fierbinte, Apoi tot mai prudent şi mai cuminte, întregul glob l-am cunoscut de-ajuns, Ce-i Dincolo, rămâne nepătruns; Smintit – cel ce-şi mijeşte-n nori privirea, Urzind semeni de-ai săi, cu-nchipuirea! Aici să stea, privind în jur; nu-i mut Pământul, pentru omul priceput la ce s-o la hoinar prin veşnicie? Nu stăpâneşte ferm, ûfecff ce şi/e.

Stf-şi treacă ziua lui acum; Printre vedenii vadă-şi calm de drum, Mergând nainte – afla-va har şi chin Cel

niciodată-împăcat deplin!

trad. de Ştefan Aug. Doinaş) Imaginea ce se desprinde din această mărturisire este a unui om comun trăind în cuprinsul unei zile, în curgerea inevitabilă a clipelor. O zi banală, în care harul n-are rost. În acest fel este determinat sensul existenţei omului faustic, desfăşurat sub sermiul neîmplinirii şi nemântuirii, dacă Dincolo rămâne nepătruns, necunoscând deplinătatea niciodată. Rătăceşte purtat de gratuităţile filosofice şi artistice şi înşelat de progresele tehnico-ştiinţifice. Este omul actual, muritor, raţional, corupt, bolnav, primejdios sieşi, un număr din seria nesfârşită topită în infinit, care nu se poate autocunoaşte şi cunoaşte deplin. Tinde steril, sisific spre Absolut. Cum s-a spus şi am mai spus, „Lumea lui Goethe n-a trecut” Jaspers, cât, de Ştefan Aug. Doinaş), este vizibilă. Este neliniştea demonică a omului întrebător, căutător, plăsmuitor, temător, îndrăzneţ, absurd, care se mişcă între eu şi lume, între existenţă şi neant. Umanism. „Omul prea om” Nietzsche).

Este Faust simbol al omului universal? Este. Desigur, incomplet. Un amestec de: *homo sapiens, homo faber, homo Îiidens, homo oeconomicus, homo stultus*. Nu ale caracterul atotcuprinzător al omului religios. Redus la el însuşi, este permanent limitat şi trăieşte numai în etape. Nu înţelege funcţiunea înălţătoare a umilinţei – poartă deschisă spre Absolut.

Aşa arată un senzorial. Captiv al ochiului plimbat peste lucrurile din cuprinsul zilei goetheene, neînţelegător al funcţiunii eliberatoare a misterelor, pe care Goethe l-ar fi dorit să înlocuiască Cuvântul prin desen. Tăcerea, Cuvântul şi semnul neevocator, sau evocator, au sens numai în mistică, unde se comunică, nu se sugerează. Numai în mistică imaginile comunică, nu ilustrează. Este distincţia între ritual şi demonstraţie.

Concluzie

Ocultul nu trebuie confundat cu misterul. Este necunoscutul cognoscibil, un stadiu gnoseologic al omului, cum am arătat. Zona necunoscutului poate fi şi trebuie

explorată prin căile presupuse ale omului predeterminat şi păcătos. Este istoria ca urmare a pierderii paradisului. Aceşti termeni gnoseologici şi metodologici: inspiraţia, intuiţia, iniţierea, căutarea, metoda-inducţie, deducţie, reducţie – informaţia, observaţia, experimentul, raţionamentul, ipoteza, orice „ars înveniendi” operează şi-n magie, pentru stabilirea existenţei sau inexistenţei fenomenelor constatate ocultist. Indescifrabilul la nivel magic fiind necunoscutul cognoscibil, poate fi cercetat raţional, indescifrabilul mistic este un mister care depăşeşte căutarea. Divinitatea, lumea, lucrurile şi omul sunt, iar ordinea prezentă în această viziune a realului exclude miracolul. Apoi, explicaţia nu este posibilă la scară umană. Numai inspiraţia poate stabili natura parazitară a magiei în lumea lucrurilor şi în gândirea omului autonom, rătăcind mistic, magic şi raţional. Raţiunea autonomă poate cerceta magia, pentru stabilirea, la scară umană, a faptelor, dar construcţiile ei explicativ-utile nu sunt mai aproape de adevăr. Uneori, când nu sunt gratuite, sunt ipoteze comode, neconfirmate. Astfel, sub raportul veracităţii, termenii *magic* şi *raţional* sunt echipolenţi. Ca toate acţiunile şi realizările omului autonom, asemănătoare cu întâmplările din natura oarbă, în ştiinţă – imanentistă prin obiect şi metodă – aici şi experienţă deschisă – cercetările se află în faţa „fenomenelor inexplicabile”, reale, ca percepţia lui Reid, comportându-se magic, cum s-a comportat el şi a rămas la acest nivel al cunoaşterii. Este concepţia global-magică a fenomenelor scoase din formele explicaţiei, mistică în esenţă. Dar şi magia naturală este demonică, prin limitarea cunoaşterii. Spiritul magic-profan – este demonic predeterminat. Omul autonom, scăpat din frânele lumii, ignoră faptul că nu poate fi autor, ci primitor inspirat aici şi văzând în marginile fixate de Autorul unic. Poate cuprinde şi folosi aici, prin har. Dar să rămânem în sfera închipuirii şi intelectului lui. Dacă un procedeu magic – descântecul – este util, poate fi folosit. Magicul se desfăşoară între concret şi fantastic şi constituie o limită a omului depărtat

de mister aşa cum paradoxul constituie limită în actele cunoaşterii. „Acesta este omul”, nu cel divin din Evanghelia lui Ioan. Magism şi raţionalism? Forme spirituale ale omului autonom ale cărui construcţii pot fi utile, pot fi sisteme logic-coerente, dar nu pot fi considerate în adevărul lor, cum bine a spus Lalande despre sisteme în genere şi în special despre cel cartezian. În cele ce urmează se va vedea jocul misterios între subiect şi obiect, între intelect şi experienţa posibilă, semnele omului explorator, limbajul lui fiind exterior naturii lucrurilor, inexplicabil ca şi ele. „Legile sunt raporturi necesare izvorâte din natura lucrurilor” Montesquieu). Perspectiva istorică nu confirmă această formulare, aşa-zisele legi ale naturii şi normele morale şi de drept neexprimând natura lucrurilor, mistică în esenţă, nu absolutizant-fiziocratică. Omul autonom nu poate cunoaşte natura lucrurilor. Boutroux constată natura contingentă a legilor naturii. „Despre contingenţa legilor naturii. Eu nu le gândesc în relaţia dintre ipotetic şi concret, între individual şi general”, ci în relaţia dintre ipotetic şi realul religios în esenţă. Această ultimă relaţie ne arată „omul căutător, ca plăsmuitor de ficţiuni utile, depărtate de real – de natura lucrurilor. Este jocul ficţionalist al lui Vaihinger. În fond, este limitatul şi practicul om al lui Kant, care nu a generalizat gnoseologic şi practic acea *Als-ob-Welt, die Welt des Irrealen*, cum a făcut comentatorul lui, Vaihinger, preluând *Als-ob-ul* de la el”. H. Schmidt). Omul kantian şi vaihingerian trăieşte în orizontul misterului blagian, înlăturând nu numai mistica, ci şi omeneasca şi gratuita metafizică. Ultima înlănţuire este potrivită cu omul mărginit aici, pentru care extrapolările ilegitime în real ale metafizicianului sunt inutile teoretic. Misticul este silit să trăiască într-un climat în care stăpânesc: idealismul magic şi intelectualismul negativ, util şi ofensator al Divinităţii şi omului integral. Adevărul este tolerat, sau înlăturat.

Stăpâneşte homo stultus, purtător de interes, ca scop, opus omului religios purtător de adevăr, ca ideal

coborât în credincios şi în ales. Haos sub semnul „noului umanism”.

MISTICA

Am ales mistica, al cărei obiect, misterul – misterele – extramundane în esenţă, exclud termenii: filosofie, în special, metafizică, ştiinţă, metodă, lucru sensibil – aparent –, experienţă, meditaţie, intuiţie, tensiunea polară subiect-obiect, exprimând raţional sau intuitiv limitele spiritului căutător, care, ancorat aici, nu depăşeşte utilul, comodul şi paradoxul. Acest spirit autonom speculează ilegitim asupra Transcendenţei. Adevărul-Realul, Absolutul – este mântuitor şi nu poate fi gândit în afara existenţei celor două lumi, nu poate fi căutat, fiind un lucru revelat. Spiritul autonom înlocuieşte realul autonom cu utilul, comodul sau cu neantul. Viziunea creştină a adevăruluirealului ca mister depăşeşte calea întrebării şi cercetării, modul iniţiatic al cunoaşterii, în ritualul creştin, preotul nu apare ca mistagog, ci oficiind, comunică mistere, care îl învăluie împreună cu credincioşii. Fără mistere, omul şi lumea rămân apariţii care vin de nicăieri şi merg spre nicăieri, care devin nefiind, repetând limbajul eleat. „Dumnezeu este realitatea” Lachelier). Atunci, „totul există prin El şi în El”, cum s-a spus. Este justă afirmaţia lui Sertillange: „Dumnezeu sau nimic”. Când un filosof gândeşte religios se înalţă. La fel omul de ştiinţă. Când un teolog foloseşte criterii ştiinţifice sau filosofează asupra adevărului, adică întreabă, se întreabă şi caută, coboară, adevărul fiind un mister extramundan. Teologul metafizician seamănă cu un vultur care se aşază pe o funie de rufe. El ştie de ce se întreabă şi caută omul de ştiinţă, filosoful, artistul şi tehnicianul. Cunoaşte nevoia, curiozitatea şi limitele căutării şi răspunsului. Adevăr = explicaţie, de negăsit în om şi în natură. Ce-a obţinut, ce obţine şi ce va putea obţine omul autonom în natură prin cercetările şi meditaţiile lui privind: propria sa existenţă, viaţa, moartea, sufletul şi corpul – pe care le descompune, dar nu le poate recompune „ca întreguri” Claude Bernard, *Despre corp),* construind şi definind neconcludent ordinea

şi ierarhia etico-socială şi cosmică, dreptatea, nedreptatea, originea lumii şi sensul ei, o singură lume sau două lumi, libertatea şi nemurirea, care apat în el şi încercând să explice, caută, depărtându-se de natura lor. Tot ce apare în el sau trece prin el, dacă nu este revelat, nu-l duce la adevăr, din el şi din natură rămânând nume, semne şi forme, sau rătăciri trecătoare ca şi el. Singur? Apare şi dispate neştiind de ce participă la acest joc. Se mişcă inexplicabil, inexplicativ şi absurd în acest joc fără ieşire, ştiinţa lui mărginită procurându-i satisfacţii de fiinţă stupidă, optimistă. Optimiştii sunt stupizi, scepticii şi pesimiştii au consştiinţa mărginirii, iar lucizii a existenţei ca adevăr/” Apoi, câţi înţeleg puterea *eliberatoare a misterelor cuprinse în ritualul creştin?*

„Sub raportul veracităţii şi demnităţii, religia reprezintă linia ascendentă în istoria omului, iar ştiinţa şi arta ca produs al spiritului autonom, linia descendentă a acestuia, îndreptându-l spre „amurgul alexandrin”. Ciclul istoric astfel încheiat poartă pecetea entropiei, cum a descris Spengler amurgul Europei. Înec utilitar şi descompunere stilistică. Logica extensei şi animalismul plăcerii, care înlocuiesc adevărul în cunoaştere şi morala religioasă ca fundament al ordinii sociale, ca aşa-zisa ştiinţă a moravurilor. Mitologie, filosofie, ştiinţă şi artă, sau genealogie spirituală autonomă în genere; ştiinţă, filosofie, artă şi tehnică aparent triumfătoare, în fond dizolvante, opuse religiei. Omul stupid nu înţelege cauza dezastrului, pedeapsa lui

Dumnezeu pentru depărtarea de El. Criza actuală? Triumful acelei *civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin, cum am mai arătat. Religios, moral şi gnoseologic, depărtarea de lucruri şi înec în atributelor lor, vorbind platonic. Fenomenism. Fenomenalismul? Fundătură. Fenomenologia? „Certitudine iluzorie a esenţelor, joc între intuiţie presupus-pură şi căutare”. Existenţialism? „Omul sub semnul finitudinii”. Arta absurdului? Triumful nicăieriului. Personajele? „Umbre în spectacolul modern”. Trăind într-o singură lume, omul trăieşte neliniştea

vârstelor, bolilor şi a morţii. Poate omul mărginit, purtat de curgerea clipelor, zilelor, săptămânilor, lunilor şi anilor, adică de timpul aparent eficace, să se autocunoască şi autodesăvârşească? Desăvârşirea este legată de Absolut, de eternitate şi nemurire şi exclude infinitul şi moartea, care o anulează. Sistemele omului sunt alcătuiri logice, care aproximează sau exprimă eronat întreguri, stăpânite de entropie. Joc între existenţă şi neant. Această „ontologie pesimistă a umanului” este oglindită în existenţialism şi în arta absurdului. Umanism. Omul autonom al lui Protagoras a existat de la el până azi şi este triumfător. Este „omul lumii ireale a ficţiunilor utile şi comode al lui Vaihinger”, rătăcitorul om istoric, relativist, permanent depărtat>de adevăr, opus omului religios. Se mişcă între istorism şi istorie ca „rătăcire a omului păcătos”. Când este stupid, consideră relativismul o biruinţă a spiritului lui căutător, cum am mai spus. Am mai afirmat în alt context că pasiunea adevărului şi căutarea lui nu duc la adevăr, care, prin originea şi finalitatea lui nu poate fi căutat, ci primit.

Dumnezeu, „Cel ce este, este adevărul”. De El sunt legate nemurirea, libertatea, mântuirea şi desăvârşirea. Când „dincolo” este înlocuit cu „aici”, apare jocul absurd al apariţiei şi dispariţiei, Existenţalismul. Nu utilul şi comodul, ci adevărul care este, stăpâneşte aici, al cărui sediu este mistica, nu filosofia, ştiinţa şi arta.

Dumnezeu, nemurirea şi libertatea, aceşti termeni ai Realului – Adevărului – mântuitor, exclud întrebările, disciplinele, sistemele, şi doctrinele omului. Adevărul, ca mister, îmbracă forma dogmei, nu a soluţiei. Omul căutător este determinat de nevoie, mirare, impresie, curiozitate, metodă, cercetare, soluţie, ipoteză, aporie sau rătăcire. Raţiunea discursivă şi intuiţia nu depăşesc relaţia subiect-obiect. Dincolo de logic? Plăsmuirile închipuirii. „Subiectul gnoseologic pur, postkantian” Rickert), „obiectele ideale” Meinong), „esenţele” Husserl), la scară umană sunt nume goale de conţinut. Tabloul timpului nostru poate fi prins între aceşti termeni: lupta dintre logic – raţiunea autonomă

limitată, permanent depăşită de ideal sau „omul setos de imposibil, de realul intangibil” Faust) şi mistic, sau omul religios care primeşte Absolutul prin credinţă şi har, raţiunea lui vehiculând imposibilul coborât în el, cum am mai spus.

Termeni fundamentali

Folosesc acest limbaj imperfect în lumea dogmelor, limbaj de scară umană pe care am să încerc în mod cuviincios să-l repar prin conţinut. Orice om cu bun simţ ştie că limbajul conştiinţei teoretice obişnuite nu acoperă gândirea religioasă a istoriei sacre şi tradiţiei sacre, fundate pe Sfântă Scriptură. „Un mistic în extaz se detaşează de eul propriu, de lumea sensibilă şi de imperfecţiunile limbajului, Contemplând lucrurile divine”. N-am avut acest har. Eu mă aflu în situaţia aceluia care comunică roadele revelaţiei prezente în Sfântă Scriptură, oglindită în spiritul pur al Sfinţilor şi părinţilor bisericii şi plăsmuirile izvorâte din întrebări şi răspunsuri, care n-au rost în religie, ci în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, în care domină spiritul autonom şi întâmplarea.

În acest spirit trebuie privită prezentarea termenilor care urmează. Omul demonic, care nu poate renunţa la iluzoria lui autonomie – captiv al eului mărginit şi al naturii, mai precis, al întâmplării – se întâlneşte cu omul religios, „istoria fiind alcătuită de cele două cetăţi augustiniene *Civitas dei* şi *civitas terrena sive diaboli.* Voi evita termenii: principiu, normă, idee, categorie, trăireneinspirată –, întrebare, răspuns, concept, definiţie, sistem, ştiinţă, disciplină, doctrină, adică simbolica umană nepotrivită cu lumea dogmelor. Cum am mai spus, logicul – raţionalul presupus autonom este opus misticului. În mistică nu au rost termenii: a căuta, a şti. a voi şi a putea. Adevărul „nu vine pe calea omului, ci pe calea Domnului” Bossuet), cum ne arată istoria muritorilor, care l-au căutat în ei înşişi şi în lumea sensibilă şi nu l-au aflat, care îl caută şi îl vor căuta în aceste două izvoare şi nu-l vor afla. Calea spre el este iubirea, nu raţiunea scormonitoare a omului împins de curiozitate sau de nevoi. Imensitatea

universului este redusă religios de Absolut ca „necondiţionatul limitat” Hamilton), acest Absolut înlocuind infinitul cu eternitatea. „Calea Domnului” scoate omul din înlănţuirea cosmică, este „calea libertăţii” Sf. Ap. Pavel), Adevărul înseamnă unirea cerului cu pământul. Ca în rugăciunea domnească. Cunoaşterea adevărului prin iubirea creştină: „Ci dragostea lui Hristos ne strânge cu putere, ca pe unii care socotim că unul a murăt şi a înviat… Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată: s-au făcut noi” Sf. Ap. Pavel, Epistola a U-a către Corintieni). Această dragoste a Dumnezeului iubirii este oglindită în iubirea paulinică, care*, /în se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr*” Epistola I către corinteni). „Calea Domnului!” care duce la adevăr? Unirea cerului cu pământul. Altă cale nu există. Deci, adevărul este religios şi mântuitor în esenţă *Imitatio Christi*). Termenii care urmează nu figurează în alcătuiri şi sisteme, având caracter dogmatic.

Dumnezeu

Pentru a fi creştin, gândind paulinic, sunt trei dogme trăite ca trei porunci: să crezi în divinitatea lui Hristos, să fii botezat, botezul fiind poarta prin care apare noul Adam purificat de păcatul originar, omul împăcat cu dumnezeirea prin Hristos, cum spune Sf. Ap. Pavel, şi să iubeşti chiar duşmanii. „Soarele luminează deopotrivă peste cei buni şi peste cei răi, ploaia cade peste cei buni şi peste cei răi deopotrivă”, iubirea fiind calea spre adevăr, adică leagă cerul cu pământul. Repet: omul primeşte adevărul, nu întreabă, nu se întreabă şi nu caută, la scara lui neaflându-l, se mişcă neliniştitântre infinit şi neant. Singur, este nefiind şi cunoaşte neştiind, cum gândesc ancoraţii în mistică.

„Dumnezeu, există Dumnezeu?” Întrucât această sacră învăţătură vede sarcina sa principală în a transmite cunoştinţa lui Dumnezeu, şi anume, nu numai ce este, ci şi că El este Creatorul şi scopul final al lucrurilor şi aceasta în special pentru creatura raţională. Din ce am spus, este evident că noi ne apropiem de dezvăluirea învăţăturii prin

faptul că noi tratăm pe Dumnezeu mai întâi, iar îndreptarea creaturii raţionale spre Dumnezeu, în al treilea rând, Christos, care nouă, în măsura în care este om, ne este calea spre Dumnezeu. Considerarea asupra lui Dumnezeu va fi întreită, căci noi „vom *reflecta mai întâi asupra existenţei lui Dumnezeu* în al doilea rând, deosebirea fiinţelor – oamenilor; în al treilea rând, ceea ce priveşte ieşirea creaturilor din el”. Această întreită împărţire priveşte întreaga *Summa* Nota traducătorului). Iar întrebarea existenţei divine este de luat în consideraţie în primul rând, dacă există Dumnezeu; în al doilea rând, cum există, sau mai degrabă, cum nu există; în al treilea rând, că aparţine lucrării sale asupra ştiinţei, voinţei şi puterii. Să ştim: că Dumnezeu există în sine şi pentru sine? Se pare că există în sine şi pentru sine. La a doua întrebare: se pare că nu se poate dovedi că Dumnezeu există, existenţa lui Dumnezeu este un principiu al credinţei. La a treia întrebare, se afirmă existenţa necesară, activă a lui Dumnezeu, situat cârmuitor raţional peste toate lucrurile” Toma d’Aquino, *Summa Theologiae,* trad. de Joseph Bemhart. Preacu vin tare).

Toată prezentarea lui Dumnezeu, cum apare în această alcătuire a lui Joseph Bemhart, se desfăşoară raţional, sub semnul întrebării şi răspunsului. Termenii tratării: întrebare, cercetare, contradicţie, afirmaţie, răspuns, ţin aristotelic de filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, nu de gândirea dogmatică a teologiei. În teologie nu se întreabă, ci se vehiculează raţional dogme, aceste forme ale misterelor revelate. Argumentele folosite pentru existenţa lui Dumnezeu constituie „docta ignorantia” a lui Nicolaus Cusanus. Restul, tot cercetare plecând negativ de la ceea ce nu este Dumnezeu, pentru a conchide asupra „simplităţii, desăvârşirii, unităţii, nemărginirii şi neschimbării Lui”. Se pot face astfel de afirmaţii despre natura „Celui ce este”, inaccesibil raţiunii umane? La nivel religios, definiţia, descripţia, nu operează, nici în cazul teofaniei, ci comunicarea cuviincioasă a apariţiei Divinităţii şi lucrurlui Ei. „Este. Dumnezeu corp? Stabilire: deoarece

Dumnezeu este înainte de toate şi nemişcat şi primul existent, nu este corp”. Această stabilire seamănă cu „forma pură a nemişcatului mişcător”. Divinitatea aristotelică (n.n.). „Este Dumnezeu alcătuit din formă şi materie?” După ce încearcă să determine natura formei şi materiei, compară forma şi materia aparent prezente în Dumnezeu cu ce este formă şi materie în suflet, care este forma esenţială a corpului. Prima constatare dedusă din relaţia suflet-corp este esenţială. Concluzia: forma esenţială divină se separă şi deci urmează că Dumnezeu nu este material. Dacă Divinitatea a fost păstrată ca formă esenţială care se poartă pe sine, ce rost a avut folosirea celor doi termeni aristotelici, formă şi materie? Tratare inutilă – „Este acest Dumnezeu unul şi acelaşi cu existenţa sau natura sa?” Răspuns: nu. Fiindcă multiplicitatea acţiunilor lui nu coincide cu natura sa, fiind defectuos imitat *Defecâum imitationis).* Construcţia inutilă, sau mai potrivit ambiguă. Este incompatibilă cu unitatea şi desăvârşirea divină. Restul privind existenţa, natura, lucrarea, desăvârşirea sau bunătatea lui Dumnezeu, se desfăşoară sub semnul întrebării, cercetării şi răspunsului. Este dificil de gândit teologal relaţia dintre Dumnezeu cel etern şi omul care devine. Relaţia dintre constant şi variabil îmbracă în filosofie şi ştiinţă formele punctelor de vedere care, sub raportul veracităţii, pot fi ipotetic-utile, sau comode, aporetice sau eronate. Teologia, prin obiectul ei transcendent, nu are nevoie să fie confirmată. Seamănă într-un fel cu matematica, cu deosebirea că dogmele îmbracă mistere mântuitoare, în timp ce matematica, fiind presupus-deductivă, deci imanentă, poate fi utilă sau „comodă mintal”. Poincaré).

Dumnezeu în conştiinţa filosofică

În stilul cercetării, Sf. Toma d’Aquino se întreabă: „se poate obţine o cunoaştere a lui Dumnezeu prin graţie, superioară celei prin raţiune?”. Simpla întrebare asupra superiorităţii graţiei faţă de raţiune, o goleşte de conţinut teologal. De altfel. În filosofie nu au rost termenii: graţie, revelaţie, extaz, teofanie, ci termenii: subiect, obiect, lume

sensibilă, întrebare, metodă, intuiţie, concept, definiţie, simbol, sistem, disciplină, doctrină, răspuns, ipoteză, aporie, folos, eroare. Căutarea se mişcă între nume şi obiecte concrete sau imaginare. Spiritul autonom se mişcă asimptotic spre esenţe sau obiecte ideale, în fond spre adevăr; intuiţia pură a esenţelor obiectelor ideale este iluzorie, ca şi cercetarea determinată de tendinţa spre el. Este, sub raportul veracităţii, acel sisifism apreciat de Lessing – valoarea exagerată a căii spre adevăr – sau a tendinţei spre el Rickert, *Filosofie, ştiinţă şi artă).*

La întrebarea Sf. Toma d'Aquino: „Capacitatea sufletului ţine de existenţa sa?" se poate răspunde istoric şi modern: autonom rătăceşte sau nimereşte util, sau comod, în jocul nesfârşit dintre el şi lucruri. Sub imperiul revelaţiei nu-şi aparţine şi nu decide, cum spune Nietzsche despre inspiraţie. Gândind socratic, nici nu se poate autocunoaşte. De altfel, autonom se mişcă în lumea lucrurilor, nu în esenţa lor, ci în atributele lor, cum am mai spus. Câmpul desfăşurării lui este devenirea, invariantele fiind formale, inexplicabile ca şi constantele existenţiale. Ce poate ieşi din acest animal raţional, autonom şi muritor, predeterminarea sufletului gânditor, corpului, simţurilor, închipuirii, vocaţiei, lumii şi lucrurilor fiind lucrată şi de ispita demonică. Doar sfinţii sunt „purii biruitori ai înclinărilor naturale". Muritorii de rând termină numai prin moarte jocul impur dintre suflet şi corp. De la genii la proşti.

Dumnezeu; gr*, theos*, lat*, deus*| germ, *Gott*, engl. *God*; it. *Dio.*

I. Considerat cauză-principiu al experienţei.

A. Din punct de vedere ontologic. Principiu suprem al existenţei şi activităţii universale.

1. Fie ca substanţă imanentă a tuturor făpturilor, formelor existenţei, termenul fiind indefinibil Goblot, n.n.). Per Deum intelligo ens absolute, infinitum, hoc est substantiem constantem infinitis atributis *etc. Spinoza,* Etica). Quiquid est, în Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest *(ibid.). Fie cauză transcendentă,*

creând lumea din afara ei. Credo în unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium *Simbolul Conciliului din Niceea). Fie ca sfârşit al universului. Nemişcatul mişcător al lui Aristotel (*Metafizica). Deus est summum bonum, simpliciter et non solum în aliquo genere vei ordine re rum. Şic eram bonum De-o atributuo în quantum omnes perfectiones desiderataie effliaint ab e o, sicut a prima cauza *Sf. Toma d'Aquino,* Summa Theologiae).

Cele trei idei de mai sus sunt astfel rezumate de Vacherot: „Dumnezeu este fiinţa fiinţelor, cauza cauzelor, sfântul sfinţilor: iată cum el este veritabilul Absolut" *Noul Spiritualism).*

Notă. Existenţa lui Dumnezeu gândit ontologic, iar în acest punct de vedere nereligios s-au amestecat: panteism spinozist, în formula acosmicului, criticat de Hegel, care l-a dorit mai radical întrucât la Spinoza totul există în Dumnezeu, în afară de El, totul fiind iluzoriu. Orice formulă panteistă este nereligioasă prin izvorul ei uman. Mistică creaţionistă Simbolul de la Niceea) şi Sf. Toma d'Aquino „creaţionism şi emanatism neoplatonic". Metafizică aristotelică şi spiritualism. Singura nepotrivire în punctul de vedere ontologic este citarea simbolului de la Niceea.

B. Punctul de vedere logic.

Principiul suprem al ordinii în lume, în om şi al corespondenţei între gândire şi lucruri. „Sunt obligat să mărturisesc o fiinţă în care adevărul este etern subzistent, etern adevărat, este adevărul însuşi" Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi même) Nota.* Nu văd legătura între punctul de vedere logic şi ordinea eternă a lui Dumnezeu, imperfect reflectată în omul mărginit şi păcătos, cum s-a spus. Şi nici între mărturisirea lui Bossuet şi acest punct de vedere.

II. Considerat ca o fiinţă activă.

C. Punctul de vedere material. Fiinţă personală, superioară umanităţii, care dă ordine şi face promisiuni, căreia i se adresează rugăciuni şi care le împlineşte. Este

în general conceput ca animatorul şi protectorul unui grup social faţă de care acesta se manifestă şi care-i face un cult. Strămoş, războinic, legislator, judecător, liberator etc.) în antichitate, acest grup este etnic. Ex.: zeii greci, zeii troieni, Dumnezeul lui Israel (a se vedea în special *Deuteronomul). În* vremurile moderne, acest grup este mai degrabă electiv şi constituie o biserică. Ce este biserica? Este adunarea copiilor lui Dumnezeu, armata lui Dumnezeu cel viu, regatul său, cetatea sa, templul său. Bossuet, *Pensées chrétiennes).* Notă. Acest text cuprinde elemente biblice, vechi şi noutestamentare şi istoria efemeră. Un amestec istoric, mitologic şi religios, care împiedică apropierea sufletului de existenţa lui Dumnezeu.

Punctul de vedere moral.

Fiinţă personală, astfel ca să fie prin inteligenţa sa şi voinţa sa, principiu suprem şi garanţia moralităţii. „Ordinea morală, lumea morală, ce-ar putea să fie dacă n-ar avea la baza sa spiritul său şi-n sfârşit însăşi realizarea sa, singura vie şi suverană în Persoana, în acea care este Dumnezeu”). Renoumier şi Prat, *Nouv. Monadologie).* Toate citatele din acest subcapitol sunt din Lalande).

Spiritul autonom modern se mişcă aici, în filosofie şi ştiinţă, presupus-liber, logic şi empiric, printre lucruri şi nume, căutând, sau intuind, folosind nume, metode, experienţe, ipoteze, raţionamente, semne, concepte, definiţii, cu tendinţă spre sistem sau doctrină, nedepăşind relaţia subiect-obiect. Instrumentele – mijloacele –: raţiunea, închipuirea şi simţurile. Bineînţeles, afirmaţii. La fel şi în artă şi în tehnică. În Transcendenţă, extrapolează sau imaginează metafizic, ilegitim. Aşadar, în limitele capacităţii lui, spiritul autonom poate întreba, cerceta şi răspunde util, comod, aporetic sau eronat. Trebuie să repet unele afirmaţii care, deşi sunt evidente, sunt ignorate din interes, sau neştiinţă. Când omul se întreabă asupra adevărului, deci când devine problemă, este căutat şi neaflat, neexistând în el şi-n natură, cum ne arată istoria profană a omului şi naturii. Astfel, folosim termenii neconcludenţi ai dublului adevăr, *secundum rationem şi*

secundum fidem Windelband), constatăm că nu există adevăr *secundum rationem*, acesta fiind transcendent în esenţă, putând fi primit prin har, nu căutat. Deci, mistică, nu logică. Pentru că, dacă nu există în om şi-n natură, există dincolo de el şi de natură. Existenţa celor două lumi este definitorie pentru adevăr. Am spus în altă parte a lucrării că Socrate nu rămâne ca filosof, ci ca om religios, nu prin dialectică şi concept, ci prin lumea ideilor – arhetipurilor –, legând adevărul de

Divinitate şi nemurire. În viziune creştină, adevărul – Realul, Absolutul – este Dumnezeu. Omul religios se situează în triunghiul Dumnezeu, nemurire şi libertate, termeni ai Realului, totul existând din Dumnezeu şi în Dumnezeu, nu *als-ob9* nu „ca şi cum ar fi”, ficţiuni ale raţiunii. Filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii nereligioşi îl caută în ei şi în natură, neaflându-l. Când sunt religioşi şi cuviincioşi, aşteaptă şi se roagă să-l primească. Punctele de vedere ale filosofilor, oamenilor de ştiinţă şi artiştilor asupra existenţei lui Dumnezeu: afirmative, negative, contradictorii, indiferente, sunt gnoseologic şi axiologic echipolente prin izvorul lor comun: omul.

Limbaj: nume, semne, analogii, reprezentări, comparaţii, roade ale întrebării şi cercetării, produse ale raţiunii, închipuirii şi simţurilor. Încercări de explicare a inexplicabilului, căutare de probe ale existenţei Lui, fără arătarea lui tradiţională sau actuală – extazul teofanic.

Nu trebuie să ne mirăm dacă întâlnim în filosofie conceptul şi definiţia lui Dumnezeu. Este limita metafizică a cunoaşterii, cum ne arată metafizica lui Aristotel. Sub raport religios, oamenii se împart în credincioşi, necredincioşi – atei şi indiferenţi. Credincioşii nu întreabă, nu caută, ci afirmă existenţa lui Dumnezeu şi cred în El, ca în Simbolul de la Niceea. „Dumnezeu este cel ce este”. Probele existenţei Lui? O pseudoştiinţă incompatibilă cu perfecţiunea Lui. De altfel, evoluţia ştiinţelor naturii, în cap cu matematica şi a eticii, ne arată reflectarea Lui terestră – imperfectă. În istorie întâlnim: revelaţia, graţia, întrebarea şi cercetând timpul şi spaţiul – sărbătoarea şi

templul şi profanul sau omul autonom stăpânit şi înghiţit de timp şi spaţiu – vechiul şi noul Adam purificat prin botez. Sf. Ap. Pavel). Necredincioşii se împart în optimişti, pesimişti şi sceptici. Optimiştii-stupizi îl înlocuiesc pe Dumnezeu cu idealul – perfecţiunea iluzorie – spre care se mişcă asimptotic. Pesimiştii sunt captivii jocului absurd al apariţiei şi dispariţiei, termenii lor metafizici fiind „existenţă şi neant” Heidegger, Sartre). Ei vin din natură şi se întorc în ea, din şi în acest nicăieri. Scepticii se îneacă în speculaţii inutile în concret şi negatoare ale adevărului. În fond, seamănă, sub raportul veracităţii, cu spiritele materialist-dialectice ale căror opţiuni se desfăşoară relativist, sub semnul neîmplinirii şi al morţii. Indiferenţii sunt stinşi sufleteşte, „cadavre vii”, folosind o formulă a lui Tolstoi.

Încheiere.

În alcătuirea lui Joseph Bemhart, din *Summa Theologiae* a Sf. Toma d’Aquino, în volumul *Dumnezeu şi creaţia* sunt consemnate 119 cercetări, fiecare cuprinzând întrebări şi răspunsuri. Într-o viziune creştină, strict teologală, nu au rost termenii: întrebare, cercetare şi răspuns, care sunt specifici proprii în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică.

MITOLOGIA

Hesiod

Prometeu poate fi considerat mit sau concept. Ca mit exprimă relaţia dintre divinitatea supremă şi orice făptură divină – zeu, titan – sau umană subordonată ei. Conceptul, prin încărcătură logică sau istorică umanizează relaţia, degradând-o. Alegoria trebuie înţeleasă mistic, nu raţional, sau fizic-civilizator, fiindcă nu numai focul vine din cer, ci tot ce se întâmplă în univers. Nu interesează justeţea, sau injusteţea înţelegerii mitologice a soarelui fizic, sau a fulgerului, că originea transcendentă a fenomenelor, dacă omul doreşte să cunoască adevărul desprins din relaţia lui cu Absolutul şi nu se mulţumeşte cu legităţile lumii aparente – cu adevărurile lui – oricât de utile ar fi. Zeul, titanul şi omul ridică problema modelelor. Triumful

raţiunii? Dizolvarea tradiţiei, a miturilor – aceste fructe revelatoare ale credinţei – a lumii afective generatoare, conservatoare şi desăvârşitoare vieţii; acceptarea adevărului relativ; depărtarea de real şi de unitate prin tensiunea polară subiect-obiect, prin intuiţia pură ipotetică, prin degradarea inspiraţiei, prin devenire, prin concept, judecată, raţionament şi metodă ca fructe ale spiritului autonom, prin ficţiuni utile-nocive sau inutile, prin succese tehnice, estetice, morale şi sociostatale, fmitudinea implicând eroarea, rătăcirea, entropia, încremenirea şi neantul. Se încearcă ieşirea din impasul natural – uman prin „iluziile progresului” Sorel), Paul Deussen descrie cetăţile Mediteranei uscare sub paşii raţiunii greceşti şi apoi înviorate de iubirea filosofilor. Este o exagerare, fiindcă sunt şi filosofi într-adevăr înţelepţi cum au fost: Thales, Socrate, Platon. „Ce este divinul? Ceea ce nu are început nici sfârşit Thaies în *Fragmentele presocraticilor*, ediţia Diels-Kranz, trad. Simina Noica şi Constantin Noica). Răspunsul îl apropie de gândirea teologică creştină. Meşteri în uscare au fost sofiştii care stăpânesc şi spiritul modern. Gândirea autonomă, spaţiul empiric şi timpul sunt izvoare ale adevărului relativ şi al erorii, adevărul absolut fiind Dumnezeu, ca unitate a lumii şi ca ordine, forme reale necuprinse de om, fiindcă natura, societatea şi gândirea nu le arată. Omul care devine este permanent incomplet, un „pelerin spre absolut” L. Blois) etern nesatisfăcut de mersul lui nesfârşit. Hotărârile lui Dumnezeu sunt sigure – eterne cum consideră Hesiod hotărârile lui Zeus – ale omului aproximative, aleatorii sau eronate. Apoi au venit sofiştii, care au desfăşurat o acţiune mai întinsă decât aceste două mari spirite – este vorba despre Pitagora şi Anaxagora. Erau oameni pasionaţi pentru a combate vechile erori. – în lupta pe care au pornit-o contra tot ce ţinea de trecut, ei nu cruţară nici instituţiile cetăţii, nici prejudecăţile religiei. Ei examinară şi discutară cu îndrăzneală legile care stăpâneau încă statul şi familia. Ei mergeau din oraş în oraş predicând principii noi, învăţând nu indiferenţe faţă de just şi injust ci

o nouă justiţie mai puţin strâmtă şi mai puţin exclusivă decât cea veche, mai umană, mai raţională şi eliberată de formulele epocilor anterioare. A fost o acţiune îndrăzneaţă, care a ridicat o furtună de un şi ranchiune. Au fost acuzaţi că n-au nici religie, nici morală, nici patriotism. Adevărul este că asupra tuturor acestor lucruri nu aveau o doctrină bine fixată şi că credeau că au făcut destul când au combătut prejudecăţile. Ei mişcau, cum spune Platon, ceea ce până atunci fusese imobil. Ei plasau regula sentimentului religios şi aceea a politicii în conştiinţa umană şi nu în obiceiurile strămoşilor, în tradiţia imuabilă. Ei arătau grecilor că pentru a guverna un stat nu mai ajungea a invoca vechile obiceiuri şi legile sacre, dar că trebuia să convingă oamenii şi să influenţeze voinţele libere. Ei substituiau cunoaşterii vechilor obiceiuri arta de a raţiona şi de a vorbi, dialectica şi retorica. Adversarii lor aveau de partea lor tradiţia; ei elocinţa şi spiritul. Platon pune în gura unui sofist aceste frumoase cuvinte: „Voi toţi care sunteţi aici, vă privesc ca rude între voi. Natura în loc de lege v-a făcut concetăţeni. Dar legea, acest tiran al omului, violentează în multe împrejurări natura” Fustei de Coulanges, *La cité antique*). Acesta este nivelul spiritual al unui istoric: raţiune dialectică, natură şi ordine, aparenţă uneori oarecum comodă pentru omul iscoditor, nestatornic şi muritor şi fapte istorice care ilustrează devenirea omului autonom, pseudostăpân şi a aşezărilor sale imperfecte şi instabile. Ideea de progres exprimă tendinţa ameliorării condiţiilor existenţei acestui „animal raţional, rătăcitor şi muritor”, adevărul rămânând pentru el un mister situat în afară de el şi de natura indiferentă care-l înghite. Sunt greu de înţeles: înlăturarea credinţei, a setei religioase de Absolut, care ar trebui să încoroneze construcţiile lui, situate mereu deasupra devenirii lor, şi a înecului în „iluziile progresului”. Un înţelept scapă de pacostea istoriei Nietzsche) şi poate lega capătul de început Eminescu, *Glossa). Homo stultus.* Misterul este definitoriu pentru om Blaga), neliniştitor şi fericitor R. Otto). Natura pare cunoscută, sacrul supranatural este misterios şi

operează asupra naturii din aflata ei, acesta fiind sensul ordinii cosmice, fără acţiunea divină „aşa-zisele legi naturale” sunt ficţiuni sau absurdităţi. Antropomorfizarea mitologică face posibile două evenimente: ordine ierarhică în panteonul elen – sociogonie transcendentă reflectată în orânduirile umane T. Vianu) – şi relaţii mai apropiate între zei şi oameni, zeii acţionând asupra acestora… Heraclit amplifică conţinutul şi diversifică domeniile în care se manifestă Dike, realizează ascensiunea de la sensul epico-religios la cel filosofic şi-i conferă în mod explicit calitatea de principiu, în a cărui sarcină cade reglarea fenomenelor cosmice Dumitru Burtea, *Comentariu la Hesiod).* Niciun principiu nu determină desfăşurarea unui fenomen în univers, principiile fiind regularităţi ca moduri umane de percepere a fenomenelor, cauza desfăşurării lor şi a ordinii fiind în afară de ele. Dumnezeu personal face posibilă înţelegerea acestui mecanism. De altfel, trecerea de la religios la filosofic nu constituie o ascensiune, fiind trecerea de la Absolut la relativ, mersul îndreptându-se în jos, de la zeu la natură şi la om. Mereu adevărul este Dumnezeu, fiindcă în afară de el fiu există. Necunoaşterea naturii supără şi descurajează, iar marele mister îmbărbătează şi „fericeşte”, cum spune R. Otto. Am văzut cum Fustei de Coulanges a considerat topirea tradiţiei în construcţiile raţionale ale omului căutător, al libertăţii şi salvării în natură, unde nu există nici libertate, nici salvare, ca un mers ascendent al omului elen. Istoria religiilor ne arată cum oamenii – nu toţi şi mai ales masele au înţeles primejdia demitizării, utilităţii, eficacităţii limitate şi pseudolibertăţii şi înlăturarea salvării mistice, acceptând în mod raţional, sau iraţional, moartea absolută şi trăirea aici cu orice preţ, chiar încărcată de dezgust, exceptând îndrăzneala absurdă a sinucigaşilor. De altfel, cum am mai spus, utilitatea nu este legată de adevăr, care, prin natura lui mistică, se confundă cu formula explicativă a vieţii şi lumii – cu existenţa cauzalităţii şi finalităţii –, aşa cum ficţiunile utile nu includ niciun sens, sensul fiind legat de finalitatea spiritului pur, de mântuire, ca existenţă

liberă, ca fericire reală. Când omul de ştiinţă formulează explicativ constatările sale, nu face mistică, constatările neavând caracter revelator. Cauzele, sau cauza unică formează stilul explicativ care izvorăşte din credinţă. Necredinciosul este captivul unui joc dialectic fără ieşire, între el şi natură. Am consemnat în altă parte distincţia pe care a făcut-o Newton între cauză şi lege. Cauza unui fenomen este transcendentă, mod de înţelegere mitologic, sau religios, chiar dacă nu teologic – modern, iar legea, mod de percepere al conştiinţei noastre teoretice al efectului acestei crize – „gravitaţia este Dumnezeu” cum spune el. Construcţia teologică autonomă a vieţii şi lumii rezultă dintr-un joc între ipotetic şi empiric şi căutarea ieşirii din mărginire şi neputinţă în magic, adică rămânerea tot aici, magicul fiind alături de ştiinţific; – paraştiinţă, care în lumea modernă a îmbrăcat forma superstiţiilor la iluminişti, fiind surogatul religios al sufletului lor schilodit afectiv, cum a constatat istoric Louis Veuillot, după cât îmi amintesc, şi faustică, la Goethe. Ştiinţa cauzelor sau a cauzei unice este teologia, şi mitul prometeic suferă aceeaşi degradare umană: zeu, titan, om. Mers în jos de la transcendent la imanent. Literatura, filosofia şi ştiinţa nu ating nivelul inspiraţiei mitologice şi nici nu pot înlătura prezenţa misterului tulburător, indiferente fiind la dezvoltarea ritualului religios şi eficacitatea lui imediată, omul cerând actului religios minuni, iar celui estetic şi ştiinţific, care se bucură de prestigiu, nu le cere. Nu-i ajunge omului lacom de plăceri pământeşti, nu însetat de adevăr, purificarea sufletească prin ritual şi trezirea conştiinţei limitelor sale aici. Dumnezeu, adevăr şi mântuire sunt termeni trăiţi de omul religios în ritual, adică bucuria pură pe care o trăieşte fiind învăluit de Marele Mister. Biserica este locul sacru al adevărului – mister purtat în ritualul practicat de sacerdoţii iniţiatori şi trăit de credincioşi împreună cu ei. Trei exemple sterile, literatură: „oh! De trei ori fericiţi acei muritori care, după ce au contemplat ceremoniile sacre, vor merge în Hades; căci pentru ei şi numai pentru ei viaţa

este posibilă în lumea de jos; pentru ceilalţi neputând fi acolo decât suferinţele” Sofocle, cât, după Plutarh de Decharme); filosofie: „ei ce, spune el interlocutorului său Patalcion, hoţul care a fost iniţiat se va bucura după moarte de o soartă mai bună decât Epaminonda, omul cinstit, care n-a fost iniţiat?” Diogene, cât, de acelaşi după Plutarh); este evident că hoţul amintit va avea o soartă mai bună, ceremoniile sacre având un rol purificator şi mântuitor; de altfel, acesta este nivelul spiritual al unui filosof cinic a cărui autonomie este înecată în natură şi prin aceasta desacralizată; Ştiinţă: astfel, în afară de mistere nu există mântuire; doctrină funestă care părea să lege numai de practici pioase valoarea vieţii şi dreptul la răsplată eternă; Conştiinţa greacă pare că s-a revoltat de mai multe ori contra unei asemenea dogme… Această reflecţie a lui Diogene s-ar fi prezentat inevitabil tuturor spiritelor dacă ceremoniile de la Eleusis n-ar fi fost decât o succesiune de practici bigote şi de rituri sterile fără influenţă asupra sufletelor” Decharme, comentarii la textele citate din Sofocle şi Diogene). Şi Decharme, invocându-l pe Andocide, arată că ceremoniile de la Eleusis erau purificatoare, „oamenii care participau la mistere deveneau mai pioşi, mai oneşti şi mai buni decât erau înainte, cum scria şi Diodor din Sicilia. Forţa purificatoare a liturghiei creştine se explică şi prin stilul solar al ritualului, misterele oficiindu-se deschis, cum bine a observat Romano Guardini, după cât îmi amintesc. Biserica este locul sacru unde omul şi natura se purifică prin intrarea în tiparele ordinii divine”. Mitul prometeic, care apare pentru prima dată într-o operă literară, are şi o altă semnificaţie, el conţinând în germen prezentarea relaţiilor dintre îndrăzneala şi iscusinţa omului şi apariţia şi dezvoltarea civilizaţiei umane. Tipul prometeic, produs al spiritului elen, se substituie tipului contemplativ care nu putea întreţine cu divinitatea sa relaţii de la personalitate la personalitate… Omul este cauză şi scop al poemelor hesiodice cu ideile directoare generale – muncă, virtute, dreptate D. Burdea, *op. cit.). „*Muzelor din Helicon cântare

slăvită să începem, / Celor ce au stăpânire în sfântul şi marele munte, şi împrejurul fântânii limpezi, cu zvelte picioare, lângă altarul Cronidului plin de putere dansează… / Vorbele acestea întâi au glăsuit către mine: / „Neam de ruşine, păstori ce dormiţi lângă glie cu gândul. Numai la burtă minciuni aidoma cu adevărul ştim să rostim, dar când vrem ştim să rostim adevărul… Vers de profet insuflându-mi să cânt îmi dădură poruncă, /Celor ce fi-vor cândva şi câte au fost înainte Neamul ferice să-l laud al celor în veci fără moarte” *Teogonia*, trad. D. Burtea).

Versurile de mai sus nu reprezintă o introducere la o cântare a omului, a isprăvilor şi „adevărurilor” lui, ci a zeilor veşnici care sunt adevărul lui. De altfel o teogonie şi o teodicee nu pot avea caracter umanist.

Acelaşi caracter al sacrului-mister îl au şi versurile următoare: „Muze ce din Pieria prin cântec laude aduceţi/ Hai glăsuiţi despre Zeus, în imnuri cinstiţi-vă Tatăl/ Oamenii sunt deopotrivă prin el neştiuţi sau cu faimă/ Sunt proslăviţi sau uitaţi după voia marelui Zeus. / Lesne pe slabi întăreşte ori pe puternici răstoarnă/ Lesne smereşte trufaşii, pe cei oropsiţi îi înalţă/ El rătăciţii îndrumă, pe cei străluciţi îi umbreşte/ Zeus ce tună-n văzduhuri, stăpân în înalte lăcaşuri/ Tu fiindcă vezi şi cunoşti ascultă şi drept rânduieşte”. (*Munci şi zile*, trad. de D. Burtea).

Aşa a gândit Hesiod ca poet-profet şi conţinutul religios al acestei invocaţii poate fi acceptat şi de noua religie, fiindcă şi-n aceasta orgoliul nu este admis. Puterea absolută a divinităţii şi-a continuat drumul glorios în istorie, egal, alături de cel prometeic schimbător şi fără de sfârşit. Când ideile sunt legate de om, de natură şi de societate şi când se încearcă o explicaţie la aceste niveluri – pseudocauzalitatea imanentă – a întâmplărilor, atunci miturile devin alegorii ale lumii imorale, sau fizice, iar adevărul, religios în esenţă, se depărtează de real şi se transformă în ficţiuni utile: metodă, concept, judecată, raţionament, iar conştiinţa teoretică a omului cercetător împleteşte raţionalul cu empiricul, sau ancorează în ipotetic. Triumful raţiunii? Logocraţia dizolvantă a

miturilor revelatoare – metodă, concept, judecată, raţionament, subiect, obiect, lege, normă, sistem, valoare formală şi orice construcţie arbitrară a omului liber, scăpat din frânele lumii divine, a fost atribuită filosofiei cum s-a arătat. Epicul religios, prin vehicularea miturilor, a trezit conştiinţa teoretică a adevărului transcendent, legat de mistica finalităţii şi cauzalităţii, situat dincolo de om, de natură şi de utilităţile înşelătoare, cum au arătat slujitorii templelor şi adevăraţii înţelepţi modalitatea religioasă a gândirii dând sens omului istoric… Sociologia transcendentă”, fruct al antropomorfismului, a fost, cum s-a spus, cauza crepusculului zeilor, care s-au topit mai uşor în raţiunea omului autonom, fiind adunaţi teogonie şi sociogonic împreună, cum a constatat şi Burnet, omul scormonitor al pământului şi contemplator al cerului fizic putând să le examineze mai uşor – aşa a crezut el – natura şi eficacitatea acţiunilor lor, zeilor cerându-le minuni, după cum am mai *spus.* Hesiod a fost un adevărat înţelept când a pus pe seama zeilor tot ce se întâmplă în lume, adică religiosul este firesc, taumaturgicul este legat de omul care interpretează fals întâmplările. Antropomorfismul a permis scepticilor să coboare zeii la nivelul omului istoric, el devenind, nu transcendentul, acesta din urmă fiind degradat de succesiunea generaţiilor, de devenire – istorism –, evhemerism.

Misticii, setoşi de adevărul absolut, consideră umanismul antropolatrie involutivă, omul modern privit în raport cu Absolutul fiind inferior strămoşilor religioşi. Înfruntarea divinităţii a fost şi va fi mereu socotită nebunie, fiindcă ştiinţa nu a fost şi nu va fi sediul adevărului propriu-zis. Voinţa divină punctează natura cu întâmplări, iar miturile, considerate de etnopsihologi, mitologi, istorici, filosofi ai culturii, lingvişti, folcloriști, psihologi, etnografi şi orice cercetători ai sufletului mitic şi magic ca personificări ale sufletului naiv popular, revelează această voinţă, ca şi legile naturii formulate în ştiinţă. Care este deosebirea între mit şi concept? Mitul explică şi conceptul constată, mitul este esenţial prin natura cauzală

a adevărului, fiind constant, iar conceptul, care este mai aproape de magic, este neesenţial – exterior naturii lucrurilor căutată de omul de ştiinţă şi neaflată de el, fiindcă nu cunoaşte cauza reală şi înlătură din gândirea lui autonomă metafizica. De ce a triumfat conceptul? Prin eficacitatea limitată, care, Cum am mai spus, nu este legată de adevăr. Adevărul divin a apărut şi va apărea omului de aici în formă mitică, altfel nefiind, fiindcă gândim parmenidic, „tot ce devine nu este”. Putem vorbi de realism mitic în sensul adevărului mistic şi de nominalism-formalism, ficţionalism, logicism ştiinţific şi magic, înecat în ipotetic, în empiric şi în foamea de comodităţi şi utilităţi, care au fost şi vor fi în aparenţă. La nivelul devenirii se situează raţiunea omului autonom şi scormonitor. Istoria religiei greceşti ne arată că adevărul transcendent este purificator, revelator al relaţiei dintre om şi Absolut, mântuitor şi că deci este singura formă a vieţii spirituale, consolatoare şi eliberatoare – templul fiind sediul libertăţii reale, a cărei definiţie fiind puterea zeului înrobitor. Cu timpul unii dintre greci l-au considerat incomod şi inutil, înlocuindu-l cu construcţiile lor mintale, reflectări imperfecte şi practice ale lui. Raţionalitate şi concreteţe nepurtătoare de adevăr când omul se consideră „demiurg”, adică creator de istorie. Mereu: zeu, destin şi om, sau omul înţelegător al îndoitei lui poziţii: în natură şi în afară de ea. Omul care trăieşte comod în spaţiul şi timpul lui, seamănă cu animalul care are hrană destulă, în spaţiul lui nu este bolnav şi nu este pândit de duşmani. Este omul care trăieşte bine şi-n pace. El preferă tihna în dezonoare, decât să slujească zeului războiului. Pacifismul este calea transformării tihnei în robie, el asigurând tihna numai în cazul ieşirii omului din istorie. Nu trebuie confundată istoria omului stăpânit de Dumnezeu, cu pseudoistoria omului prometeic, acesta din urmă involuând, fiindcă este cu gândul „numai la burtă şi la iluzoria lui putere, nu la adevăr” Hesiod). Înaintea consideraţiilor asupra mitului prometeic consemnez câteva poziţii faţă de mit în general. Nu consemnez poziţia lui

Evhemer ci numai o amintesc – viziunea istorică a zeilor ca oameni excepţionali, ca eroi binefăcători divinizaţi, sociogonie imanentă proiectată în transcendent, sau lumea divină văzută de jos în sus şi nici apropierile între personajele biblice şi ale mitologiei greceşti, acest evoluţionism religios, fiindcă nu pot fi susţinute. Religiile sunt revelaţii şi s-a făcut distincţia între mitologie şi sentimentul religios Max Müller, cât, de Decharme în *Mythologie de Grece antique*), iar „poveştile care-l îmbracă n-au fost inventate de poeţi pentru amuzamentul mulţimii, ci ficţiuni ale imaginaţiei populare, ale unei rase înzestrate, cu semnificaţie raţională” Decharme, op. cit.). Raţiunea, ca vehicul al unei revelaţii a determinat doi mari scriitori greci să ia atitudine faţă de aspectele josnice ale mitologiei: Pindar şi Euripide. „Pindar nu ezita să facă o alegere între tradiţiile mitologice şi să respingă pe acelea care puteau să dezonoreze majestatea divină. Euripide trata aceste tradiţii „ca mizerabile poveşti ale poeţilor” şi afirma că, „dacă zeii fac ceva rău, aceasta nu le aparţine lor” Decharme, *op. cit.).* Raţiunea ca vehicul al unui mister revelat, această justă poziţie mitologică a celor doi scriitori este prezentată de naturalistul Decharme ca o idee limitată a spiritului critic grecesc. O altă ipoteză, mai aproape de credinţa noastră. De altfel totul este mister, care, la scară umană se primeşte prin credinţă – natura mistică a evidenţei – sau se pulverizează în ipoteze. Raţiune sprijinită pe credinţă, sau raţiune autonomă rătăcitoare în univers.

„Opera înţelepciunii păgâne se compunea din rămăşiţe mutilate, dar uşor de recunoscut, ale unei revelaţii primordiale”. Creştinismul este o religie revelată şi care a fost considerată nouă, chiar faţă de iudeism de care l-au legat creştinii primitivi. Iudeocreştinismul combătut de Sf. Pavel, critică îndreptăţită de structura noii religii şi mai ales de noua poruncă dată la Cina cea de taină; „Vă dau poruncă vouă ca unul pe altul să vă iubiţi După cum vam iubit eu pe voi, aşa şi voi unul pe altul să vă iubiţi”.

Apariţia Mântuitorului? Adevărul transcendent revelat în istorie. Cum putem considera creştinismul „religia tuturor religiilor”? Prin perfecţiunea lui. Absolut poate apărea în timp şi în spaţiu, fiind totuşi situat în afară de timp şi spaţiu (n.n.).

„Această ultimă ipoteză a atras în zilele noastre imaginaţia unuia dintre cei mai faimoşi oameni de stat ai Angliei, care este în acelaşi timp unul dintre scriitorii ei cei mai distinşi, M, Gladstone. În cartea sa *Homer şi epoca homerică*, ca şi în lucrarea mai recentă *Juventus mundi,* M. Gladstone susţine această teză că mitologia greacă este o denaturare a unor doctrine înalte şi misterioase revelate originar de Dumnezeu umanităţii. Această religie primă, ale cărei elemente s-ar fi conservat în tradiţiile teistice şi mesianice ale evreilor avea ca dogme principale: existenţa unui singur Dumnezeu suprem; a unei Trinităţi împreunate în această unitate; a unei înţelepciuni divine, care conservă lumea pe care ea a creat-o; speranţa unui mântuitor care, sub formă umană trebuia să coboare pe pământ pentru a stabili aici împărăţia lui Dumnezeu; credinţa într-o putere a răului care conducea îngerii rebeli şi nu înceta a-i tenta pe oameni. Acestea au fost, după Gladstone, adevărurile religioase la care a participat umanitatea iniţială. Dar spiritul omului revoltat contra lui Dumnezeu n-a întârziat să altereze acest preţios depozit şi să amestece cu impurâtăţi această pură doctrină. Plecat de la lumină, el s-a scufundat în întuneric. Dogma trinităţii a condus grecii la politeism, iar a incarnaţiei la antropomorfism. Totuşi, urma acestor adevăruri nu s-a şters complet” Decharme, *op. cit.),* Rămâne din această construcţie arbitrară neliniştea religioasă. O istorie a religiilor poate folosi această ipoteză, dar este greu de legat revelaţia de istorie şi de cuprins raţional termenii: evoluţie, involuţie, meandre istorice, orice formă de progres, sau de degradare, dată fiind natura transcendentă a cauzalităşii şi finalităţii. De ce şi în ce scop? Răspunsul dogmatic ţine de revelaţie, fiindcă totul este învăluit în mister, căile Domnului fiind ascunse. Omul poate realiza

acea *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus şi este bine pentru el când are conştiinţa limitelor sale, când încearcă să pătrundă în lumea misterelor. „N-a convins pe nimeni construcţia – visul teologic al lui Gladstone” Decharme); Dar care construcţie umană privind misterele este convingătoare? „Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, atunci însă faţă către faţă” Sf. Pavel, *Epistola 1 către Corintieni).* Orice nelinişte religioasă trebuie rezolvată în templu. Vom vedea şi valoarea altor construcţii privind mitologia şi teologia.

„Ideea de a căuta sub legendele mitologiei păgâne vestigiile înţelepciunii străvechi şi misterioase, fusese deja inspiraţia dominantă, a marii lucrări care la începutul acestui secol a servit ca punct de plecare la renovarea studiului istoric al religiilor: vreau să vorbescdespre *Simbolica şi mitologia popoarelor vechi* a doctorului Creuzer. Fără a urca la înălţimile supranaturale unde, în timpul nostru Gladstone trebuia să se cufunde, Creuzer credea în existenţa unui vast sistem religios care ar fi dominat în Asia într-o epoca foarte veche şi ale cărei doctrine extrem de pure şi de o remarcabilă elevaţie, ar fi fost comunicată oamenilor de preoţi într-un limbaj figurat şi sub o formă simbolică. Cu timpul, simbolurile se substituiseră ideilor care la origine nu erau decât imagini; semnele au luat locul lucrurilor semnificare şi miturile invadaseră religia până la înăbuşire. În această ipoteză mitologia nu era decât o serie de enigme simbolice în care Creuzer, cu bogăţia erudiţiei sale şi cu profunzimea sentimentului său religios căuta să pătrundă sensul şi căruia i se părea că neoplatonicienii din Alexandria îi găsiseră Cuvântul. Acest sistem, curând combătut, mai întâi de Voss, are vedea în el o apologie a teocraţiei, apoi de Lobeck, al cărui scepticism radical nu voia să acorde religiilor antice niciun fel de bun simţ, de Otfried Müller, care revendica originalitatea mitologiei greceşti şi independenţa sa faţă de Orient, trebuia să sucombe sub atâtea atacuri. El este astăzi în general abandonat şi traducătorul francez al *Simbolicei*, savantul care a fost

iniţiatorul şi promotorul studiilor mitologice în ţara noastră. M. Guigniaut, s-a văzut în necesitatea de a înconjura opera pe care o interpreta cu note şi lămuriri, care nu permit să subziste decât puţine din teoriile concepute cândva de dr. Creuzer” Decharme, *op. cit.).* Comentatorii lui Creuzer ne arată că ipotezele se înlocuiesc unele cu altele. De altfel s-au ignorat: miturile şi similitudinile lingvistice. În ceea ce priveşte concepţia lui Otfried Müller asupra originalităţii mitologiei greceşti, în afară de rezultatele studiilor istorice, filologice şi de mitologie comparată, sunt păreri filosofic opuse, Xenopolafirmă, după câte îmi amintesc, că antichitatea europeană este o prelungire a Asiei. Tot o ipoteză. De altfl, sunt două ipoteze: migraţia miturilor şi miturile a fenomene originare la rasele înzestrate, toate primind sau reacţionând uniform într-un stadiu spiritual al lor.

Ani Otfried Müller îi revine onoarea de a fi pus primul în mod clar problema mitologiei greceşti şi de a fi indicat calea de urmat pentru a o rezolva prin ale sale *Prolegomene la o mitologie ştiinţifică* care au apărut în 1825. Otfried Müller punea temelia unei metode aplicabile la inerpretarea miturilor, metodă încă solidă în părţile sale principale şi care a făcut posibile în Germania lucrările remarcabile ale lui Gerhard, ale lui Wecker şi ale lui Preller, înzestrat simultan cu o rigoare ştiinţifică şi cu geniul intuiţiei a cărei perspicacitate pătrunde starea de spirit a popoarelor primitive, el ştia primul să înţeleagă şi să definească adevăratul caracter al legendelor divine ale antichităţii. Acolo unde predecesorii săi nu văzuseră decât dogmele misterioase ale unei caste sacerdotale, sau invenţiile artificiale ale poeţilor, el observă opera naivă a umanităţii în copilăria ei. Mitul îi apăru ca un act inconştient şi necesar prin care spiritul omului, încă incapabil de abstracţie, considera toate lucrurile sub o formă concretă şi vie. Alterate de capriciile tradiţiei orale, înfrumuseţate mai ales şi desfigurate fără temei de poeţi, miturile au suferit în decursul timpului numeroase transformări. Prima datorie a criticii, după Otfried Müller,

este aşadar de a le prinde în originea lor şi a asista, în acest fel, la apariţia lor în imaginaţia umană. Pentru a ajunge să le înţeleagă, mitologul trebuie să folosească ajutoarele cele mai diverse: mai întâi limba, „această mamă fecundă a zeilor şi eroilor”, cum spusese deja Creuzer; studiul ceremoniilor cultului şi instituţiilor religioase, care fiind în corespondenţă intimă cu credinţele, le lămuresc câteodată semnificaţia; contemplarea peisajelor în sânul cărora au luat naştere unele tradiţii mistice; observarea fenomenelor naturii şi efectelor pe care le produc asupra frăgezimii imaginaţiilor copilăreşti; intuiţia prin care se încearcă reproducerea în sine a actului spiritual care a creat mitul; mai ales comparaţia, care apropie toate legendele conţinând elemente comune şi din această apropiere să poată ţâşni o lumină neaşteptată asupra originii lor. Otfried Müller voia, în sfârşit, ca istoricul mitologiei elenice să nu-şi mărginească consideraţiile sale la orizonturile Greciei; el voia să se fi adăpat la izvoarele sacre ale Indiei şi Persiei, să fi devenit familiar cu zeii nordului, să-şi fi plimbat curiozitatea prin legendele cavalereşti ale Evului Mediu, pentru a aduce din aceste excursii în diferite ţări o înţelegere mai largă a tradiţiei populare şi un sentiment mai adevărat al acestei facultăţi creatoare a miturilor, ale căror procedee instinctive sunt pretutindeni aceleaşi, de la gheţurile Irlandei până la malurile Gangelui” P. Decharme, *op. cit.).* Cred că Decharme prezintă lucrarea corect, iar admiraţia faţă de autor niarată tot atât de imperfect sub raport terminologic, ca şi el. Cercetare în care se amestecă istoria cu tradiţia – V. Pârvan distinge aceşti doi termeni care cuprind desfăşurările spirituale ale omului în timp şi-n spaţiu mitologie ştiinţifică, în care metoda se împleteşte cu intuiţia necesară înţelegerii „spiritului omului primitiv”, incapabil de abstracţie”, ca şi cum a existat, sau există vreo abstracţie purtătoare de adevăr – la data când am citit *Prolegomenele* lui Alfred Müller credeam în adevărul ştiinţific, „secundum rationem” Windelband), considerând conceptele expresii esenţiale ale lucrurilor, iar miturile

ficţiuni exterioate lor, iar acum invers, considerând adevărul „secundum fidem” (acelaşi, fiind vorba numai de expresii), altfel nefiind, sau omul stând risipit în utilităţi, plăceri, suferinţe şi supus morţii rămânând la ştiinţă, o mitologie din procedeul abstracţiei izolatoare” Menger), mitul devenind astfel un obiect pur al cunoaşterii, însă integralismul autorului îl transformă în rezultat al unui concurs de discipline şi elemente varii, ca-n arte, mai ales ca-n cele utile; mitologie ştiinţifică înseamnă eliminarea supranaturalului, omul creator naiv al miturilor ca interpret infantil al vârstei şi al naturii; în concluzie: un ştiinţific în lumea misterelor, unde sacrul se confundă cu adevărul, cum au crezut primitivii, misticii şi adevăraţii preoţi totdeauna, nu cum au crezut şi cred ştiinţificii „cu facultatea abstractizării”. Dacă ne oprim la „spiritul omului primitiv”, încă incapabil de abstracţie, în care mitul a apărut ca un act inconştient şi necesar, acest spirit înfăţişând toate lucrurile sub o formă concretă şi vie, intuibil sub straturile tradiţiei orale, istorice şi poetice, atunci se poate vorbi de o ipoteză de lucru; dar recomandările complexe ale lui Alfred Müller, în care intră elemente tradiţionale istorice, lingvistice, rituale şi naturale, ipoteza spiritului primitiv se îneacă, de data aceasta sub erudiţia istorică.

O altă ipoteză. Axioma celebră *Nomina Numina*, pe care Eugene Burnoal îi plăcea s-o repete, a devenit deci principiul fundamental al mitologiei comparate; şi pe acest principiu această ştiinţă a edificat teoriile prin care ea încearcă să explice originea tuturor miturilor indo-europene. Dacă, cum vrea Max Müller, zeii, zeii n-au fost întâi decât nume, simple epitete aplicare de Arieni fenomenelor care uimeau privirile lor, este evident că natura acestor zei se va lămuri de la sine, dacă parvenim să pătrundem semnificaţia epitetelor care le fuseseră date de primii lor adoratori. Miturile, adică acţiunile atribuite divinităţilor, adesea inexplicabile la cine se jestringe în limitele Greciei, vor căpăta sens când, graţie Vedelor, se va descoperi la ce categorie de fenomene naturale se

raportau la început. P. Decharme, *op. cit.)* Axiomă? Dacă „axioma este un principiu intuitiv” Kant) şi „evidenţa este un adevăr manifest” Goblot), atunci axioma este un adevăr transcendent, aici nefiind posibilă intuiţia pură, purul la scară umană fiind iluzoriu, omul mişcându-se aici între senzoriaiitate şi metodă, cum am demonstrat-o într-o estetică finalistă creştină confiscată. Numele zei, formula lui Max Müller, este explicaţia unui mister, mitul, prin alt mister, limba, adică nicio explicaţie, explicaţia ţinând de cauza unică transcendentă.

Rămâne valabilă formula mistică a mitului, adică citirea fenomenului ca „expresie a acţiunii divine”, explicaţia fiind legată de supranatural, cum am arătat mai înainte. Dacă vrem să explicăm şi nu ne mulţumim cu aproximaţii, comodităţi, sau utilităşi ştiinţifice, adică dacă gândim teologic, sau acceptăm imperiul inspiraţiei poetice, pe care l-a dorit şi Socrate înainte de moarte, pentru a putea aduce laudă zeului care a dat un scurt răgaz existenţei lui condamnate, fiindcă marele înţelept a intuit deosebirea între ştiinţa explicativă, mistică în esenţă şi cea descriptiv-utilă. Această ştiinţă adevărată l-a determinat pe Platon să afirme: „Cu cât mergem mai înapoi, cu atât suntem *mai aproape de zei”.* Este formularea justă a miturilor. Permanenţa platonismului rezidă în afirmarea naturii transcendente a adevărului.

Prometeu a fost adorat de spiritele utilitare şi detestat de misticii însetaţi de adevărul absolut. Destinul lui, cuprins într-o legendă pe care voi arăta-o mai târziu, confirmă poziţia misticilor faţă de titan. Ce este un titan? Un fiu al cerului – al lui Uranus – şi al pământului – al Gaeeii –, deci divinitate în luptă pentru putere cu Olimpienii. Într-o viziune naturalistă, titanii reprezintă „forţele oarbe ale naturii, opuse divinităţii olimpice a ordinii şi luminii” P. Decharme, *op. cit.). Î*n acest sens, triumful zeilor olimpieni, în „titanomahia”, a însemnat triumful puterii divine creatoare şi orânduitoare, invincibilă, fapt prevăzut de Prometeu, care l-a menţinut în afară de lupta dintre zei şi titani. Poziţie justă, prin

afirmarea superioritătţii spiritului divin faţă de forţele oarbe şi haotice. Lumea fizică ar rămâne inertă fără acţiunea spiritului absolut, mişcător al vieţii şi lumii. Se poate înţelege şi aşa visul lui Virgiliu: *Mens agitat moles,* în sens teist. Mişcare haotică a forţelor naturii şi mişcare înăuntrul ordinii, acesta ar fi un sens desprins din lupta dintre zei şi titani. Sau alt sens: titanii, sau divinităţi inferioare, revoltate contra divinităţii supreme. Nu este greu de înţeles apariţia mitului prometeic a unui titan divin, iubitor de oameni, chiar dacă în mitologia lor apariţia zeului a însemnat lupta cu destinul şi triumful supranaturii sau al luminii, cum s-a spus. Aşa apare şi restabilirea liniştii sufleteşti a lui Oedip, din legenda vieţii lui mântuite prin puterea zeiască a Atenei.

Am văzut mai înainte cum prezintă Hesiod dreptatea divină a lui Zeus. El o gândeşte religios, nu filosofic, prin absorbţia ei într-o morală arbitrară, cum construiesc filosofii, cu raţiunea lor limitată. De altfel, încercarea de a înlocui morala religioasă cu ştiinţa moravurilor, nu numai că n-a înlăturat suferinţele oamenilor reduşi prometeic la ei înşişi, ci i-a degradat. El a intuit acest lucru, prin prezentarea inspirată a epocilor în care oamenii s-au îndepărtat de zei. Pesimism? Desigur, ca expresie a lucidităţii profetice, veziunea poetului inspirat întinzându-se şi peste animalismul vremii noastre. Prometeu la greci? Prometeici de la natură, aşa cum au fost democraţi de la natură, potrivit caracterizării lui Bossuet în *Discours sur l'histoire universelle*, spirite speculative şi dizolvante, tot de la ea, care au împrumutat şi zeilor înclinaţiile părriântenilor – antropomorfism la ei a triumfat inteligenţa iscoditoare a omului orgolios, însetat de plăceri, din care a izvorât civilizaţia noastră, aparent binefăcătoare şi sufocantă, prin *choisisme* şi prin aşa-zisele „legi ale naturii", care exclud miracolul şi ordinea supranaturală, omul, prin credinţa în progres, trăind principiul autosalvării. Întinzându-şi, în mod bizar, stăpânirea asupra puterii legilor naturii prin cunoaşterea lor. Evoluţionism şi pseudodeterminism. De ce crede omul că poate deveni

stăpânul nemuritor al naturii? De ce decade? De ce rătăceşte? De ce poate fi sfânt, sau fiară, înţelept sau idiot, normal sau nebun, descoperitor, inventator sau steril? şi mai ales, de ce se crede creator, el, o biată creatură înăuntrul creaţiei? De ce distruge, uneori ireversibil şi alteori pentru a reface ce-a stricat? De ce se autodistruge? De ce este vicios, sau virtuos, lacom şi cumpătat, generos şi avar? De ce crede şi speră şi de ce este sceptic? De ce iubeşte şi urăşte, de ce este paşnic şi războinic? De ce este frumos şi urât? De ce idealul este inaccesibil pentru el, şi trăit de el aici doar ca paradox? Misterul învăluie tot. Pentru Blaga, omul este o „făptură care trăieşte în orizontul misterului”, că „ridicarea unui braţ este un act tot atât de misterios ca Facerea lumii şi când acest om se priveşte istoric se crede demiurg”. Hesiod leagă totul de atotştiutorul şi atotputernicul Zeus. Când rătăceşte un titan înrudit cu zeii, nu trebuie să ne mirăm de rătăcirile omului. Facem şi desfacem mecanisme, cum fac copiii şi ne mirăm şi ne bucurăm ca ei. De altfel, lumea este plină de „Epimetei şi înşelată de falşi Prometei”, dacă legenda lui Prometeu îmbracă forma pe care am s-o prezint eu. Prin eroare ne abatem din calea dreaptă, fiindcă dracul care ne întâmpină operează „această abatere” Puşkin), cu grămada lui de ispite înecându-se în natură. Prin pasiunea adevărului ne apropiem de divinitate. Un titan înţelept ca Prometeu nu putea rătăci la nesfârşit, purtat de absurda lui revoltă contra divinităţii supreme. El nu putea să transforme dragostea de oameni în antropolatrie, fiind împiedicat de natura sa divină, care l-a reconciliat cu zeii şi a fixat oamenii la treapta cuvenită puterii lor. Este legenda clasică cu ordini divine, a zeului dătător de viaţă şi lumină.

În copilăreasca plăsmuire a mitului prometeic există un adevăr: nulitatea titanismului în istorie, în raport cu Absolutul, fapt neobservat de unii romantici, ca Byron şi Shelley, cate, căutând libertatea, au crezut că au descoperit-o în omul autonom şi-n natură, unde omul apate „lipsit de prejudecăţi religioase”, dar un animal stupid şi

înlănţuit, asemănător modelului prometeic, din faza rătăcirii titanului, când se socotea suveran prin mintea sa – suveran iluzoriu» cum îl întâlnim în lumea clasică unde a fost intuită rătăcirea şi suferinţa lui absurdă. Apare în toată strălucirea superioritatea misticilor, când aceştia rezolvă problema libertăţii: „Robeşte-mă Doamne, ca să mă simt liber” (*îmi tatio Christi*, după cât îmi amintesc) dată fiind natura transcendentă a libertăţii reale, altfel rămâne o ficţiune relativ utilă, ca-n lumea morală a omului autonom kantian, „detaşat iluzoriu de înlănţuirea cerului înstelat”. A avut dreptate francezul clasicizant – nu-mi amintesc numele lui – când a situat romanticii pe acelaşi plan cu „căruţaşii francezi în stare de ebrietate”, sau Charles Maurras, cu formula celor trei „r” criminali: reforma, romantismul, revoluţia. Dacă omul se depărtează de zeu, negându-l devine robul naturii şi Prometeu, prin reconcilierea cu Zeus, i-a arătat calea mântuirii. Noroc cu poporul, care sancţionează şi corectează excesele reformatorilor năuci, degradând cerul la nivelul pământului cum a observat şi Elie Faure, când a considerat „catedrala ca primul erou al Franţei”.

Istoria înregistrează şi mulţimi cuprinse de turbare, în acele împrejurări fiind nepurtătoare de Dumnezeu.

Cum poate fi înţeleasă semnificaţia mitului prometeic? Prin folclor, artă, ştiinţă şi religie, în lumea păgână şi creştină. Ca simbol este legat de „descoperirea focului şi de civilizaţia metalelor lucrate prin foc, în lupta de adaptare, cu animalele sălbatice şi cu alţi agenţi naturali ostili” P. Decharme, *op. cit.).* Din variantele legendei se desprind două sensuri: unul religios şi altul laic. În primul, se pleacă ierarhic, de sus în jos, titanul cunoscând puterea lui Zeus şi apoi acesta, după rătăcire şi dezamăgire, se întoarce de unde a plecat, în lumea zeilor. În al doilea, trăieşte revolta deschisă, contemplă prăbuşirea lui Zeus şi continuă marşul civilizator, reflectat în năucul şi anarhicul *homo faber,* care este bucuros c-a scăpat de „tirania Absolutului”, neştiind că prin această ieşire şi-a pierdut libertatea şi mântuirea, „fiind redus la

neputinţa proprie şi înecat în natură”. Omul prometeic, în a doua ipostază, este *homo stultus*. Şi mitul prometeic este o punctare antropocosmică a puterii divine, citită de omul imperfect. În ce lumină trebuie examinată legenda titanului, considerat înţelept, faţă de stupidul său frate Epitemeu? Darul profetic i-a permis să ştie ce i se va întâmpla şi totuşi a făcut o experienţă absurdă şi „înjositoare”, cum spune V. Voiculescu, ceea ce atestă că profeticul şi şiretul titan n-a fost aşa de înţelept, plecând de la divinitatea supremă, înfruntând-o pentru oameni şi întorcându-se de unde a plecat. Apoi, antropogonic, în care jocul său de făuritor de oameni din lut însufleţiţi de Atena, sociogonic la nivel titanic şi forţă de demiurg transmisă omului, sunt elemente infantile ale legendei. Cum poate fi interpretată această legendă a titanului considerat înţelept, binefăcător situat între zei şi oameni, înţelegător al puterii lui Zeus şi înfruntător al lui, degradat şi reabilitat şi mai ales cum poate fi citit cultul lui antic şi modern?

Titanismul a fost just înţeles de spiritele religioase, iar ateii au fost captivii lui stupizi, orgoliul schilodindu-i psihic şi făcându-i inapţi pentru adevăr, pe care-l caută orbecăind în ei şi-n natură, unde poate fi găsit. De aceea, elementele care pot lumina legenda trebuie prezentate înăuntrul relaţiei: Zeul suprem, titanul, omul şi natura, ţinând seama de principiul ierarhic şi de prezenţa eternă a divinităţii creatoare şi orânduitoare, în afară şi înăuntrul universului, indiferent de modurile istorice în care este percepută de oamenii imperfecţi şi, mai ales, în jocul binelui şi răului şi al vieţii şi morţii să nu-i înlocuim voinţa cu punctele de vedere ale oamenilor, operaţie falsificatoare obişnuită, cum bine a observat Spinoza.

Când am fost student, la Cluj, am cunoscut o legendă a titanului Prometeu, pe care o reproduc, în forma cunoscută atunci şi înţeleasă cum trebuie acum, pot expune concepţia mea asupra acestui mit. Dacă gândim corect, cum recomandă Alfred Müller, putem stabili; forma plăsmuirii primitive, elementele constante ale acesteia şi

straturile suprapuse, ca expresii ale spiritului religios, sau ale rătăcirilor minţii artistice, filosofice sau ştiinţifice. Orice mit, just înţeles, este un mod uman naiv de percepere „a acţiunii divine, în om şi-n natură”, arătând natura transcendentă a adevărului, cum am mai spus. Este o inspiraţie, dacă-i formulăm poetic – nietzscheian. Două mari principii stăpânesc gândirea umană: principiul autonomiei al spiritului subiectiv, presupus pur, care clădeşte arbitrar viaţa şi lumea, această presupusă raţiune pură „construind H. Schmidt), viaţa şi lumea, în sisteme relativ închise şi relativ eficace, în stare dereglată, îmbrăcând forma antiomului, a temperamentului schizoid” Kretschmer, cât, de acelaşi) şi, opus acestor petreceri iluzorii interne Kretschmer) este principiul heteronimiei, izvorât din ideal, adică ideea de Dumnezeu ca adevăr absolut, prin care totul se clădeşte de sus în jos, dogmatic, autoritar, raţiunea fiind un simplu vehicul. Acest mod al gândirii teologice stăpâneşte expunerea mea privind mitul prometeic. Mă situez dincolo de sistemele de utilităţi, din necesitatea metafizică de a stabili limitele raţiunii umane, în raport cu Absolutul, o funcţie negativă a metafizicii, care arată omului autonom în natură, ce nu poate „şti”, cum spune Kant. Există şi funcţia pozitivă a gândirii teologico-metafizice, prin afirmarea posibilităţii cunoaşterii lucrului, sau lucrurilor în sine. Şi acum legenda:

Prometeu de acord cu zeii şi subordonat lor, cum arată poziţia lui faţă de lupta lui Zeus cu titanii, a cărui biruinţă îi era cunoscută dânainte, ştiindu-i puterea şi având darul profetic. Într-o variantă s-a ţinut deoparte, sfătuind titanii să nu încerce lupta, într-alta a participat la luptă alături de Zeus.

Prometeu înlănţuit, pentru întreita înfruntare a lui Zeus: la Mecona, la împărţirea cărnii, încercând să-l înşele pe Zeus şi să favorizeze oamenii; furtul focului din cer; păstrarea secretului împreunării lui Zeus cu Thetis, din care, dacă ar avea loc, s-ar naşte un fiu ce l-ar răsturna.

Prometeu dezlănţuit de Hercule, într-o versiune, pentru „gloria acestui fiu al lui Zeus şi pentru a-i face

posibil accesul în Olimp”, într-alta, prin capitulare, destăinuindu-i secretul de care am amintit.

Prometeu dezamăgit, prin constatarea imperfecţiunilor oamenilor. Astfel, a căpătat convingerea că cearta cu zeii este absurdă.

Prometeu reconciliat cu Zeus, într-o versiune, prin Dionysos, într-alta, prin destăinuirea secretului amintit.

Cum se poate interpreta potrivit viaţa titanului, reflectată în aceste ipostaze? Religios. Titanul a rătăcit, a recunoscut c-a greşit, iar aventura lui sisifică ne arată nulitatea titanismului în timp şi-n spaţiu, faţă de atotputernicia divină. Acest sens religios al mitului este cuprins şi-n viziunea lui Hesiod.

Klymene, Oceanida fecioară; cu glezne frumoase,
Fiind ispitită să urce împatu-i de către Zeus A zămislit pe
Atlas, copilul cu inimă tare, la Menoitios trufaşul, pe
Prometeu după dânsul, Ager cu minte dibace, pe Epitemeu
prostănacul Care-a purtat nenoroc, întâi iscusiţilor oameni
Primul primind ca soţie frumoasă fecioară pe care Zeus a
plăsmuit-o; iar pe Menoitios trufaşul L-a prăvălit în Erbos,
izbindu-l cu albul său fulger. Zeus atotştiutorul, pentru a sa
îngâmfare, Atlas, de soartă silit, pe cap, pe puternice
braţe; Sprijină cerul întins, Hesperidele zâne cu voce
Pătrunzătoare fiindu-i în faţă aproape, această Soartă
prevăzătorul Zeus i-a hărăzit-o. Zeus legat-a în lanţuri de
nedezlegat şi-n cătuşe Pe Prometeu, cel cu mintea rodnică-
n intrigi şi planuri Prinsu-l-a de o coloană de piatră
stârnind împotrivă-is Vultur cu aripi întinse care să-i rupă
pliscul Nemuritorii rărunchi, dar tot ce-i sfâşia ziua Apriga
pasăre iarăşi întreg peste noapte renaşte, Fiul Alcmenei cu
glezna frumoasă viteazul Heracles, Vulturul crud îl omoară
şi astfel curmă osânda Japetonidului. Însuşi apoi îl
dezleagă din lanţuri Voie având de la Zeus, Olimpicul,
domn în înalturi Gloria lui să sporească pe-ntregpământul
cel rodnic, Faimă mai multă să aibă născutul în Teba,
Heracles. Astfel dorind să-şi cinstească Fiul ales între
oameni, Zeus uitat-a mânia pe care cândva o simţise, Când
Prometeu a-nfruntat Cronidul dârz a sa vrere.

Zeus: „Japetonide, cu minte iscoditoare, Dragule, tot n-ai uitat dibacea ta viclenie!

Teogonia, *trad. de Dumitru T. Burtea)* Om fericit, cu noroc, e cel ce cunoaşte acestea, Munca îşi face cu sârg, zeilor nu le greşeşte, Semne cereşti cercetează şi scapă de orice greşeală.

Munci şi zile, trad. de acelaşi)

Poezie mitologică, în care se împletesc: spiritul religios al tradiţiei şi geniul poetic. Când miturile sunt trăite religios, „ca forme ale acţiunii divine”, sacrul nu se amestecă cu profanuliar expresiile antropomorfe sunt moduri naive de percepere ale acestei acţiuni, cum am mai spus.

Ce se desprinde din textele hesiodice de mai sus? O justă înţelegere a mitului prometeic şi a raportului dintre zeu şi om, în termenii: dreaptă pedeapsă dată titanului înfruntător şi iertarea lui Hercule; condiţia fericirii este respectul cuvenit zeilor. Gândirea religioasă construieşte pe cultul adevărului, cea profană relativizează prin umanism, în acest mod înecându-se în om şi-n natură. Poporul şi geniul care-l exprimă poartă prin puterea închipuirii adevărul, transcendent în esenţă. Este adevărat că miturile, aceste forme constante ale spiritului, pot fi degradate, golite de conţinut religios, prin transformări social-istorice.

Acelaşi destin a avut şi mitul prometeic.

Ce s-a întâmplat la greci, când s-a pus problema „purităţii primordiale a miturilor”, adică distincţiei între mitologie, cu toate impurâtăţile ei şi sentimentul religios, cum a făcut Max Müller în *Noi lecţii asupra ştiinţei limbajului*? La această întrebare P. Decharme răspunde: „Problema nu este nouă. Ea s-a pus la greci de la prima trezire a gândirii filosofice. Din ziua când Xenofon declarase că „Dumnezeu este unul, cea mai mare dintre toate fiinţele, nesemănând cu oamenii nici în ceea ce priveşte forma, nici în ceea ce priveşte gândirea”, credinţele naive ale primelor epoci fuseseră zdruncinate în unele spirite. Nu numai Platon îl alunga pe Homer din

Republica sa pentru a fi vorbit rău despre zei. Chiar poeţii, care găseau în aventurile zeilor şi eroilor cea mai bogată materie a cântecelor lor, erau adeseori stânjeniţi de conţinutul imoral, sau absurdul miturilor, Pindar nu ezita să facă o alegere între tradiţiile mitologice şi să respingă pe cele care puteau să dezonoreze maiestatea divină. Euripide trata aceste tradiţii ca „mizerabile poveşti ale poeţilor” şi afirma că „dacă zeii fac ceva rău, nu sunt zei”. Bunul simţ natural al grecilor refuza să recunoască în obiectele adoraţiei lor zei beţivi, asasini sau adulteri” P. Decharme, *op. cit.)* Când Decharme obiectează global contra spiritului critic grecesc, care a dus la negarea mitologiei întregi, considerată, ca operă reflectată şi premeditată a anumitor „spirite”, n-a ţinut seama de poziţia religioasă a lui Platon, care a afirmat că, „cât mergem înapoi, cu atât suntem mai aproape de zei”. Acest mare gânditor a intuit valoarea spirituală a omului primitiv, care a bănuit înapoia fenomenelor „acţiunea divină”, adică adevărul transcendent. Adevărul este în esenţă religios, în afară de religie, totul fiind redus la doi termeni: omul cu ficţiunile lui şi natura cu haosul ei, în această concepţie nefuncţionând conceptele fundamentale: puritate, cauzalitate, finalitate, exactiate şi completitudine, termeni necesari ai adevărului ca perfecţiune, ca ideal, ştiinţa ca axiologie a realului situându-se în afară de devenire. „Tot ce devine nu există”. Pe această formulare parmenideică construieşte Platon metafizica cunoaşterii şi axiologia lui, numai aşa puţindu-se ieşi din „lumea părerilor” izvorâtă din „aparenţă, al cărei triumf îl glorifică Kant” Alain). Logicul şi empiricul nu scot omul din sfera utilului, termenii „conţinut şi formă”, privite la scară umană, neincluzând adevărul şi constituind un mister, ca şi foloasele lor. Omul poate purta adevărul revelat, dar nu-l poate obţine singur, cum am mai spus. Adevărul religios afirmat de Socrate, Platon şi de creştini.

Nu este cazul să înşir ficţiunile lui Aristofan, din *Păsările*, pentru că sunt infantile, titanul legând soarta zeilor flămânzi de oameni, în această farsă frica lui Zeus,

de care se ascunde, se împleteşte cu dragostea de oameni pe care-i vrea stăpâni. Ironie ieftină izvorâtă din lipsa de respect faţă de zei şi preocupării pentru adevăr, caracteristică observabilă şi-n *Norii*, în care este nedrept cu Socrate, fiindcă nu avea înţelepciunea şi puritatea filosofului, cum ne atată *Banchetul* lui Platon. El n-a înţeles arta „predicaţiei Sofiştilor”, a acestor predecesori ai autonomiei gândirii, a acestor constructori logici ai experienţei. Ei au triumfat teoretic, tehnic şi practic, la scară umană şi nu satirele lui.

Nici în dialogurile lui Lucian din Samosata nu suntem întâmpinaţi de pasiunea adevărului. Este un sceptic din secolul ÎI d.Hr. Şi cum am mai spus, imperfecţiunile vieţii umane şi ale naturii şi absenţa minunii imediate cerută divinităţii, obligă pe muritorul necredincios să construiască viaţa şi lumea pe adevărul plăsmuit de el. Pentru un sceptic ca Lucian din Samosata, este comodă mişcarea spirituală în lumea miturilor, în aceste plăsmuiri naive, care amurgeau în vremea lui, sub paşii lumii creştine – căreia nu-i aparţine niciun sceptic. În acest spirit tratează el mitul prometeic şi al lui Zeus, în dialogul dintre Prometeu, Hermes şi Hefaistos, din Prometeu sau Caucazul – trad. Radu Hincu, repr, de Ion Acsan, în *Prometeu, erou al literaturii universale*. Este uşor, în acest context, cum a fost şi pentru Pyrrhon, să se mişte între „omul căutător şi nedobânditor al adevărului şi jocul aparenţelor schimbătoare”, poziţie pyrohoniană potrivită cu reducerea actelor de cunoaştere la om şi natură. Cum putem prezenta potrivit stilul aristofanesc al lui Lucian din Samosata? Ironia lui izvorăşte din: scepticism, din elementele absurde ale legendei titanului şi din lipsa conştiinţei metafizice a adevărului, cauză şi scop, conştiinţă pe care a avut-o religiosul Hesiod. Este greu pentru un sceptic să accepte permanenţa mitică a tradiţiei şi mişcarea iluzorie a omului în timp şi-n spaţiu, adică istoria nepurtătoare de adevăr. Sofiştii, cinicii, scepticii şi stoicii, căutători ai adevărului şi liniştii, mişcându-se între antropocentrism şi cosmocentrism şi ignorând valoarea

morală, socială şi gnoseologică a teocentrismului”, adică rostul conştiinţei religioase, nu ajung la cunoaşterea adevărului şi nu realizează omul stăpân raţional – „măsură a tuturor lucrurilor” – Protagoras – ci o maşină vie, care se topeşte în natură, ca toate vieţile.

Astfel, mitul prometeic comportă o dublă interpretare: religioasă, prin care omul la cunoştinţă de eternitatea şi atotputernicia divinităţii, puţindu-şi fixarţx) ziţia justă faţă de ea şi umanistă, prin transpunerea sofistică a metehnelor umane în cer, „viziune antropolatră, prin mutarea adevărului, binelui şi frumosului în om, prin anularea cerului mistic şi prin falsa interpretate a termenilor: autoritate, revoltă şi libertate, omul devenind captivul înclinaţiilor sale şi posesor orgolios şi neconsolat de ficţiuni aleatorii, nu de adevăr. Acel *als ob* al lui Vaihinger ne arată rezultatul gnoseologic şi moral al „omului revoltat” de care vorbeşte Camus, care-l include în mitul prometeic, luând ca model revolta absurdă a titanului, omul fiind năpăstuit de semenii săi idioţi şi satanizaţi, nu de „divinitatea dreaptă”, cum au gândito Hesiod, Pindat şi Euripide.

Mitul prometeic ne revelează această dreptate divină, rătăcirea şi revenirea titanului neputând fi luate ca model pentru revolta legitimă a omului asuprit împotriva semenului său stupid şi satanizat. Romanticii amestecă prosteşte cerul cu pământul – nu toţi – unii dintre ei bucurându-se infantil de biruinţa omului autonom golit de

Dumnezeu, scăpat de sub luminile tradiţiei religioase, luând ca model mitul prometeic, fals interpretat. Mitologic degradată, pseudocult filosofic, sau artistic, al dezordinii omului stupid. Este adevărat că biruinţa omului revoltat poate duce la pseudolibertate, sau în junglă, cum ne arată şi vremea noastră. Aici libertatea este o ficţiune, cum bine a gândit Kant, iar dincolo este reală, într-acolo netinzând el, cum a năzuit Socrate.

Instinctul şi fantezia romantică a tânărului liric Shelley l-au determinat să se depărteze de mitul clasic al lui Prometeu, prin interpretarea lui arbitrar-infantilă,

coborându-l în om şi-n natură. Viciul esenţial al umanismului constă în îndepărtarea omului de Dumnezeu, aceasta fiind premisa ştiinţei şi artei sale, deşi Dumnezeu nu-l împiedică să le practice, cum ne arată în mod strălucit tomismul. „Omul tinde şi crede, tendinţa şi credinţa întâlnindu-se în Absolut”, cum a gândit Sf. Toma d’Aquino.

Singurul personaj imaginar care seamănă întrucâtva cu Prometeu, este Satan, iar Prometeu este, după părerea mea, o figură mai poetică decât Satan, deoarece, pe lângă curajul, măreţia şi răbdătoarea tenacitate cu care se opune forţei atotputernice, el ne apare lipsit de ambiţie, de invidie, de spirit răzbunător şi de dorinţa propriei sale măriri, adică tot ceea ce, la eroul *Paradisului pierdut,* intră în conflict cu interesul moral… Prometeu este, ca să spunem aşa, tipul celei mai înalte desăvârşiri a naturii morale şi intelectuale care, minat de cele mai curate şi mai nobile ţeluri Shelley, *Prometeu descătuşat* prefaţă şi trad. de Petre Solomon, reprodus de Ion Acsan, *op. cit.).*

Să lăsăm deoparte „natura imaginară a celor două personaje”, considerate astfel proiecţii ale închipuirii umane, cu „conţinut moral şi intelectual” şi alte aspecte naive ale prezentării mitului. Seamănă Satan cu Prometeu? Nici cu modelul antic – eroul fiind iertat pentru gloria lui Hercule, sau capitulând prin destăinuirea secretului privind puterea lui Zeus – şi cu atât mai mult cu Prometeu biruitor şi cu Zeus prăbuşit şi-n plăsmuirea lui. Ce putem spune despre acest plăsmuitor liric? Ca toţi cei de tipul lui, înlocuieşte cosmosul văzut religios, cu lumea văzută de jos în sus, în peregrinările lui înlocuind ordinea reală – obiectivă – cu punctele sale de vedere, din orgoliul lui de revoltat haotic şi din lipsa conştiinţei metafizice a adevărului, cum am mai spus.

La acest tip de liric zvăpăiat, nu trebuie să ne surprindă lipsa de adâncime, sau măcar de precizie logică, inadvertenţele sau denaturarea faptelor.

Aici sunt potrivite versurile satirice ale lui Boileau:

De Paris au Pérou, de Japon jusqu că Rome
Le plus soţ animal, a mon avis, c’est l’homme.

Un alt romantic, cu drept cuvânt caracterizat astfel, prin construcţiile sale cu rădăcini în romantism: „Prometeu este cel mai nobil sfânt şi martir din calendarul filosofic Karl Marx, cât, de Ion Acsan, *op. cit.)*. Aşa cum nu seamănă cu Satan, nu seamănă nici cu sfântul, sfântul fiind un „ales pur al divinităţii” şi nu răzvrătit împotriva ei şi deci numele lui nu poate figura într-un calendar filosofic, în care poate figura Prometeu. A existat un cult al lui Prometeu „ca purtător al focului şi zeu al meşteşugarilor”, şi-n special „al artiştilor care lucrează argila, al Prometeilor” M.A. Bailly), sărbătorile lui Prometeu fiind mitologic posibile, pe măsura imperfecţiunilor populare, sau poetice ale legendei. Semnificaţia reală? Divinitatea atotputernică şi iertătoare a greşelilor celor rătăciţi. Poziţia lui Marx aparţine „stupidului veac XIX”, cum l-a caracterizat Léon Daudet. Prometeismul acestor revoltaţi reformatori – nu revoluţionari, fiindcă coboară, prin lepădarea măştii pusă de divinitate, nu urcă – caută adevărul, unde nu este de găsit, în omul autonom şi-n natura dezdivinizată, factori care pot purta adevărul transcendent, nefiind izvoare ale lui. Antropologie animalizantă şi filosofie a naturii îmbrăcare într-o dialectică rudimentară, care nu atinge nici măcar nivelul citirii mitice a fenomenelor.

„Observarea unor *contradicţii* apatente în gândire, societate şi natură”, cum spun materialiştii dialectici, fiind situaţi în aflată de criteriile formale şi reale ale adevărului şi erorii, criterii transdialectice, cum ne arată logica şi practica, neputând clinti nimic din misterioasa formulă a lui Aristotel „a formei pure şi reale a Divinităţii, ca principiu nemişcat al mişcării transformatoare şi a materiei posibile”, materia ca atare nefiind, cum susţin şi ei. Au existat în trecut poziţii false faţă de adevăr, întemeiate pe cei doi factori: spirit şi materie, „spiritul terrninând ciclul existenţelor, al tragediei vieţii, prin topirea în materia primordială”, cum ne atată sistemul filosofic prebudist Samkhya H. Schmidt) mult mai subtil decât materialismul modem, prin „pesimismul înţelepţilor

iniţiatori, prin materia creatoare şi prin spiritul contemplator al existenţei tragice, de care scapă prin întoarcerea în *prakriti* din care a izvorât, şi prin subiectul conştient, detaşat de lumea exterioară” H. Schmidt, cât pe R. Garbe, *Die Samkhiaphilosophie* şi pe P. Deussen, *Aligerru Gesch. D. Phil Bd!)* în acest context, nu se poate vorbi de originalitatea materialiştilor moderni. Inventatorii sunt inferiori gânditorilor străvechi, cum se va vedea din prezentarea schematică a sistemului Samkhya. Care sunt principiile sistemului?

1. Dualism: din eternitate există două principii deosebite prin natura lor: *prakriti* (materia) şi *purusha* (spiritul); materia este fecundă, activ-mişcătoare, spiritul inactiv, contemplativ; legătura lor se poate compata cu un orb care poartă un paralitic pentru a-l scoate dintr-un desiş; natura oatbă lucrează pentru sufletul incapabil de orice acţiune; obiectele percepţiei şi senzaţiei şi organele senzoriale au izvorul comun în materie (comp. Riehl);

2. Evoluţionism: din vecie desfăşoară materia mereu din nou lumea din sine şi o stinge iarăşi în sine;

3. Pesimism: viaţa conştientă este suferinţa, chiar şi bucuriile strălucitoare sunt îmbibate cu dureri, sau cu urmări dureroase (comp. Schopenhauer);

4. Ateism justificat mai ales prin indicaţia că apariţia suferinţei constituie o problemă insolubilă, dacă este privită din punct de vedere teist; oricum s-ar întoarce lucrurile, mereu ar apare un zeu care a creat lumea şi o Conduce, expus imputării de cruzime şi părtinire (comp. *Teodiceea),* 5. *Doctrina autosalvării: întrucât omul nu poate* aştepta *niciun ajutor de la un* zeu, trebuie să se elibereze singur de suferinţă; acest fapt se întâmplă prin aceea că ei cunoaşte deosebirea absolută a sufletului de materie. Căci, întrucât orice suferinţă a vieţii atinge mereu numai existenţa fizică a omului, este o eroare dacă se crede că interiorul omului, sufletul, ar putea fi atins într-un fel de aceasta. A ajuns sufletul prin această cunoaştere la „a fi pentru sine”, în felul acesta se desface organul interior, care-i aparţinea până în clipa eliberării; corpul fin,

care condiţiona până aici un ciclu al existenţelor, se transformă în materie primordială. Tragedia vieţii s-a sfârşit FI Schmidt, schiţă după R. Garbe şi P. Deussen, din lucrările pe care le-am citat).

Este clar că viziunea pesimistă din sistemul Sankhya este logică, dacă reducem cunoaşterea la doi factori: la om şi la natură şi superioară ca stil materialismului dialectic, sau medialectic, în care se caută adevărul în formele schimbătoare ale celor doi factori. Este mai subtilă înţelegerea poziţiei omului în cosmos, din Samkhya, renunţarea la adevăr, printr-un joc panteist iluzoriu, poziţie negativă întemeiată, într-un univers desacralizat. Sacrul se identifică cu adevărul, altfel adevărul nu există.

Optimismul şi adevărul nu sunt la locul lor în concepţia materialist-dialectică a vieţii şi lumii şi nici în panteismul care dizolvă divinitatea în natură, în formula acestui „ateism cu mănuşi”, cum îl numeşte Schopenhauer, inacceptabil ca şi „acosmismul”.

Trebuie să legăm mereu termenii: Dumnezeu, om, natură, libertate, nemurire, damnaţiune, mântuire, veracitatea lor confundându-se cu puterea ordonatoare inclusă în termenul prim.

Teologii şi filosofii mistici nu se încurcă în strania legendă a titanului filantrop, ale cărui binefaceri s-au împletit cu răzvrătire, suferinţa şi preştiinţa absurdă a întâmplărilor vieţii lui şi-a întoarcerii la punctul lui religios de unde a pornit, întoarcere mai semnificativă decât isprăvile meşteşugarilor, sau olăritul. Cu atât mai meritorie este poziţia acestor teologi şi filosofi, cu cât ei caută cele ce titanul ştia: lumea trebuie văzută de sus în jos, aşa fiind posibilă ordinea şi orice binefacere trebuie să exprime adevărul venit de sus. Ca şi teologii şi filosofii amintiţi, gândesc oamenii de ştiinţă şi artiştii inspiraţi, care disting „cauza de lege”, cum a făcut Newton, „cauza fiind adevărul ascuns privirii omului – Dumnezeu ascuns după un nor”, cum spune David, după cât mi-amintesc – iar legea, formă logică a inspiraţiei, sau rezultatul abstractizării omului, care se închipuie autonom, în

captivitatea sa naturală. Oamenii? Meşteşugari credincioşi, sau necredincioşi ai lui Dumnezeu, supuşi înţelegători ai ideilor, sau neştiutori, cum i-a văzut Platon. Tot el a deosebit zeul creator, de omul imitator, cum am mai arătat. Poporul simte şi trăieşte aceste lucruri, cum ne revelează credinţele şi miturile, şi uneori rătăceşte, din teamă, din interes, sau fiind înşelat. Sunt şi filosofi, oameni de ştiinţă artişti şi mai ales profesori, care interpretează fals legenda, prin înecarea titanului în simbolica umană. Aici trebuie să înţelegem distincţia între lucidiate şi raţionalitate, dacă avem pasiunea adevărului, acest ideal rezultat din jocul între transcendent şi imanent, din simţirea atotputerniciei lui Dumnezeu, sacrul fiind adevărul, iar profanul limitata conştiinţă a omului, rămas în afara templului, cum ne arată termenul. În jocul amintit nu trebuie „amestecat sacrul cu profanul”, omul poate fi conceput ca o maşină vie, ca o creaţie complexă şi inimitabilă a lui Dumnezeu, în sensul „armoniei prestabilite” a lui Leibniz, nu a lui La Mettrie, sau al ciberneticii.

MITUL

Consemnez aici lucruri care pot figura în orice context. M-a determinat limbajul neconcludent, ambiguu şi sărac axiologic şi gnoseologic filosofic şi artistic, în răspunsurile date de fillosofi şi artişti întrebărilor fundamentale în plăsmuirile lor, lipsuri observabile în sistemele, disciplinele şi eseurile filosofice care conţin soluţii „prea omeneşti” Nietzsche), aporii, inutilităţi şi erori; în operele artistice apar plastic şi discursiv, în genuri, specii şi moduri, ca imagini, metafore, simboluri neevocatoare şi sugestii, joc în figuri banale sau obscure în lumea aparenţelor, neatingând niciodată natura lucrurilor, pentru că, aşa cum spune fenomenistul Goethe – la acest nivel – lucrurile nu au coajă şi miez, fiindcă ce este în coajă este şi în miez. Ambele domenii ale culturii au aceste izvoare: imaginaţia, inteligenţa – intuiţia sensibilă sau presupuspură şi informaţia – date primite, nu roade ale explorării ca în ştiinţă. Meditaţia şi căutarea ţin de eu, de

tradiţie, de istorie, de limbaj, de contemplarea limitată a lumii şi de ambianţă. Corespondenţele dintre eu şi lucruri şi visele sunt iluzorii la scară umană, mers înşelător în timp şi în spaţiu. Filosofii şi artiştii, când nu se consideră autonomi, decurg unii din alţii, sau sunt captivii mediului, limbajului sau naturii. Încearcă să depăşească neliniştea însingurării prin pasiune socială şi prin schimbarea peisajului. Nu orice ins îşi ajunge sieşi. După cât îmi amintesc, André Gide şi-a ales ca model voiajorul, iar Chesterton şi-a ales fixitatea unui copac, pentru a trăi Marele Mister. Aici vorbim de oameni obişnuiţi, nu de sfinţi. Pasiunea autonomiei detaşează filosofii şi artiştii de religie. Mă gândesc la aventura filosofică a dublului adevăr, ieşire medievală la sistemele filosofice principale – idealismul şi materialismul – şi la limitele faustice. La întrebările fără răspuns uman: „La început a fost Cuvântul, la început a fost Ideea, la început a fost puterea, dar duhul îl determină să pună Fapte” (trad. Lucian Blaga). Nu puţinătatea lor, ci coborârea lor de „omul gânditor şi volitiv” la scara lui, la soluţia care a îmbrăcat forma arbitrară a deciziei. Poemul (tragedial) se desfăşoară homeric: magic, mistic şi fals mistic, cu punctări filosofice, aspecte care îi dau forma de povestire fabuloasă a vieţii unui om neîmplinit. Seamănă cu omul Renaşterii – al plăcerii, aventurii şi întâmplării. Dar, pentru cunoaşterea în genere şi pentru fixarea poziţiei omului faţă de Real, de Adevărul absolut, unic.

Schiţez aici un mic plan de seminat, nu pentru exerciţirmaieutice, fiindcă nu voi folosi dialogul trezitor al unui adevăr înnăscut sau acoperitor al unei demonstraţii de tip socratic terminând într-o soluţie sau aporie, ci conversaţia între subiecţi binevoitori, înţelegători, aparţinând la diferite discipline, în vederea obţinerii unei stări spirituale ducătoare la Adevărul absolut, care a fost înainte de lumea creată, în afară de ea, legic şi stăpân peste ea, la sfârşitul ei; etern împlinitor a toate şi mântuitor, revelat aleşilor aici, primit de credincioşi prin serviciul divin şi văzut dincolo. Unitatea seminarială este

determinată de spiritul creştin, reflectare a Adevărului absolut. Într-un seminar filosofic sau ştiinţific domină emulaţia, interesul, justul fiind acoperit de limbaj, de lucruri care tac şi de comportamentul axiologic al omului care aspiră, optează şi caută.

Întrebări

— Se poate admite conceptul Divinităţii şi definiţia aferentă?

— Care este limbajul religiei – ştiută fiind rătăcirea spiritului uman?

— Este mitologia religie?

— Ce este misterul?

— Ce este mistagogia?

— Ce este ritualul?

— Ce este sacrul?

— Ce este profanul?

— Ce este adevărul?

— Ce este binele?

— Ce este satanicul?

— Ce este sensul?

— Ce este plăcutul?

— Ce este frumosul?

— Ce este sublimul?

— Ce este urâtul?

— Ce este grotescul?

— Ce este tragicul?

— Ce este comicul?

— Ce este şi ce sens are satira?

— Poate fi lumea creată, contemplată ca spectacol?

— Ce este eroarea?

— Ce este spiritul?

— Ce este materia?

— Ce este energia?

— Ce este mişcarea?

— Ce este devenirea?

— Ce este entropia?

— Ce este infinitul?

— Ce este transfinitul?

— Ce este finitul?
— Ce este continuul?
— Ce este limita?
— Ce este mărginirea?
— Ce este posibilul?
— Ce este probabilul?
— Ce este realul?
— Ce este aparentul?
— Ce este dogma?
— Ce este axioma?
— Ce este problema?
— Ce este soluţia?
— Ce este aporia?
— Ce este paradoxul?
— Ce este sofismul?
— Ce este paralogismul?
— Ce este judecata?
— Ce este metoda?
— Ce este observaţia?
— Ce este ipoteza?
— Ce este experimentul?
— Ce este raţionamentul?
— Ce este Absolutul?
— Ce este eternitatea?
— Ce este legea?
— Ce este raţiunea?
— Ce este intelectul?
— Ce este conştiinţa?
— Ce este intuiţia?
— Ce este ştiinţa?
— Ce este arta?
— Ce este tehnica?
— Ce este contemplaţia?
— Ce este meditaţia?
— Ce este inspiraţia?
— Ce este revelaţia?
— Ce este căutarea?
— Ce este întâmplarea?

— Ce este necesitatea?
— Ce este libertatea?
— Ce este autonomia?
— Ce este eteronomia?
— Ce este întregul?
— Ce este partea?
— Ce este totalitatea?
— Ce este generalitatea?
— Ce este unitatea?
— Ce este multiplicitatea?
— Ce este idealul?
— Ce este scopul?
— Ce este voinţa?
— Ce este puterea?
— Ce este acţiunea?
— Ce este viaţa?
— Ce este moartea?
— Ce este nemurirea?
— Ce este eroismul?
— Ce este înţelepciunea?
— Ce este sfinţenia?
— Ce este gloria?
— Ce este minunea?
— Ce este religia?
— Ce este morala?
— Ce este dreptul?
— Ce este dreptatea?
— Ce este justul?
— Ce este faptul?
— Ce este fapta?
— Ce este ideea?
— Ce este conceptul?
— Ce este definiţia?
— Ce este sistemul?
— Ce este descripţia?
— Ce este predicaţia?
— Ce este interpretarea?
— Ce este forma?

— Ce este conţinutul?
— Ce este substanţa?
— Ce este modul?
— Ce este constanţa?
— Ce este schimbarea?
— Ce este lucrul?
— Ce este simbolul?
— Ce este nuanţa?
— Ce este categoria?
— Ce este tipul?
— Ce este cazul?
— Ce este creaţia?
— Ce este demiurgia?
— Ce este imitaţia?
— Ce este arhetipul?
— Ce este credinţa?
— Ce este ateismul?
— Ce este indiferenţa?
— Ce este scepticismul?
— Ce este pesimismul?
— Ce este optimismul?
— Ce este nihilismul?
— Ce este progresul?
— Ce este involuţia?
— Ce este timpul?
— Ce este spaţiul?
— Ce este natura?
— Ce este cultura?
— Ce este civilizaţia?
— Ce este haosul?
— Ce este ordinea?
— Ce este ierarhia?
— Ce este valoarea?
— Ce este personalitatea?
— Ce este profesiunea?
— Ce este breasla?
— Ce este clasa?
— Ce este casta?

— Ce este masa?
— Ce este naţiunea?
— Ce este familia?
— Ce este statul?
— Ce este societatea?
— Ce este individul?
— Ce este umanitatea?
— Ce este teocraţia?
— Ce este monarhia?
— Ce este democraţia?
— Ce este elita?
— Ce este ochlocraţia?
— Ce este tirania?
— Ce este dictatura?
— Ce este revoluţia?
— Ce este lovitura de stat?
— Ce este tradiţia?
— Ce este istoria?
— Ce este predeterminarea?

Toată această listă de întrebări – omul întrebător nu poate întocmi un inventar, fiindcă se desfăşoară sub semnul neîmplinirii, al incompletitudinii prograsiste – nu este grupată sistematic: religios, ştiinţific, estetic şi tehnic. Seminarul în care s-ar dezbate fiind creştin, deci neiniţiatic, ar avea un caracter pur spiritual, cuprinzând oamenii în drumul lor spre Absolut. Spiritul acestor oameni nu este nici reductiv, nici enciclopedic, ci pur.

Terminologie

Sunt termeni cuprinşi în lista de întrebări, dar cosemnarea lor repetată are un sens metodologic. Orice seminar dezbate probleme, sisteme, poziţii spirituale, discipline, dar şi termeni definitorii în alcătuirile predicaţiei teoretice, tehnice şi practice. Stilul dezbaterii problemelor-întrebărilor se deosebeşte de definirea termenilor, fără considerare la valoarea, necesitatea şi posibilitatea definiţiilor. Omul decide să definească, a spus Pascal, chiar dacă definitorul nu concordă cu definitul. Deci, o listă de termeni:

— Divinitatea, lumea, viaţa omul, moartea, nemurirea, infinitul, transfinitul, continuul, limita, subiectul, obiectul, lucrul, esenţa – calitatea – semnul, numărul – cantitatea – relaţia, modalitatea, timpul, spaţiul, diacronia, invarianţa, forma, conţinutul, dogma, axioma, legea, norma, constanţa, schimbarea, devenirea, imobilitatea, nuanţa, arhetipul, categoria, conceptul, definiţia, sistemul, disciplina, descripţia, analiza, sinteza, aprioricul, aposterioricul, engrama, concretul, abstractul, ineismul, nativismul, trăirea, meditaţia, contemplaţia, metoda-deducţia, inducţia, reducţia, inferenţa, ipoteza, experimentul, observaţia, raţionamentul, intuiţia, inspiraţia, revelaţia, căutarea, adevărul, binele, frumosul, sacrul, satanicul, miticul, magicul, raţionalul, misticul, eroarea, iluzia, utilul, comodul, gratuitul, raţiunea, intelectul, senzorialitatea, intuiţia pură, religia, morala, dreptul, ştiinţa, arta, tehnica, experienţa, justul, posibilul, probabilul, afirmaţia, negaţia, antagonismul, ordinea prestabilită, creaţia *ex nihilo*, demiurgia, haosul, cosmosul, repet: subiectul, obiectul, lucrul, simbolul, senzaţia, percepţia, imaginea, reprezentarea, engrama, ineismul, nativismul, forma, conţinutul, vocaţia, inspiraţia, revelaţia, harul, calea, căutarea, sensul, cauzalitatea, dorinţa, aspiraţia, scopul, interesul, valoarea, structura, conjunctura, autonomia, eteronomia, esenţa, existenţa, stil, amorfism, fapt, faptă, concept, definiţie, sistem, totalitate, generalitate, unitate, multiplicitate, concret, abstract, drept, just, etic, amoral, imoral, real, aparent, descoperire, invenţie, dogmă, lege, normă, lucru în sine, constatare, înţelegere, decizie, acţiune, pur, formal, sacru, satanic, mitic, magic, raţional, mistic, termeni care la scară umană se mişcă predicativ sau nepredicativ – intuitiv – între logicitate şi facticitate. Între limbaj şi lucruri care tac. Coerenţa şi noncontradicţia nu asigură veracitatea construcţiilor spiritului autonom. Aceşti termeni fundamentali: cosmogonie, cosmologie, biogonie, antropogonie, antropologie, psihogonie, psihologie, sociogonie, sociologie, constituie întrebările, ipotezele şi

soluţiile omului cuprinse în disciplinele minţii lui. Ce rezultă din explorările şi combinaţiile lui în cele trei regnuri suprapuse, culminând în „ipotetica noosferă” a lui Theilhard de Chardin, adică în omul care nu se cunoaşte, nu se poate autocunoaşte, necunoscând începutul şi sfârşitul lucrurilor, aparţinând, după Alkmaion din Crotona, zeilor. Nu cunoaşte natura spiritului şi materiei, originea şi rostul formelor istorice şi individuale ale spiritului, originea şi rostul stratificării şi interdependenţei regnurilor, nefiind capabil să descopere vreun sens, sensurile lui fiind ipotetice, şi totuşi, destinul lui de fiinţă raţională şi întrebătoare îl determină să caute la nesfârşit. Ce a obţinut şi ce va obţine? Ipoteze neexplicative, foloase tehnologice în lupta de adaptare, erori şi rătăciri nocive. Ce valoare au: *luxe, calme et volupté* Baudelaire) dacă moare? „Inconvenientul de a se fi născut” Cioran) sau regretul de a fi fost, când totul este *pulvis et umbră.* Ce îmbărbătătoare este întâlnirea preotului căutător şi rătăcitor, într-o lume care privită în sine nu are niciun sens? Să facă istorie profană, al cărei conţinut schimbător, oglindit în cimitire, să-l declare realitate istorică, singurul lucru adevărat fiind începutul purtat de tradiţie. Ignorând primordiile şi omul etern, creat, adică pe Creator şi pe sine însuşi şi desfăşurarea sa istorică – istoria ca vină – citeşte injust constantele existenţei, înecându-se în lucrurile sale, care niciodată nu îi consumă complet, înlocuind credinţa în Dumnezeu cu credinţa în progres şi sufletul cu interesul. Moare trăind, într-o lume nesfârşit şi inform dilatată, care îl înghite. Încotro merge? Nu ştie. Viitorologie ancorată în nicăieri. Aşa se trăieşte sub semnul timpului. Substanţa indefinibilă, materie indefinibilă, natură indefinibilă, mod indefinibil, termeni goi de conţinut, produşi de relaţia dintre eu şi lume. Măsurările spaţiului şi timpului situează omul între finitudine şi infinit. Foloasele obţinute din combinaţiile raţiunii cu substanţele întâlnite nu revelează nimic. Explicaţia nu ţine de căutare, ci de revelaţie şi are sediul în mistică, cum am mai spus. Un viitorolog, înecat în lucrurile omului şi în jocul lui de ipoteze, râde prosteşte

când citeşte formula Ecleziastului. Nimic nou sub soare, ca orice optimist stupid, just înţeleasă de Eminescu în *Glossă. Î*nţelegerea omului este limitată, iar istoricitatea ei este redusă la stabilirea de sensuri, structuri şi stiluri trăite – contemporane –, sau retrăite – trecute – în care se întâlnesc faptele, formele şi poziţiile altora cu spiritul subiectului căutător – informaţie, intuiţie şi meditaţie. Metodologic: analiză, trăire, intuiţie, adică poziţie, nu metodă şi în locul explicaţiei şi legităţii, înţelegerea şi descripţia. Analiză, structură, sistem, trăire, înţelegere, semnificaţie, descripţie. Om istoric, construcţie a lumii istorice Dilthey), termeni atestând neconcordanţă artistică, depărtând ştiinţele spiritului de claritatea şi precizia carteziană; roade raţionale ale metodei. Nu există realitate esoterică, cum a gândit Dilthey. Realul fiind atemporal, aspaţial, situat în afară de obiectul, metoda şi sistemul prezente în ştiinţele naturii, fiind revelat şi comunicat ritualic în biserică, unde îmbracă formele tainelor eliberatoare. Se pot citi sensuri în istoria profană? Nu. Aşa cum nu se poate citi Divinitatea în lucrurile sale, mitologic sau filosofic. Realul şi sensul în istorie? Punctări sacre ale timpului şi spaţiului.

Aci am să răspund numai la două întrebări:

— Care este limbajul potrivit religiei?

— Este mitologia religie?

Desigur, religia este determinată de credinţa în Divinitate; această relaţie îmbracă în păgânism forma zeu-om. În acest mod, mitologia este religie. Dar politeismul trebuie considerat nu numai în lumina credinţei, fundamentată şi superioară cunoaşterii raţionale, în relaţia *pistis* (credinţă religioasă) şi *gnosis* (cunoaştere), termeni existenţi şi în lumina adevărului revelat. Omul rătăceşte istoric, căutând Absolutul, primirea lui în timp fiind înlăturarea vinei – istoria ca vină – prin redempţiune, prin venirea Răscumpărătorului.

Apoi, se pun întrebările:

— Poate fi citită Divinitatea prin lucrurile sale – argumentul cosmologic al lui Platon şi Aristotel – sau

momentul teofanic – biblic – este definitoriu pentru religie?

— Este posibilă ordinea în genere şi în special ordinea morală în politeism?

— Dă politeismul răspuns ideii de unitate absolută, ca izvor al unităţii cosmice şi tuturor unităţilor prezente în lume?

S-ar părea că o Divinitate supremă, Brahma la hinzi şi Zeus la greci, asigură această unitate, legată de ideea creaţiei. Dar imperfect. Citirea lui Dumnezeu în lume, înlăturarea filosofică a regresului în infinit prin formula Unului creator, ca o cauză a cauzelor, nu înlătură speculaţiile intelectului scormonitor, care vrea să-l afle pe Dumnezeu în lume, ca fiinţă supremă. Panteism, sau idealism critic, antropomorfism ateu, nedorit. Spinoza numeşte această viziune prin formula unui creator, că este *asinus ignorantiae* Schmidt). Argumentul cosmologic întăreşte ateismul.

Reprezintă mutarea în metafizică a citirilor şi personificărilor naiv-mitice ale fenomenelor sufleteşti şi naturale, nemijlocire gnoseologică, nelegică, nerevelată, căreia i se împrumută caracter etico-religios? Nici mitologie, nici iniţiere, ci revelaţie teofanică, adică mistică biblică. Realul – adevărul absolut – fiind transcendent în esenţă, cum am mai spus. Transcendent, supranatural, supraistoric, extramundan, absolut, etern, termeni religioşi echipolenţi. Pentru a răspunde, trebuie înlăturaţi termenii; problemă, metodă, căutare, soluţie, aporie, îndoială sceptică sau metodiccarteziană. Sunt necesari termenii: Divinitate, templu, biserică, lume, om, credinţă, sentiment, simţ, imaginaţie, personificare, mit, raţiune, adevăr, dogmă, lege, poruncă, normă, certitudine, evidenţă – adevărul manifest la scară umană, purul, teogonia, teologia, mitologia, mistagogia, teofania, ritualul – oficiu divin al comnicării tainelor – creaţie, păcat originar – pierderea paradisului –, redempţiunea, iniţierea, biserica, oficierea divină, comunicarea, logos, eros, bios, ethos, agapă, lucru, simbol, formă, conţinut, revelaţie, escatologie, ştiut fiind că sufletul credinciosul creştin

primeşte adevărurile credinţei ca dogme purtătoare de mistere. Sunt semne sacre care punctează timpul şi spaţiul între început şi sfârşit, între aceste limite având loc istoria – devenirea oarbă – „sacrul fiind un mister eliberator” R. Otto). Toţi termenii, în mod desfăşurat, sau câţiva definitorii.

Limbajul religios

Simbolica creştină cuprinde vii şi morţi, vehiculând taine indescifrabile, lucruri lumeşti trecătoare, aparent-stabile, cognoscibile, ştiinţă sub semnul eternităţii, deosebită de cea desfăşurată sub semnul infinitului, ştiinţa dogmelor, nu a conceptelor, depăşind raţiunea omului întrebător şi scormonitor, transformată în vehicul al tainelor şi în instrument al cunoaşterii prin har a lucrurilor lumeşti. Preotul creştin nu este un mistagog, ci o fiinţă având chemarea să comunice mistere care îl cuprind dimpreună cu credincioşii. Mistica? Comunicare, nu hermeneutică. Descifrările omului nu sunt dezlegări de mistere, ci soluţii, mişcarea spiritului în lumea semnelor şi lucrurilor neducând la adevăr, acesta având sediul în om şi în natură, omul rămâne un animal raţional, captiv în univers şi muritor. În fond, un animal absurd, într-o lume fără sens, care practică un joc între convenţii şi lucruri, între gândirea sistemică şi chosisme.

Limbajul ritualic, oral şi gestic, este stabilit şi transmis de istoria sacră şi de tradiţia sacră, preotul comunicând prin serviciul divin adevărurile credinţei, limbajul pierzând semnificaţia psihologică şi logică obişnuită. Este limbajul comun, sacrat. Este situarea spirituală a preotului şi credincioşilor în sfera Realului, la care participă păstorul împreună cu păstoriţii.

Repet: preotul creştin nu este mistagog, fiindcă nu există iniţiere – explicaţie – în lumea tainelor creştine, care eliberează omul de înlănţuirea cosmică şi de neliniştile produse de boli, de vârste, de pasiuni şi de perspectiva morţii şi infinitului. Ritualul creştin nu este iniţiatic sau simbolic, fiindcă priveşte omul etern, care este ce a fost şi ce va fi. Iniţierea a fost treaba sacerdoţilor şi filosofilor

păgâni, joc ritualic, sau speculativ, neconcludent, între esoteric şi exoteric, care îşi închipuiau că descoperă adevărul, acesta fiind transcendent în esenţă. Azi? Introducerea într-o disciplină sau lămurirea unei probleme. Limbajul teologal se desfăşoară în limitele tainelor cuprinse în serviciul divin, iar când teologul speculează, rătăceşte filosofic. Lucrurile sfinte îmbracă forma dogmelor, nu constituie o doctrină sau un sistem, unitatea dogmatică fiind transcendentă. Un teolog nu construieşte doctrinar sau sistemic, ci expune adevăruri revelate. Nu este autor, ci teolog. Când explică, rătăceşte, cum rătăcesc de obicei hermeneuţii. Textele sacre vorbesc singure, iar comunicarea adecvată a sensurilor lor aparţine sfinţilor şi iluminaţilor. Multe rătăciri – erezii – au produs exegezele, utile „în lucrurile comune” Léon Blois) şi în simbolica umană în genere. De altfel, interpretarea este „calea omului” care citeşte seninele şi lucrurile, rezultatele ei formând „cultura ca operă istorică a omului, opusă naturii, ca operă a lui Dumnezeu” W, Sombart).

Este mitologia religie?

Se pun câteva probleme.

— Omul creat poate fi înlocuit de omul istoric? Nu. Fiindcă orice ipoteză asupra originii lui, considerat ca întreg, nu poate înlocui ideea creaţionistă. Formula aristotelică: „Întregul premerge partea” atât în ceea ce priveşte cosmosul cât şi omul n-a putut fi înlăturată de istorism. Omul se mişcă gnoseologic între întreguri ca unităţi reale, plecând de la aceste daturi. De obicei se încurcă între lucruri şi semne, limbajul dându-i iluzia că se clădeşte în etape, deşi este aparent întreg, întreg pe care închipuirea, gândirea şi voinţa îl servesc fără să-l schimbe substanţial. El este mereu. Omul istoric acoperă omul etern, înecându-l în lucrurile sale.

— Miticul, magicul, raţionalul şi misticul sunt forme ale cunoaşterii a căror desfăşurare în timp ne arată omul etern ca fiinţă damnată care se chinuieşte să cunoască şi să se autocunoască, istoria înfăţişându-l ca nedeplin, şi ciudăţenia este că se adună mereu, cele patru foftne fiind

actuale. Dar singur nu se poate împlini. Misticul ne arată natura harului, ca punctare sacră a existenţei umane, scoasă din timp. Sentimentul plenitudinar al existenţei este rezervat credincioşilor, iar în cunoaşterea logică a vieţii şi lumii, credincioşilor aleşi, care răspândesc roadele harului şi bucuria de a trăi peste toţi.

— Adevărul, fiind religios în esenţă, poate fi mitologia, această plăsmuire a închipuirii, considerată religie? Mai ales că omul în această poziţie plăsmuieşte Diviniatea personificând fenomenele sufleteşti şi fizice, oferind o falsă imagine a sa, a lumii şi a relaţiei sale cu Divinitatea care, de fapt, este el proiectat multiform în lucruri. Se autocunoaşte fals şi se supune plăsmuirilor sale. În această fază istorică, prefigurează sofistica, umanismul, idealismul şi toate absolutizările care se detaşează la naivele plăsmuiri mitologice. Sunt forme ale rătăcitorului om istoric, căutător al adevărului care nu poate fi aflat din relaţia om-lume.

— Poate constitui simpla credinţă în Absolutul închipuit, o religie? Singurul mod de cunoaştere a Absolutului – Realului – fiind revelaţia, ne arată că nu există cale umană în el Omul istoric se mişcă spiritual între cuceririle concrete, utile, aleatorii şi idealul intangibil. Se poate afirma mistic-creştin că Absolutul, eternul, nu poate fi citit, gândit şi simţit în lucruri, fiind extramundan şi unic, putând fi primit de Sus, prin har. Prin păcat, omul îl reflectă imperfect, căutându-l în el şi în lucruri şi neaflându-l. Pasiunea adevărului nu duce la el, fiindcă nu există cale raţională spre el, cum şi-a închipuit Descartes în *Discursul metodei.*

Ce este mitul? Aci este vorba de mit ca formă a credinţei religioase. Doi autori moderni, P. Descharme şi Martin P. Nilsson, deşi tratează mitologia grecilor, îşi intitulează lucrările diferit: *Mitologia Greciei antice* P. Descharme) şi *Istoria religiei grecilor* Martin P. Nilsson). Prin cuvânt, sau iconografie, miturile expuse, prin originea şi natura lor nu reprezintă o religie propriu-zisă. Religia creştină ne arată: natura eternă, creatoare,

atotstăpânitoare, trinitară a Divinităţii, teofanic revelată. Raportate la această religie, mitologia greacă nu constituie o religie. Transcendenţa trebuie gândită de Sus în jos, orice gând de jos în sus neducând nicăieri. Aşa se poate înţelege dispreţul Sf. Apostol Pavel faţă de unul care vindea statuia Dianei – nu-mi amintesc locul. Cele două lumi, nemurirea şi libertatea, definitorii pentru adevăr, trebuie gândite tot de Sus în jos, fiind legate de Divinitate, neputându-se pleca de la pământ spre cer, ca în mitologie, în ştiinţă şi în filosofie. Dacă mitul este considerat o plăsmuire a închipuirii, izvorind din om şi natură, în faza conştiinţei umanităţii, atunci o interpretare istoric-naturalistă a apariţiei lui este potrivită. Deci nu se poate vorbi de revelaţie în mitologie. De altfel, este o formă a spiritului care nu mai operează în religie, ci în artă şi filosofie. Nietzsche, după cât îmi amintesc, a afirmat că vrea să populeze universul cu mituri noi. Îi revine cinstea lui Ottfried Müller de a fi pus primul, clar, problema mitologiei greceşti şi de a fi indicat calea pentru o rezolvare. Prin *Prolegomene*-le lui *la o mitologie ştiinţifică* care au apărut în 1825, Ottfried Müller punea bazele unei metode aplicabile la interpretarea miturilor, metodă însă solidă în părţile sale principale şi care a făcut posibile în Germania remarcabilele lucrări ale lui Gerhard, ale lui Weckler şi ale lui Praller. Înzestrat deopotrivă cu rigoare ştiinţifică şi cu acel geniu intuitiv a cărui vedere pătrunde starea spiritului popoarelor primitive, el a putut primul să înţeleagă şi să definească adevăratul caracter al legendelor divine ale antichităţii. Acolo unde predecesorii nu văzuseră decât dogme mistice ale unei caste sacerdotale sau invenţiile artificiale ale poeţilor, el a văzut opera naivă a umanităţii în copilăria ei. Mitul i-a apărut ca un act inconştient şi necesar, prin care spiritul omului, încă incapabil de abstractizare, considera toate lucrurile sub o formă concretă şi vie. Alterate de capriciile tradiţiei orale, înfrumuseţate şi, mai ales, desfigurate fără teamă de poeţi, miturile au suferit în cursul timpului numeroase transformări. Prima datorie a criticii, după Ottfried Müller,

este deci de a le dezbrăca de elementele lor accesorii şi de a se reîntoarce până la forma cea mai veche, pentru a le sesiza în originea lor şi a asista astfel la apariţia lor din imaginaţia umană P. Decharme: *Mitologia Greciei antice)* şi pentru a face mitologie ştiinţifică, Ottfried Müller indică mijloacele: „Mai întâi limba – această mamă fecundă a zeilor şi eroilor” Cranzer), simbolul ceremoniilor cultului şi instituţiilor religioase, contemplarea peisajelor în sânul cărora au apărut tradiţiile mitice, observarea fenomenelor naturii şi efectelor produse asupra imaginaţiei puerile, inuiţia actului spiritual care a creat mitul, studiul comparativ al legendelor privind elementele comune, care luminează originea miturilor… Istoria mitologiei greceşti, izvoarele sacre ale Indiei şi Persiei, zeii nordici, legendele cavalereşti ale Evului Mediu, acest vast voiaj spiritual urmărind tradiţia popoarelor pentru a identifica facultatea creaâoate de mituri, aceste procedee instinctive fiind pretutindeni aceleaşi, de la gheţurile Islandei la Gange” (cât, din acelaşi).

Este posibilă o mitologie ştiinţifică; nu este posibilă o religie ştiinţifică, prezentarea adevărurilor credinţei adevărate, adevăruri revelate, constituind obiectul teologiei. Eu consider mistica disciplină teologică fundamentală. În sens istoric – doctrina fazelor – mitologia, filosofia, ştiinţa, arta şi tehnica sunt atitudinal – comportamentul uman şi factorial – om şi natură – termeni echipolenţi ai spiritului căutător şi rătăcitor. Gândiţi spaţial, reprezintă omul care se caută şi caută, situându-se nicăieri, fiindcă el merge spre nicăieri, cum am mai spus. Apoi căutarea Divinităţii în univers şi în lucrurile din el, fie afirmând-o – argumentul cosmologic – fie negând-o, este acelaşi lucru, neexistând o cale raţională spre Ea. Închipuirea, intuiţia şi raţiunea menţin omul spre Absolut, omul mişcându-se între concretul opac şi idealul intangibil, cum am mai spus. Ce a realizat Kant din acele patru antinomii ale raţiunii pure – extrapolări ilegitime în Transcendenţă? Nimic. El s-a mărginit mereu cu sine însuşi, când nu s-a înecat captiv în realitate.

Dacă mitul este expresie a imaginaţiei populare sau ficţiune poetică suferă transformările lor în timp şi este căutat în adâncul tradiţiei; având origini umane, divinitatea vehiculată de el este o falsă citire a Divinităţii în lucrurile sale din care izvorăşte şi paradoxal le creează, ca şi pe omul care imaginează. Este greu de citit sensuri mitologice, la acest nivel al spiritului, unde poate fi practicat examenul logic, acest examen fiind permis, aflându-se la scară umană, raţiunea putând cenzura cartezian plăsmuirile închipuirii. Pe poarta miticului intră istoric scepticismul ateilor, care se opresc, dacă au bun simţ, în faţa Divinităţii revelate. Nu există „Legende divine”. Dat, nu numai că Divinitatea nu poate fi imaginată, sau căutată în lucrurile sale, ci şi creaţia lor ex nihilo este un atribut al atotputerniciei Sale.

Tradiţia populară greacă, poezia greacă – Homer şi Hesiod legaţi în infern de doi stâlpi, pentru neînţelegerea zeilor şi tratarea lor necuviincioasă, după o legendă pitagoreică – şi filosofia greacă – presocraticii, Platon şi Aristotel, nu oferă o Divinitate reală, misterul depăşind omul plăsmuitor sau speculativ. Teogonia nu este teologie, iar mistagogia nu revelează mistere. Termeni definitorii ai religiei grecilor: *Theos* – zeu în general; zeu patticular – zeu prin apoteoză – la Roma, *divus* Bailly). Teogonia – naşterea zeilor. Teogonia anulează ideea Divinităţii, fie că aceasta se naşte din sine – Brahma din Rig-Veda, care apoi creează zeii şi lumea, fie că este născută, adică nu se poate vorbi de Divinitate dacă nu este eternă, înaintea ei fiind inexistentul, sau haosul. Natura ei este cuprinsă în termenii: eternitate, extramundaneitate, creatoare ex nihilo, atotstăpânitoare, unică-trinitar, cum s-a arătat în creştinism, incognoscibilă raţional, neexistând nicio cale spre Ea, singurul mod de cunoaştere fiind revelaţia. Am repetat această viziune atributivă a Divinităţii, numai astfel existând religia adevărată. Termenii polari: ortodoxie şi eterodoxie nu au sens în mitologie. „Din haos – nelimitat la Hesiod – ies mai întâi erebos – întunericul şi noaptea – erebosul, care, după credinţele comune, se întindea

deasupra pământului, înseamnă de obicei obscuritatea intermitentă cu revenire periodică”. Dar aici, Erebos şi Nix personifică, pur şi simplu, întunericul primordial împărţit în două principii; un principiu masculin şi un principiu feminin. Aceste două principii, unindu-se, dau naştere la Eter şi la Himeră, luminii regiunilor superioare şi celei a atmosferei terestre. Iată primul efect al Eros-ului; prin el întunericul naşte lumină. Iată, în acelaşi timp, prima aplicare a legii care prezidează toate creaţiile cosmogonice, a căror serie poetul o desfăşoară în faţa noastră, lege pe care M.A. Maury a formulat-o foarte clar în aceşti termeni: „Când este vorba de a forma un nou element, principiile al căror concurs determină formarea sa sunt personificare de poet în două fiinţe de sex diferit, care procreează, după legile naşterii umane, acest element nou, personificat la rândul său” P. Decharme). „La început era haos, materia informă şi necreată; din aceasta au apărut Pământul cu pieptul lat, Tartarul întunecat şi Eros, stăpânul zeilor şi oamenilor. Din haos au apărut mai departe întunericul şi noaptea şi Geea născu cerul, munţii şi marea. După aceea încep generaţiile, care cuprind numeroase personificări. Eros este forţa motrice în transformarea haosului în cosmos, care numai în formă de procreaţie putea fi gândit. În realitate, cosmogonia mitologică se transformă într-una filosofică şi filosofia naturii a păstrat mult timp aceste urme. Încă Empedocle numea cele patru elemente ale sale: Zeus, Hera, Aidoneus, Nastis şi forţele motrice Philix şi Neikos” Nilsson).

Teogonie şi cosmogonie în amestec antropomorf, personificările fiind expresii ale omului proiectat şi sacrat în natură. Erosul cosmogonic ne arată rătăcirea imaginaţiei poetice greceşti, omul proiectat în lucruri, nu citindu-le legic – raţional-util, ci mitic, prin personificare. Zeus personifică cerul luminos, gândit antropomorf. Această divinizare, izvorâtă din contemplarea fals-cititoare a cerului, este naiveliberatoare şi consolatoare, faţă de falsul cer înstelat, înlănţuitor, al lui Kant, din a cărui înlănţuire se detaşează prin legea morală din el, care-i dă

iluzia de legiuitor autonom şi stăpân. Nu se poate vorbi de religie adevărată, când aceasta izvorăşte din omul care nu se poate autocunoaşte şi nu cunoaşte natura – lumea vizibilă, falsificând-o prin personificări.

Haos, întuneric, eros, lumină, cosmogonie, pământ, cer, zei. Termenul teogonie este incompatibil cu Ideea Divinităţii revelate. Miturile? Citire antropomorfă a lumii vizibile. Moduri umane „prelungite artistic în lumea modernă” Nilsson). Miturile au produs ireligia. Prin ele s-a ajuns, sau mai precis, din cauza lor, la „lumina naturală a raţiunii”, cititoare utilă a lumii şi lucrurilor din ea, dar tot atât de neadevărată. Mitologia şi ştiinţa n-au scos omul din el şi din cosmos. Haosul hesiodic (tatăl ca materie informă, nelimitată) se întâlneşte cu cosmologia şi concretismul de azi, în mod nerevelator. Omul de ştiinţă actual se deosebeşte de mistagog prin utilitatea rezultatelor cercetării. Divinitate şi creaţie sau Realul etern, revelat şi primordiile. Termenii: *theos, logos, eros, etkos, bios, mania, chaos, kosmos, kosmopoietica,* în fond, întreg limbajul mitologic, filosofic, ştiinţific şi artistic al omului şi lumea vizibilă, revelează ceva privind Divinitatea şi creaţia? Nu. Realul religios nu poate fi imaginat, gândit sau intuit în lucruri, ci primit prin har. Teofania este forma esenţială a religiei, adică Absolutul vine de Sus, nu se caută, sau nu se imaginează, cum am mai spus. Axioma celebră „Nomina, Numina” – nu zei – care îi plăcea lui Eugene Burnouf s-o repete, este, deci, principiul fundamental al mitologiei comparate; şi prin acest principiu, această ştiinţă a edificat teoriile prin care ea încearcă să explice originea tuturor miturilor indo-europene. Dacă, cum vrea Max Müller, zeii nu au fost mai întâi decât nume, simple epitete aplicare de arieni fenomenelor care frapau privirile lor, este evident că natura acestor zei se va lămuri de la sine, dacă se obţine pătrunderea semnificaţiei epitetelor care le-au fost date de primii lor adoratori. Miturile, adică acţiunile atribuite divinităţilor, adesea inexplicabile pentru cine se închide în limitele Greciei, vor căpăta un sens graţie Vedelor, se va

descoperi la ce ordin de fenomene naturale se raportau la începuturi P. Descharme). Este adevărat că nu e posibilă determinarea exactă a semnificaţiei cuvintelor având sens „poetico-religios”, dar altă cale decât cea indicată de Max Müller nu văd în mitologia comparată. Nu se poate vorbi de exactitate în acea fază a spiritului uman, care, fiind dominat de natură şi damnat, a rătăcit în căutarea unui principiu salvator. Pornit de la neliniştile lui produse de natură, a rătăcit multiform în lumea fenomenelor, divinizându-le. Această falsă citire se cheamă politeism, având rădăcini în om şi în natură, acesta nefiind revelat şi, deci, neformând o treaptă istorică a monoteismului. Desigur, au existat inspiraţi şi înainte de creştinism, cum vom vedea. Ei au convieţult cu mulţimile stăpânite de mituri şi superstiţii şi chiar pedepsiţi de înşelătorii lor. Aşadar, chiar dacă un lucru poartă mai multe nume – „polinomie” – sau un cuvânt are mai multe sensuri – „polisemie” – nu semnifică nimic mitologic, ceea ce interesează fiind rătăcirea religioasă. Haosul nelimitat şi necreat şi personificările sunt termeni cosmogonici şi teogonici, incompatibili cu Divinitatea adevărată, cu creaţia şi cu revelaţia. „La început era Cuvântul şi Cuvântul era de la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin Ei s-au făcut. Şi fără El nimic nu s-a făcut, din ce s-a făcut” *Sfânta Evanghelie, cea de la Ioan).* Sf. Toma d’Aquino afirmă că „lumea are un început şi toate creaturile au apărut în timp şi nu există numai o lume. Dumnezeu a creat lumea din nimic, ea neexistând înaintea creaţiei” *Summa Theologiae,* trad. J, Bemhart). În sens tomist, Divinitatea trinitară este eternă şi creatoare ex nihilo. „Când îi premerge materia informă, în care se pune ordine raţională, nu ne aflâm în prezenţa unui creator, el nu face lumea ex nihilo, nu creează materia. Acesta este demiurgul lui Platon din Timaios, care este un artist suprem” Goblot). Creaţia creştină *ex nihilo* elimină eternitatea materiei, iar psihogonia creştină elimină eternitatea sufletului gândit metempsihotic, Creatorul hotărând nemurirea integrală.

Divinitatea revelată teofanic ne arată biblic creaţia, păcatul, redempţiunea şi discontinuitatea istorică în ordinea religioasă. Sacrul, Realul punctează timpul şi spaţiul din afara lor. Mitologia şi filosofia grecilor, ca prelungire cosmogonică şi teogonică a ei, neputând înlătura antropomorfismul politeist, personificările, nu ne-au transmis ideea unei Divinităţi unice şi eterne, nemuritorii din Olimp fiind născuţi, Olimpul oglindind ordinea biogenetică şi bioistorică umană. Virtuţile morale, având rădăcini mitologice sau filosofice, nu pot constitui o religie, fiindcă mitologia, filosofia, ştiinţa şi arta nu scot omul din natură. Zeul nu premerge pe Dumnezeu. Aici nu sunt mistere, ci lucruri cognoscibile, chiar dacă în etape. Lumea noastră stă sub semnul entropiei. Joc nesfârşit al apariţiei şi dispariţiei. Cele două lumi determină adevărul, în forma viziunii escatologice creştine. Ordinea creştină este numai consolatoare, ci şi adevărată. „Omul este în mod firesc creştin” a spus Tertulian. Purul mitologic şi vina faţă de zei nu au sens.

Dumnezeu este adevărul – Realul –, fiind Unul trinitar absolut, etern, cele două lumi, cea vizibilă şi cea invizibilă, izvorând din El, cuprinsul celei de aici fiind corupt prin păcat. În viziunea tomistă, cum am mai arătat. El le preexistă, neexistând înaintea lui. Dumnezeu – adevărul – este principiul stăpânitor al antropologiei, ca ştiinţă a omului etern. Omul istoric al lui Dilthey este iluzoriu, ca şi supraomul lui Nietzsche, primul apărând înşelător, din lucrurile sale, care acoperă omul real; al doilea neexistând şi, dacă prin absurd ar apare, nu va interesa omul, fiindcă noua specie nu ar fi născută din om, cum a spus Chesterton. De altfel, Nietzsche nu îl concepe ca o nouă specie, deşi îl prezintă fals-bioistoric, darwinian, în termenii: „Omul trebuie depăşit de supraom. Ce este maimuţa faţă de om? O ruşine şi o dezonoare. Ce este omul faţă de supraom? O ruşine şi o dezonoare”. Şi totuşi, „supraomul este un tip superior de om”. Este sensul pământului, chemat să-l înlocuiască pe Dumnezeu – optimismul umanist, opus pesimismului schefpenhauerian.

Virtuţile acestui tip superior de om îl îndreptăţesc să fie stăpân al pământului. „Supraomul este sensul pământului, tipul împlinirii – biopsihic izbutit –, puternic, care afirmă viaţa, o stăpâneşte, creator de nobile valori noi, care are voinţa de putere şi virtutea dăruirii şi practică această voiţă şi această virtute. El trebuie să fie normal stăpânul pământului” (cât, de H. Schmidt). Nietzsche gândeşte mitologic: supraomul îl înlocuieşte pe Dumnezeu, fiind creator de noi divinităţi. La rugăciunea adresată zeului necunoscut, acesta nu îi răspunde, fiind imaginar. Acest supraom este „un scop, un proiect al omului, cum l-a conceput Goethe, al cărui fenomenism bioistoric a constituit modelul supraomului lui Nietzsche” (cit. Andler). De altfel, supraomul lui Nietzsche este omul bioistoric etern al acestei lumi, care afirmă panteist viaţa, aceeaşi în schimbarea trăită eroic – dionisiac, în orice formă apare. Patosul dionisiac situează acest gânditor-artist, anistoric. Dacă Dumnezeu este adevărul, acesta trebuie gândit supraistoric, neexistând nici în istoria omului, nici în natură, sediul lui în religie arătându-ne caracterul său transcendent.

Deci nu poate fi căutat sau imaginat, ci primit prin har şi vehiculat raţional. Astfel, adevărul nu este un răspuns la întrebare a omului sau un produs al intuiţiei lui, cum ne arată limbajul ritualic creştin, prin care preotul comunică mistere, cuvântul, imaginea şi gestul având un caracter sacru, ieşind din circulaţia comună. Filosoful Socrate este un înţelept întrebător şi căutător, inspiraţia lui venind de la zei şi fiind vehiculată filosofic. Totuşi, a trăit neliniştea căutării sau a simţit interior nevoia unei Divinităţi transumane şi transmundane, dându-şi seama de natura zeilor, ca plăsmuiri ale imaginaţiei umane. Dar până la venirea Divinităţii noi, nu a dizolvat raţional Olimpul, cum ne arată lupta lui antifilosofică, tradiţia mitologică fiind mai aproape de adevăr decât construcţiile minţii omului căutător de adevăr, bine şi frumos.

Desigur, în viziunea mistică a adevărului, binelui şi frumosului se practică alt limbaj, a cărui natură sacră îl

deosebeşte de cel filosofic sau ştiinţific. Gnoseologia, logica, metafizica, axiologia nu au acces la supranatural. Ce înseamnă termenii: anistorism şi istorism? O polaritate neconcludentă între absolutizare şi relativizare, care nu scoate omul din timp. Termeni comportamentali. Joc între sensibil şi suprasensibil, între aparent şi logic. Când cineva este filosof, se întreabă asupra religiei şi Dacă este credincios, răspunsurile lui sunt etico-social relativ utile, capacitatea lui – înenipuire, raţiune, intuiţie. Afectivitate şi voinţă – fiind limitată în ea însăşi şi condiţionată de climatul şi de nivelul cunoaşterii timpului său. El se mişcă în triunghiul: Divinitate, natură şi om, întrebând şi căutând. Acesta este sensul presupus-trezitor al adevărului din maieutica socratică, ineismul fiind corectat vocaţional – mitologic de voinţa Adrasteii, oglindită metepsihotic; migraţia sufletelor, renaşterile şi remuririle fiind ispăşiri ale vinei morale şi ignoranţei. Desigur, plăsmuirile închipuirii şi raţiunii nu pot fi considerate revelaţii, între mit şi concept, conceptul este instrument orientator în concret şi util în construcţii socio-statale şi materiale, iar mitul este o fabulă. Cicero a afirmat că „Socrate a coborât filosofia din cer pe pământ” –, o eroare – fiindcă filosofia urcă pământul la cer, în mod ilegitim, golindu-l de mistere. Nu este ca Zeul lui Socrate, natura lui religioasă mişcându-l între zeii cetăţii şi căutarea unei Divinităţi reale, ca izvor al ordinii etico-sociale. Ca educator, a mutat filosofia din natură în om, urmărind desăvârşirea lui prin cunoaşterea adevărului, binelui şi frumosulul, cunoaşterea lor în sine, inspiraţia lor având caracter mântuitor. Dar este greu de spus dacă cele două ştiinţe constatate de el: ştiinţa conceptelor – nivelul logic al cunoaşterii – şi ştiinţa ideilor – arhetipurilor –, care ar fi mistică, poartă pecetea revelaţiei, fiindcă „mania” grecească este distribuită pe zeii-mituri, iar meditaţia filosofică nu duce la Real. Privit mai adânc, pare să prefigureze ordinea creştină. S-a afirmat despre el că premiza antropologiei lui filosofice a fost autocunoaşterea, pornind de la porunca de pe frontispiciul templului din Delphi, „cunoaşte-te pe tine

însuţi!”. În dialogul *Charmides*, despre înţelepciune, care la început este „autocunoaştere”, se ajunge la imposibilitatea cunoaşterii înţelepciunii pe această cale, Socrate recomandând „imperfect” căutarea unui zeu, care să-i arate ce este înţelepciunea. În conştiinţa lui apate mărginirea omului căutător. Ca filosof a legat morala – activitatea practică – de conştiinţa teoretică, ca şi politica. Care sunt termenii lui gnoseologici?

Filosofia. Aducerea cetăţii în gândirea omului drept şi înţelept. Mai mult, orgoliul de gânditor l-a îndemnat să socoată cetatea în conştiinţa lui. El a pretins că „a avut misiunea sacră primită de la Apollo să înlăture falsa înţelepciune şi ignoranţa. Când acuzatorul Meletos este întrebat de Socrate cine poate să-i facă pe tineri mai buni, acesta răspunde: legile. El opune legilor şi judecăţilor forţa lui spirituală de a instrui şi educa”. (*Apologia*, trad. de Dacier şi Grou, cu note şi argumente de E. Chauvet şi A. Sausset). În *Apologia*, justul vocaţional depăşeşte imperfecţiunile legalităţii. În acest conflict, Socrate cuprinde în el înţelepciunea şi eroismul. De altfel, acest orgoliu de cetăţean vizionar l-a manifestat şi faţă de Alcibiade, nepotul lui Pericle, considerându-se superior lui Pericle, ca educator, el realizând cetăţeni mai buni, acest om de stat atenian neavând grijă nici de educaţia acestui nepot, dându-l în seama unui sclav trac. Etica lui se mişcă între conceptele morale şi tradiţia religioasă. Reprezintă trecerea de la filosofia naturii la antropologia filosofică o cale spre adevăr? Nu. Dar prezenţa religiei ameliorează imanentismul filosofic.

Natura dominant pedagogică a ştiinţei politice la Aristotel a avut izvorul în concepţia lui Socrate asupra misiunii omului politic, pe caré acesta, în alt context, îl goleşte de orice conţinut profesional. Se pare că Socrate, care acoperă dialectic o demonstraţie ca premiză şi concluzie certă, să ignore situaţii când binele general, golit de conţinut profesional, exprimă un interes general, în aceste situaţi omul politic potrivit fiind util, personalitatea politică se deosebeşte de cea profesională. Apoi, spiritul

critic antisofistic s-a exercitat în genere asupra moravurilor, este filosofic. Ironia dialogului este aici expresie a spiritului întrebător şi căutător de soluţii sau aporetic. Spiritul critic şi demonstraţia, caracteristici ale maieuticii socratice caută nativist-vocaţional similitudini gnoseologice, axiologice şi comportamentale. Socrate nu caută adevărul în altul, nu îl moşeşte, ci îl comunică interlocutorului chemat să-l primească. Zeul revelator, afirmat ca adevăr, este căutat. Tradiţia religioasă şi imaginaţia poetică nu au împiedicat manifestarea spiritului critic socratico-platonic.

Fără a accepta logicizarea ideilor platonice, a lui Natorp în prezentarea dialogului Protagoras: „Deja în acest moment se văd cum dezbaterea formală se leagă cu miezul obiectiv, nulitatea doctrinei sofistice este confirmată prin dovada întregii ei neputinţe practice faţă de cerinţele mai serioase ale dialecticii socratice, atât sub raport formal cât şi obiectiv… Caracterul numai negativ critic al filosofiei socratice trebuie socotit ca nesatisfăcător *Piatos Ideenlehre*), şi Natorp, cercetând în continuare, ajunge la aspectul pozitiv al dialecticii socratice, prin logica conceptului, ca unitate gnoseologică a fiecărei virtuţi opusă mobilităţii sofistice a sufletului şi învăţăturii, el care înlătură predeterminarea vocaţională.

Câteva observaţii: 1. Conceptele nu sunt unităţi reale ale cunoaşterii, ci forme logice deschise, faţă de idei, ca unităţi reale şi active Schopenhauer), natura lor transcendentală formând obiectul ştiinţei socratice a realului, opusă ştiinţei formale a conceptelor; 2. Spiritul critic nu duce la adevăr, neavând caracter religios, poziţia religioasă suspendând exercitarea lui, adevărul ca mister fiind primit şi acceptat în forma lui dogmatică; 3. Căutarea sau afirmarea apriorică transcendentală a adevărului menţin omul, intuitiv sau raţional, aici, fără adevăr; 4. filosofia nu este legată de adevăr, ca şi ştiinţa, arta şi tehnicile existenţei. Natorp rămâne, ca orice neokantian, în marginile logismului, termenii definitorii ai poziţiei lui fiind: metoda, predicaţia, dialectica, conceptul, definiţia,

norma, sistemul, dominaţi de relaţiile: subiect-obiect, individual-social, multiplicitate-unitate, constanţă-schimbare. A filosofa socratic: a întreba, a imagina, a gândi, a soluţiona, a constata impasul-aporia, ca limită a întrebătorului şi căutătorului. Orice meditaţie filosofică este profană, indiferent de conţinut. „Socratismul este filosofic, după formă, filosofia platonică este dialectică” Natorp). Socratismul este izvorul ei principal, dialogul platonic, ca şi discursul, având caracter instructiv-educativ, joc ideatic între logic şi etic. Aşa arată maieutica socratică: aparent, dialogul este un mijloc trezitor al adevărului preexistent în interlocutori; în realitate ascunde o demonstraţie, cu premiză şi concluzie certă, sau o aporia-limită a cunoaşterii umane. Acest aspect real este atestat de superioritatea lui Socrate în dialog, care nu constată concluzii în interlocutori, în problemele discutate, ci demonstrează dialogat şi comunică poziţia lui pozitivă sau aporetică, cum s-a spus. Justul socratic nu atinge mulţimea, ci aleşii, asemănaţi vocaţional cu el. Democraţia ateniană l-a condamnat. În acest sistem neavând loc valori reale. Concepţia platonică a legării puterii politice cu filosofia este iluzorie, evoluţia arătându-ne că religia este fundată pe adevărul religios – mântuitor – şi pe folosul ştiinţific. Astfel, nu poate fi roasă de speculaţie şi îndoială.

Bineînţeles, religia revelată, nu mitologie, fruct al personificărilor izvorâte din neştiinţă şi teamă, proiecţie a omului fals cititor al lucrurilor. Adevărul religios este transcendent în esenţă, situat dincolo de om şi de natură, fiind realul unic, izvorul lumii şi vieţii, în creştinism teofania cunoscută. Filosofia? A căuta raţional, a şti, „ştiinţă în sensul cel mai general al cuvântului” Aristotel, cât, de Lalande). Această ştiinţă „a cauzelor prime, a principiilor”, goală de conţinut concret, sau ideal, nu este ştiinţa propriu-zisă şi atât în timpul lui cât şi după el a arătat la fel. Poate omul, prin imaginaţie, intelect sau intuiţie să cunoască pe Dumnezeu sau creaţia, substanţele, adevărurile eterne? Metafizica aristotelică, scolastică, carteziană, în Lalande). Concretul – lumea leururilor

sensibile – este intuit, întrebat ipotetic şi explorat în ştiinţă, citirea lui legică aparţinând aleşilor. Desigur, nu există adevăr etern în ştiinţă, la aceasta ajungându-se prin revelaţie. Vocaţia ştiinţifică este inexplicabilă, deşi este evidentă. O constatăm pur şi simplu. Este un aspect secundar şi util al cunoaşterii umane, legat de condiţiile adaptării. Omul poate să ştie cu folos aici. Nivel mântuitor al cunoaşterii. Speculaţiile făcute în filosofie „în vederea stabilirii principiilor comune tuturor ştiinţelor” Bacon), „filosofia ca ştiinţă a ştiinţelor”, sunt inutile.

TRIUMFUL APARENT AL SOFISTICII în LUMEA MODERNĂ SAU CARICATURA UTILĂ A REALULUI

Desigur, nimic nu poate pleca de jos în sus, spre» Absolutul Divin” Natorp), ci coboară de Sus în jos spre omul istoric care devine aproximând sau rătăcind; şi nici aceste forme nu-i aparţin, fiindcă în calitate de creatură, nu-şi aparţine. Aşa se mişcă în *Civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin, care nu poate ieşi de sub atotputernicia divină. Nici Satan, în iluzoria lui cetate, chiar când isprăvile sale îmbracă, pentru ochiul neavizat, forma iluzorie a minunii, nu poate ieşi de sub această atotputernicie. Omul demiurg-satanizat crede că este creatorul istoriei profane. Această istorie profană ne arată însă că autonomia lui iluzorie, ieşit fiind de sub puterea luminii absolute, este fără ieşire. Creşte aparent şi, deci, neadevărat. Omul autonom, plăsmuitor iluzoriu de istorie, poate fi alcătuit sumar din termenii: imaginaţie, intelect, intuiţie presupus pură şi intuiţie sensibilă. Aşa cum nu cunoaşte niciodată deplin, nu se poate nici autocunoaşte deplin, adică nu se poate autodesăvârşi. Trăieşte permanent iluzia autoperfectibilităţii.

Viziune creştină

— Dumnezeu trinitar. Un Dumnezeu neatributiv, ca în teologia apofatică, este de neconceput, cum este de neconceput în viziune panteistă. Hegel îi face imputare lui Spinoza că practică acosmismul, adică natura nu există fără Dumnezeu. La ce serveşte prezenţa necesară a Divinităţii în univers dacă poate fi asimilat cu substanţa

indefinibilă, lumea fiind alcătuită din modurile ei? De altfel, Dumnezeu nepersonal, aşa-zisa dezantropomorfizare, contravine misterelor, al teandrie Fşi al trinităţii, mistere eliberatoare din mărginirea omului aici şi din înlănţuirea cosmică. De la Dionisie Areopagitul până azi, teologia apofatică are caracter metafizic şi este incompatibilă cu misterele de mai sus.

— Creaţia *ex nihilo* – Demiurgos. „Demiurgul, în Timeul lui Platon, este Dumnezeu, supremul artist, făcând lumea prin introducerea determinării, a ordinii şi binelui, într-o materie prin ea însăşi nedeterminată şi instabilă. Demiurgul nu e creator, căci el nu face lumea din nimic (ex nihilo), necreând nici material” Goblot).

— Materia. Lumea vizibilă, multiformă, a cărei unitate este în triunghiul: Dumnezeu, univers, om. Nu poate fi vorba în viziunea creştină de omul istoric, care vieţuieşte absorbit de utilităţi şi plăceri în afara acestui triunghi. Privit corect, omul istoric este o caricatură a omului etern, cum am mai spus în alt context; face nefăcând şi ştie neştiind. Cu această mască grotescă se desfăşoară sub ochii noştri.

— Raţiunea. Lumina naturală a omului supusă sau opusă înţelepciunii divine. Nu poate fi gândită. Stoic, fiindcă nu există o raţiune cosmică şi raţiune umană ca parte a ei şi nici panteist fiindcă nu izvorăşte din natură. Raţiunea omului primordial a devenit lumină naturală prin păcat.

— Lume primordială.

— Lumea păcatului.

— *Felix culpa* a Sf. Augustin.

— Redempţiunea. După Sf. Augustin, păcatul originar constituie o *felix culpa,* fiindcă a prilejuit venirea Mântuitorului.

— Civitas Dei.

— Eternitate, nu infinit, istorie sacră, tradiţie sacră şi nemurire, adică prezenţa celor două lumi ierarhizate.

— Civitas terrena sive diaboli.

— Istorie profană, tradiţie profană, omul absolutizat

de timp şi spaţiu.

— Judecata de Apoi, ca principiu mişcător al istoriei lumii şi omului; eschatologia ca sens al existenţei globale şi umane, ca depăşire a antropocentrismului sofistic şi istorismului profan.

Sofistica

Cred că se poate afirma că aşa-zisa autonomie, adică antropocentrismul ca poziţie globală faţă de viaţă şi lume, cu alt termen, umanismul de toate nuanţele, are izvorul în sofistică, cum a arătat F. Schiller în lucrarea lui despre umanism. În lumea de aici certitudinea se află în triunghiul: Dumnezeu, univers, om, în care se situează adevărul *secundum fidem*, prefigurare a celui de Dincolo şi în care polaritătile şi procesele dialectice nu au sens, neducând la unităţi reale, care nu se află în „calea omului”, analiza şi sinteza, observaţia şi generalizarea, mai precis, deducţia, inducţia şi reducţia, adică logicul nedepăşind formalul util şi orientator. Adevărul, ca unitate reală, nu se află căutând, ci primind prin har, cum ne arată aleşii. Justul trebuie înţeles vocaţional şi obiectiv, punctând constant timpul şi spaţiul, cum ne arată teologia, matematica şi dreptul. Astfel, ne situăm în mistica ordinii şi ierarhiei, opusă sofismelor egalitare. Sofistica ne îndreptăţeşte să ne întrebăm dacă relaţiile care funcţionează înăuntrul ei au un rost în viziunea realistă a vieţii şi lumii, spre exemplu: real-ireal, aparent-fictiv, autonomie-heteronomie, subiectiv-obiectiv, relativ-absolut, eficacitatea ficţiunilor raţional construite, acest limbaj uman, semnifică gnoseologic ceva, adică duce la adevăr, sau ascunde oglindirea utilă sau eronată a aparentului, sau justă ori eronată a Realului, dacă întrebarea, căutarea, intuiţia şi soluţia, aceste moduri ale omului, sunt reale sau imaginare, ştiut fiind că creatura întreabă, caută, meditează, soluţionează şi alcătuieşte, sau primeşte, predeterminat, într-o lume şi ea predeterminată, creată. Constanţa omului este oglinda realului revelat sau a aparentului în acelaşi fel. Faţă de această poziţie realistă, împotriva căreia se situează şi Kant, conştiinţa teoretică,

practică şi tehnică sofistică se crede plăsmuitoare de ficţiuni care operează asupra aparentului, logica omului autonom îndepărtându-se de Real şi înlăturându-l ca fiind inutil şi incognoscibil. Interdependenţa factorilor gnoseologici: subiect-obiect şi tensiunea polară a acestora au vreun sens? Realul depăşeşte speculaţiile dialectice ale raţiunii presupus autonome, fiind transcendent în esenţă şi îmbrăcând forma dogmatică a revelaţiei. Omul, la scara lui, nu poate afla adevărul, fiindcă mirarea, nevoia, întrebarea, căutarea şi soluţia – care de fapt nu-i aparţin – speculaţiile lui, neputând înlocui primirea. Sofiştii sunt antirealişti, dizolvând tradiţia şi obţinând o autonomie iluzorie. În acest context trebuie examinate cartezianismul şi criticismul kantian. Cu alte cuvinte, spiritul critic, această poziţie a omului faţă de isprăvile sale, corectează aparent şi, raportat la viziunea realistă, constituie un joc pe loc al omului rătăcitor, şi dacă adevărul este primit prin revelaţie, pasiunea adevărului de care vorbeşte de Broglie nu duce la el, aşa cum am mai spus în alt context.

Această antropologie este creştină; în ea omul nu se caută, nu se intuieşte, nu se descrie, nu se autodefineşte, fiindcă primeşte dogmatic, prin credinţă şi har, datele necesare cunoaşterii naturii sale. Omul creştin ştie că nu se poate autocunoaşte, ca şi cel socratic, şi nu poate cunoaşte deplin. Acum, fiind vorba despre triumful aparent al sofisticii în lumea modernă, pentru a cunoaşte termenii gândirii sofistice, consemnez şi alte antropologii potrivite cu termenii acestei gândiri sofistice. În acest sens, înainte de a arăta antropologiile amintite, evoc două formulări ale omului căutător sau intuitiv, având caracter sofistic. „Omul a fost dintotdeauna când stupid, cândinteligent” Mefistofel, cât, de Sombart în *Von Menschen*); „Omul este un animal stupid, lubric şi răufăcător” Schopenhauer). „Antropologia este ştiinţa despre om, dacă o considerăm filosofic sau ştiinţific, şi în această antropologie omul este situat în relaţiile lui cu Divinitatea, lumea, semenii şi sine însuşi”. Apoi, relaţiile: etnic-uman (rase, neamuri, simbolici-limbaje, vocaţii etnice), autonomie-heteronomie,

subiect-obiect, semn-lucru, imagine-iucru, formă-conţinut, logic-empiric, vizibil-invizibil, creaţie-imitaţie, spiritul şi materia sunt în triunghiul: Dumnezeu, lume, om. Fără legarea acestor termeni se face istorie profană. Sau, cum spune Sombart, „Natura este opera lui Dumnezeu, cultura este opera omului, opusă naturii”. Este acea *Civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin, ale cărei forme, stiluri sau structuri sunt imaginate, nu real alcătuite, de „omul muşcat de inimă de şarpele demiurgiei” Nae Ionescu). Subiectivismul caracterizează spiritul sofistic grecesc, iar în lumea modernă, idealismul şi umanismul, forme asemănătoare cu el. Sub raportul veracităţii, aceste poziţii falsifică lumea interioară şi exterioară, acoperite de util şi comod, mutând relativist falsele citiri mitologice în filosofie, ştiinţă şi artă; cu alte cuvinte, simbolica umană exprimă un joc uneori relativ util sau comod între logic şi empiric, dar nici utilul, plăcutul şi comodul nu aparţin creaturii, cum am şi spus. Şi conştiinţa teoretică a omului modern a ieşit sofistic din sfera mistică a explicaţiei. Adevărul este exterior gândirii omului autonom. Fiindcă omul se consideră când o creatură – prin credinţă –, o fiinţă creată de Dumnezeu, după chipul şi asemănarea Lui, când se caută, se intuieşte, se descrie şi se autodefineşte neconcludent, voi consemna antropologiile corespunzătoare. Mai înainte însă, voi cita câteva autoformulări ale omului care s-a căutat, pentru a ilustra natura neconcludentă a intuiţiei şi căutării:

— „Omul este o fiinţă bipedă fără pene” Platon, cât, de Sombart).

— „Omul este zoon politikon” Aristotel).

— Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plénum rationis et consilii, quod vocamo hominem” Cicero).

— „Das ebenbild Gottes” – chip aidoma Divinităţii (creştinism).

— „Homo, a veteribus sapientibus, ita definitus est: homo est animal raţionale, mortale” Sf. Augustin).

— „Omul e cea mai jalnică şi mai plăpândă dintre

toate creaturile, ataşată şi ţintuită de rău şi se vede, prin imaginaţie, planând deasupra lunii, iar pământul aducându-l sub picioare” Montaigne).

— „O trestie, cea mai slabă din natură… dar trestie gânditoare” Pascal).

— „Animal producător de unelte” B. Franklin).

— „Un animal depravat (corupt, stricat)” J.J. Rousseau).

— „Animal cu mers drept” Herder).

— „Animalul care se poate desăvârşi” Kant).

— „Fiinţa care vrea (în timp ce toate celelalte lucruri trebuie)” Schiller).

— „Omul – primul dialog pe care natura îl ţine cu Dumnezeu” Goethe).

— „Animal bătăuş; lui îi este bătaia tot atât de firească ca animalelor care sfâşie muşcatul şi celor cu coarne împunsul” Schopenhauer).

— „Făptura care are experienţă” Th. Waitz).

— „Animalul care poate promite, animalul bolnav, monstru şi supraanimal” Nietzsche).

— „Făptura care poate spune nu, sau ascet al vieţii; se admite aproape în întregime că pentru animal nu există abţinere şi renunţare la plăcere” Specificul uman şi raportul său cu restul naturii, Yoss Mack.)

— „Cel care poate nega”. Scheller spune că omul este şi căutător al lui Dumnezeu. Max Scheller).

— „Cel ce-şi refulează instinctele” S. Freud).

— „Animal gânditor” L. Klages).

— „Animal care se minte pe sine” Paul Ernst).

— „Cel ce-şi face sieşi rău” N. Hartmann).

Această listă de aşa-zise definiţii, spune Sombart, poate fi arbitrară, extinsă, încheind-o el cu una pe care o consideră importantă: „Omul este o creatură care se plictiseşte”. Definiţiile umoristice sau ştiinţifice nu le mai consemnez. Sunt suficiente formulările de mai sus pentru a arăta roadele neconcludente ale intuiţiei şi căutării, şi acum consemnez antropologiile:

— Antropologia religioasă-creştină. „Omul fiind o

fiinţă creată de Dumnezeu, după chipul şi asemănarea sa” *Facerea),* nu cuprinde: mirarea, curiozitatea, căutarea, intuiţia, soluţia, conceptul, definiţia, descripţia, sistemul, doctrina, punctul de vedere, ci revelaţia în forma dogmatică a esenţei umane, singura compatibilă cu sensul şi demnitatea omului.

Celelalte antropologii aparţin filosofiei, ştiinţei şi artei, adică acelei căi a omului şi, fiind legate de căutare şi intuiţie – indiferente de relaţiile subiect-obiect, logic-empiric, autonomie-heteronomie – prin prezenţa determinantă a omului autonom, întrebător şi căutător, li se poate conferi caracter relativist-sofistic. Existenţa acestor antropologii însă atestă relativitatea conţinutului lor.

Consemnez:

— Antropologia filosofică
— Antropologia ca ştiinţă a spiritului
— Antropologia ca ştiinţă naturală
— Antropologia social-politică
— Antropologia economică
— Antropologia estetică *Artele)*
— Antropologia etnico-istorică *Popoarele)*

Este de asemenea necesară, pentru înţelegerea termenilor sofisticii şi a modalităţilor aplicării acestor termeni în alcătuirea şi cunoaşterea diferitelor psihologii. Desigur, rareori, sau poate niciodată, omul autonom este înţelept, modelul moral fiind reprezentat de sfânt, şi, deci, nu se poate vorbi la acest nivel de omul pur. El nu este creator (acest om autonom): „zeul este creator şi omul imitator” Platon). Nu este legiuitor propriu-zis, legităţile lumii interioare şi exterioare nu-i aparţin, ele putând însă purta acest nume dacă oglindesc arhetipurile, aceste modele transcendente la care poate participa prin har. Imaginaţia, intelectul şi intuiţia, aceste inexplicabile facultăţi sufleteşti îi pot produce iluzia autonomiei.

Geniul, marea iluzie a omului creator, este, după Kant, un favorit al naturii şi Kant îl atribuie forţei plăsmuitoare, prezente în artă, la nivelul plăcerii, nu

ştiinţei, adică la nivelul folosului. Sediul genialităţii la acest autor este lucrarea: *Critica facultăţii de judecare Estetica*). Nu se poate vorbi însă de geniu religios. Acest lucru este explicabil prin doi gânditori: prin Kant, are îl leagă de natură şi prin Nietzsche, care a voit să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu el. Omul autonom îşi închipuie că face: gnoseologie, logică şi etică; lui aparţinându-i axiologia – sfera opţiunilor şi metafizica – sfera extrapolărilor ilegitime în transcendenţă. Dorinţa, aspiraţia, idealul şi preferinţa nu sunt termeni religioşi. Am spus odată că psihologia este tot, afară de eternitate, şi totuşi, pentru înţelegerea termenilor sofisticii şi rătăcirile omului aici, – căruia nu-i aparţine nici utilul nici comodul – este necesară cunoaşterea câtorva psihologii:

— *Psihologia ca mistică a sufletului.* La acest nivel se poate vorbi legitim de fapte sufleteşti, numai sufletul substanţial putând motiva, legile psihologice. Altfel, reflexologie, adică înlăturarea lumii interioare prin senzorialitate animalică. Se poate numi psihologie, adică ştiinţă a sufletului, fără suflet? Nu. Apoi, nu se poate vorbi de Adevăr la nivelul relaţiilor senzoriale cu mediul.

— *Psihologia ca metafizică a sufletului* Phänder). Mişcare gratuită a spiritului speculativ.

— *Psihologia raţională-reflexivă* Renouvier). Gândită consecvent, constituie un constructivism arbitrar, un intelectualism neconcludent, intelectul având sens ca „însuşire a sufletului gânditor” Platon).

— *Psihologia experimentală* Wundt). Fenomenele lumii interioare, „cognitive, volitive şi afective”, considerate în ele însele şi în relaţiile cu lumea exterioată, fără suflet, legităţile implicare determinând fapte, fals denumite sufleteşti. Ne găsim astfel în prezenţa hermeneutului rătăcitor, captiv al faptelor şi limbajului.

— *Psihologia ca ştiinţă a spiritului.* Ţin să repet de la început o formulate pe caream făcut-o în alt context asupra spiritului omului autonom în lume şi extramundan. Toate poziţiile lui spirituale: spiritualism, idealism, criticism, materialism, raţionalism, empirism, empirio-

criticism, fie că se pronunţă asupra constantelor existenţei, asupra devenirii, asupra scopurilor lui, sau finalităţii ultime, sunt neconcludente, nedepăşind utilul, comodul, gratuitul, ipoteticul şi rătăcirea. Aceasta este situaţia filosofiei, ştiinţei, artei şi tehnicilor omului. Cum a spus Alkmaion din Crotona că „omul nu poate lega începutul cu sfârşitul; apoi, cunoştinţe sigure despre lucrurile invizibile şi trecătoare au numai zeii, oamenilor fiindu-le permis să încheie neconcludent”. La vremea lui era potrivit, iar astăzi, mutatis mutandis, prin Divinitate. Prima observaţie care se poate face asupra ştiinţelor spiritului este că denumirea lor nu este acoperită de conţinutul lor. Dacă „Geist” înseamnă intelect, atunci aceste ştiinţe ar trebui să conţină o poziţie constructivistă, adică proiectarea lumii interioare asupra ei înseşi şi asupra lumii exterioare, poziţie exclusă de Dilthey, care leagă sufletul intelectual de cultura epocii, de aşa-zisul spirit obiectiv, cultura singură având conştiinţa de sine şi a scopurilor sale. „Istoricul are de a face cu impulsurile interne ale culturii pentru a of ridica la conştiinţa de sine şi a-i întări astfel mişcarea culturală în scopurile şi energia voinţei sale. El este creatorul gnoseologiei, ştiinţelor spiritului, a căror autonomie, după obiect şi metodă, este opusă ştiinţelor naturii” (cit. Schmidt).

După conţinut şi după atitudine, cum ne arată termenii gnoseologici, nu poate fi vorba de metodă, chiar de această cale imperfectă a omului care nu depăşeşte utilul, plăcutul, ipoteticul şi alcătuirea instrumentelor în lupta de adaptare. Iar explicaţia pe care el o atribuie ştiinţelor naturii nu are sens. Aceasta fiind exterioară omului cercetător prin natura ei transcendentă; omul singur se mişcă între folos, plăcere şi aspiraţie. El constată pur şi simplu, dar nu explică. „Se numesc ştiinţe ale spiritului, acele ştiinţe care au ca obiect procese şi alcătuiri spirituale, aşadar, psihologie, istorie, filosofie, sociologie, teologie, etică, estetică. Sarcinile lor încep acolo unde omul este ca subiect volitiv şi cognitiv un factor esenţial al fenomenelor, Dilthey defineşte ştiinţele

spiritului ca totalitate a ştiinţelor care au ca obiect realitatea istorico-socială. Sarcina lor este aceea de a retrăi manifestările acelor libertăţi, de a le cuprinde cognitiv (ca să le conceapă şi înţelege)” (cit. H. Schmidt).

În *Psihologia ca ştiinţă a spiritului*, „sarcina propriu-zisă a ştiinţelor spiritului este înţelegerea şi, prin aceasta, explicarea relaţiilor vieţii sufleteşti ale individului şi ale grupurilor ca ultime unităţi psihice luate în considerare numai ca ulcătuiri cu sens, motive, tendinţe volitive, atitudini, poziţii morale, cercetarea acestor structuri este sarcina psihologiei ca ştiinţă a spiritului Alfred Vierkandt)” (cât, de acelaşi). „Ce poate să fie omul, află el numai prin istorie”… „Istoria are de a face cu oameni ca întreguri sufleteşti, structuri sau ca elemente ale lor. Acestea nu pot fi concepute ca alcătuiri ale unei psihologii constructiv-explicative. Lângă ele trebuie să apară, de aceea, o psihologie descriptivă, analitică, intuitivă care caută să analizeze retrăind structurile unui individ sau ale unui timp. Interacţiunile indivizilor în acelaşi timp, ca raporturi existenţiale şi semnificative *(sisteme culturale)* spre exemplu: economie, drept, sunt concepute în continuă evoluţie”, (cât, de H. Schmidt).

Notă P.Ţ.

— Deşi este anticonstructivist, construieşte în stilul ştiinţelor spiritului realitatea istorică. În primul rând nu există realitate istorică, ciclurile ei desfăşurându-se, cum spune Spengler, sub semnul entropiei. Apoi, realitatea nu se poate construi, ci constata util sau ipotetic. De altfel, este inaccesibilă spiritului cercetător, cunoaşterea îmbrăcând forma dogmatică a revelaţiei.

— Istoria, dacă nu se desfăşoară în mod necesar din primordii, la scară umană înseamnă devenirea omului şi a naturii. Şi, cum a spus Parmenide: „Tot ce devine nu este”. Psihologia analitică şi descriptivă poate fi raţională, dar nu intuitivă. Intuiţia, acest contact nemijlocit cu lucrurile, nu permite analiza.

— Desigur, intuiţionismul – intuiţia pură e o iluzie, existând numai intuiţia sensibilă – nu duce la real,

rămânând în „antecamera cunoaşterii” Rickert), aceasta fiind scara omului.

— Realul este transmigrator, transraţional şi transintuitiv şi, aşa cum am mai spus, poate îmbrăca forma dogmatică a revelaţiei. Spiritul uman poate participa la el prin har, cum poate participa la lumea ideilor platonice.

— Şi trăirismul prezent în ştiinţele spiritului, concepute de Dilthey, adică la scara omului, rămâne în „antecamera cunoaşterii”, afară de trăirea mistică ce stă sub semnul revelaţiei.

— Întregurile nu pot fi imaginate, gândite sau intuite ca atare. Postulatul metafizic al lui Aristotel: „Întregul premerge partea” nu poate fi demonstrat. El poate doar motiva creaţionismul dacă este mutat în mistică. Ce poate face însă omul neinspirat? Necunoscându-l ca întreg, îl poate cerceta, descompune, fără a-l putea recompune, cum spune Claude Bernard despre corpul omenesc condiţionând valoarea cercetărilor fiziologice de plecarea de la întreg la părţi. Întrebându-se ce este corpul ca întreg, după ce l-a descompus, spune că este un fruct al evoluţiei. Deci nu comportă nici măcar o definiţie această formă a nivelului de jos al cunoaşterii logice. La fel se poate spune despre structuri. Ca întreguri, sunt daturi ontice, descrierea lor având un caracter constatator, nu explicativ. Implicaţiile axiologice în ştiinţele spiritului ne arată în plus că nu sunt ştiinţe propriu-zise şi că pot fi situate în domeniul artelor prin inutilitatea lor manifestă şi prin natura judecăţilor de valoare care situează spiritul în viitor, depărtându-l de aparentul imediat şi, cu atât mai mult, de realul propriu-zis. Ce se poate constata în ştiinţele spiritului concepute de Dilthey, şi deci, şi în psihologie ca ştiinţă a spiritului? în afară de termenii om şi istorie, care relativizează tot, neclaritate, incongruenţă şi incompatibilitate în terminologia alcătuitoare.

Reflexologia

Bechterew numeşte reflexologie „ştiinţa cercetării obiectiv biosocială a personalităţii umane în mediul său fizical cosmic şi social”. „Ea trebuie să înlocuiască

psihologia care lucrează cu concepţii şi noţiuni subiective unde este vorba de cunoaşterea personalităţii umane străine, nu proprii; ea este aproximativ ceea ce este behaviorismul” (cât, de H. Schmidt).

Notă P.Ţ. Comportamentul uman, la scara omului, este determinat de principiul sociologic: „unus homo, nullus homo”, dar nu poate fi determinat reflexologic, reflexologia însemnând animalism fiindcă relaţia între individual şi social este alcătuită din raportul dintre conştiinţa socială şi cea individuală. Desigur, nimic explicativ la acest nivel biosocial, ci simple constatări care pot fi relativ utile şi comportamental orientatoare. Se vorbeşte de psihologia socială şi individuală, dar dacă psihologia este ştiinţa sufletului uman gânditor, nu se poate vorbi de psihologie propriu-zisă la nivel reflexologic. Omul fără suflet este un animal determinat de instincte şi de forţe mecanice biosociale.

Behaviorism

„Termenul vine de la Cuvântul englezesc *behavior* (comportament), o direcţie a psihologie apărute în special în America şi care voieşte să facă abstracţie de stările psihice interioare, având în vedere numai atitudinea oamenilor şi animalelor. În fapt, nu există nicio concluzie constrângătoare privind existenţa unei conştiinţe. Putem însă numai să spunem în anumite cazuri: animalul (sau omul) se comportă astfel ca şi cum atitudinea sa ar fi însoţită de conştiinţă” Watson, cât, de H. Schmidt).

Notă P.Ţ. Prin înlăturarea conştiinţei ne aflăm într-un animalism manifest. Nu se poate vorbi de psihologie propriu-zisă. De altfel, omul modern, în afară de sacerdot şi credincios, s-a mutat în biologie.

Am înşirat antropologiile cunoscute şi psihologiile cunoscute pentru a arăta limitele gnoseologice, etice şi axiologice ale omului autonom care caută, vrea să se autocunoască şi să se autostăpânească. În fond, este omul sofistic ca măsură a tuturor lucrurilor sau, cu alte cuvinte, concepţia antropologică a sofisticii greceşti, mutată în umanismul modern. Oricât de utile şi comode sunt

rezultatele autocunoaşterii umane şi cunoaşterii naturii, un spirit avizat poate afirma că la nivelul omului şi naturii nu există niciun adevăr. Termenii adevăr şi explicaţie s-au topit în lumea constatărilor şi aproximaţiilor, aceşti termeni fiind transcendenţi în esenţă. În acest sens, adevărul s-a mutat în teologie. Aspiraţia unificării ştiinţei şi artei în conştiinţa religioasă este iluzorie, cele două cetăţi augustiniene: „civitas Dei et civitas terrena sive diaboli”, desfăşurând o luptă istorică neîmpăcată, cu triumful cetăţii lui Dumnezeu.

Protagoras

Spiritul sofistic înseamnă autonomia eului constructor. Umanismul modern înseamnă acelaşi lucru sau, cu alţi termeni, omul nu trebuie să fie instrumentul nimănui. Limitele acestei autonomii sunt determinate de jocul celor două lumi, cea interioară şi cea exterioară. De altfel, toate sistemele imanentiste sunt limitate la explorarea acestor două lumi. Atitudinea sceptică faţă de transcendenţă este nesemnificativă, extrapolările în ea, ilegitime. Autonomia este iluzorie. „Sapere aude?” Kant). Roadele? S-au văzut şi se văd. Foloasele construcţiilor mintale şi ale închipuirii, plăceri trecătoare, pofta rămânerii aici. Mărginire şi moarte – biologism instabil, devenire – istorie profană – jocul necesităţii şi al întâmplării, al posibilului şi al imposibilului, pasiunea adevărului şi libertăţii, aici, unde nu sunt de găsit, antropocentrism, tradiţia ca decor mitologic şi antitradiţionalism, dialectică, iluziile invarianţelor formale, modelele umane, întrebare şi soluţie, adică citirea lumii interioare şi exterioare – interpretare, mesaj, sau joc gratuit. Filosofie? Ştiinţă? Artă? Tehnică? – cultura ca manifestare a „căii omului”. Umanism ca manifestare a sofisticii. Sunt termeni pe care i-am mai folosit.

Şi acum, termenii sofisticii lui Protagoras. Am să consemnez însuşirile spirituale ale acestui gânditor grec centrate pe subiectivismul lui. Acesta caracterizează şi umanismul modern, în special pe cel al Renaşterii. „Cultul inteligenţei instruite şi al întâmplării şi dispreţul faţă de

mulţimea ignorantă, purtătoare de tradiţii religioase” De Sanctis), opus celui iluminist, pseudoegalitar. Acestea au fost însuşirile lui Protagoras: „Retor, filosof-dialectician, subiectivist, senzualist, sceptic, relativist, pedagog moral: speculaţie filosofică asupra mitului prometeic – biogonie, antropogonie, sociogonie, scriere imitată şi completată de Platon. Zeii premergători, fiinţe alcătuite de ei sub pământ şi Prometeu însărcinat cu scoaterea lor la lumină şi înzestrarea lor. Dar Prometeu asemănător cu zeii; el a făcut altare şi chipuri de zei pentru credincioşi. Pentru a înzestra omul scos la lumină şi a-i face posibilă conservarea, a furat şi dibăcia tehnică de la Hefaistos şi Athena. Pentru acest furt a fost condamnat. Dar, simple instrumente pentru întreţinerea şi conservarea vieţii n-au fost suficiente mijloacele create de Prometeu. I-a lipsit arta guvernării, adică cetatea umană. Această ordine aparţinea lui Zeus, iar în cetatea lui Zeus n-a putut pătrunde. Zeus, îngrijorat de soarta oamenilor, l-a trimis pe Hermes să realizeze această ordine pentru omul purtător de drept şi respect. Hermes I-a întrebat pe Zeus dacă dreptul şi respectul trebuie acordate tuturor oamenilor. Zeus a răspuns că tuturor, altfel nefiind posibilă comunitatea umană, iar Hermes a legiferat: „Cine nu poate avea parte de drept şi de respect, acela trebuie ucis ca o boală a statului” Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker).*

Nota P.Ţ. Prometeu i-a înzestrat tehnic pe oameni, dar ordinea cetăţilor aparţine zeilor, situată peste tehnicile prometeice, fiind necesară în lupta de adaptare şi întreţinere a vieţii. Această scriere a lui Protagoras despre mitul prometeic este un bizar amestec de filosofie şi mitologie în sofistică, antitradiţionalistă în esenţă.

Notă P.Ţ. Subiectivismul lămureşte toate însuşirile: spiritul dialectic – spiritul christic – arta disputei, a discuta orice, oricum, oriunde, a se mişca arbitrar între contrarii – echipolent sau contradictoriu –; relativismul gnoseologic şi etic – adevărul şi morala legate de ins. Sextus Empiricus, cât, de W. Capelle) „Scepticismul faţă de zei: despre zei nu poţi stabili nimic, nici dacă sunt, nici dacă nu sunt şi nici

ce înfăţişare au; căci multe lucruri împiedică această ştiinţă asupra lor: obscuritatea lucrului şi scurtimea vieţii umane”. Din scrierea lui Protagoras despre zei, cât, de W. Capelle) Formula subiectivismului: „omul să fie măsura tuturor lucrurilor, a celor care sunt, că sunt şi a celor care nu sunt, că nu sunt”. Socrate, Theaitetos, în dialogul *Theaitetos*, cât de W. Capelle). Aceeaşi maximă o au şi umaniştii şi idealiştii moderni, corectaţi logic de necesitatea comodităţii mintale, coerenţei şi noncontradicţiei; social de ordinea morală şi Utilităţi – greu de înfăptuit în democraţie – şi ontic, de cosmos. În transcendenţă extrapolează cu aceeaşi îndrăzneală ca şi celebrul sofist.

Gorgias

Gorgias ne arată până unde poate merge speculaţia dialectică, Ce-a adus sofistica în spiritul european? Prin conceptul personalităţii formale omul e stăpân şi deci, „morala stăpânilor – *Herrennioral* – Wilhelm Capelle). Triumful omului autonom, constructor fictiv al lumii „interioare şi exterioare”, în mijlocul lucrurilor care tac, tăcerea acestora, nevoia şi curiozitatea l-au determinat şi nu voinţa de fiinţă gânditoare, cum ar spune Wundt să caute, fiind neinspirat. Aşa a apărut lumea raţională – obiectivă – opusă lumii obiective a Divinităţii creatoare, atotstăpânitoare şi atotcuprinzătoare, a Realului, cultura opusă naturii. Werner Sombart). Istorie profană. Mişcare între iluziile invarianţelor formale şi aproximaţii, nedepăşind utilul, plăcutul şi comodul *Istoria ca rătăcire,* Heidegger).

Gorgias se mişcă ca Protagoras între gândire şi senzorialitate, „dar opus spiritului pedagogic al acestuia, care pretindea, dincolo de ştiinţa, că preda doctrina înţelepciunii, că făcea ascultătorii mai buni, că învăţa chibzuiala în lucrurile personale, că iniţia în arta guvernării” Wilhelm Capelle). Aşa-zisa învăţare este informaţia şi trezirea aparentă a vocaţiei, în absenţa inspiraţiei. Nu există invenţie, ci descoperire inspirată, ne arată aleşii, şi comodul, utilul şi plăcutul trebuie gândiţi

realist-mistic, nu uman-autonom. Este reflectarea imperfectă a realului. Nimic creator uman şi natural. Totul se mişcă între revelaţie şi imitaţie imperfectă a transcendenţei. Este cunoscută poziţia lui Socrate: virtuţile nu se învaţă, se constată doar natura lor vocaţională în procesul selecţiei valorilor. Nu există *cine Weltbildung als Weltordnung* (plăsmuire a lumii ca ordine a ei). În ordinea comunităţii umane există „chemaţi-aleşi şi nechemaţi” Sf. Evanghelie de la Matei). Gorgias, acest „retor rafinat este opus lui Protagoras pedagogul. El se mişcă între ascultători lipsiţi de spirit critic şi influenţa exercitată asupra lui Tucidides, cu onorarii atât de fabuloase încât şi-a făcut o statuie din aur masiv pe care s-o închine zeului din Delphi” W. Capelle). Este radical negativist: ontologic şi social-pedagogic. Nu este nici măcar trezitor al limitelor capacităţilor umane, logic sau aporetic. Acest gânditor ne arată două lucruri: că spiritul dialectic, fie privit subiectiv, fie prin termenii om, natură şi cuvânt nu duce la Real-Adevăr. De altfel, nici simbolica omului aôtual nu duce la adevăr, apoi, „din scrierea sa despre inexistenţă, refuză radical orice filosofie serioasă, în genere, orice ştiinţă. Acest gânditor ajunge în mod vădit la retorism, la puterea Cuvântuluk Desprinzându-se de sub influenţa lui Empedocle şi a eleaţilor, ancorează în retorica lui Korax şi Teisias. Dedicat practic şi teoretic retoricii, a renunţat, după mărturia lui Platon, la funcţia pedagogică a filosofiei, a puterii ei de conducătoare a vieţii, cum a făcut şi Protagoras şi alţi sofişti. Nici azi virtuţile nu se învaţă, cum a arătat atunci Socrate (n.n.). Şi trebuia să vină ziua când naţiunea greacă să intre în conflict cu filosofia, această putere conducătoare a vieţii. Căci dacă Platon, căutătorul şi descoperitorul adevăratei existenţe se răfuieşte în mod nimicitor cu maestrul strălucirii aparente, adică cu retorica, cam pe la 392 î. H, în marele dialog intitulat *Gorgias*, aceasta e de înţeles, deoarece nu numai că are cea mai puternică îndreptăţire obiectivă, ci şi că – dacă ne gândim la cea mai intimă natură a lui Platon şi la concepţia lui despre lume – această răfuială se întâmplă cu

necesitate psihologică”. W. Capelle). *Notă.* Platon căutătorul nu descoperă adevărata existenţă, căutarea fiind tot atât de depărtată de Real ca şi retorica. Căutătorul Realului se comportă aporetic, dacă ţinem seama de viziunea socratică, care leagă cunoaşterea de zeul descoperitor.

Filosofia, ştiinţa, arta, retorica şi tehnica sunt posibile, ca şi pedagogia, dar echipolente sub raportul veracităţii, adică egal depărtate de adevăr. Platon, căutătorul Realului, termină în modul socratic, aporetic. El poate participa la Real, inspirat, adică în afara căii omului.

Nihilismul lui Gorgias

Gorgias din Leontinoi aparţinea aceluiaşi grup de filosofi care negau măsura cunoaşterii, dar nu pe baza aceleiaşi direcţii ca Protagoras şi discipolii săi. Căci în lucrarea care poartă titlul *Despre Nefiinţă sau despre Natură*, el dezvoltă succesiv trei teze fundamentale: prima: nu există nimic; a doua: dacă ar exista ceva ar fi pentru om incognoscibil; a treia: dacă ar fi totuşi ceva cognoscibil, acesta n-ar putea fi comunicat semenilor şi nici făcut comprehensibil. În concluzie: că nu există nimic, reiese în modul următor; dacă există ceva, acest ceva este sau *existentul* sau *neexistentul* sau există, desigur, *existentul* cât şi *neexistentul.* Nu există însă nici *existentul*, cum se va dovedi, nici *neexistentul*, cum el ne va convinge, şi nici *existentul* în acelaşi timp cu *inexistentul*, cum ne va fi arătat, de asemenea. Deci, nu există nimic.

Notă. Toate argumentele aduse în sprijinul acestor teze sunt simple sofisme şi nici nu merită să fie consemnate. Prin cele „trei teze” se înlătură obiectul cunoaşterii, subiectul cunoscător şi posibilitatea comunicării, adică momentul social-pedagogic. Desigur, la scară umană există obiectul concret al cunoaşterii, subiectul concret cercetător şi momentul socialpedagogic al comunicării, chiar dacă aceste trei momente aparţin, jocului aparenţelor”, unde situează Maurras arta, cu excepţia lui Dante. În fond, ontologia, gnoseologia, logica şi axiologia formează artele omului, legate de destinul lui

de fiinţă întrebătoare şi căutătoare, mişcându-se dialectic, cum obişnuieşte Socrate, „între plăcere şi durere, între dorinţă şi temperanţă, între just şi injust”, încercând să depăşească raţional forţele oarbe ale naturii şi să realizeze „un suflet purificat de instincte şi de pasiuni, instrumentul folosit în acest scop fiind raţiunea umană ca izvor şi sediu al principiilor morale”. Pe calea raţională a omului suntem departe de imperiul certitudinii, adică de lumea dogmelor, a credinţei, străină de speculaţiile filosofice, care o consideră ca aparţinând mulţimii ignorante. Tradiţia sacră şi istoria sacră depăşesc filosofia care, cânddevine puterea conducătoare a vieţii, în formă de ideologie, depărtează omul nu numai de adevăr, dar şi de utilitatea şi plăcerea căutată cu atâta înfrigurare. Filosofia, care caută să înlocuiască religia, supraordonându-se ştiinţei, artei şi tehnicii, ne oferă dezgustătorul spectacol de azi. Este biruinţa umanismului, care, în spiritul florentin, cum am mai spus în alt context, găseşte rădăcini transcendente plăcerii, bogăţiei şi moralei stăpânilor.

Repet: aici, omul este captivul eului – intelectului şi simţurilor şi noneului – lucrurilor care tac. Din eu – nevoie, curiozitate, mirare, întrebare şi căutare, şi din „pasiunea adevărului” (de Broglie) şi din noneu nu izvorăşte niciun adevăr. Nu se poate atinge intuitiv şi cercetând Adevărul, acesta neexistând în om şi în lucruri, fiind primit prin revelaţie în formă dogmatică. Aşa a făcut şi face omul filosofie, ştiinţă, artă, tehnică.

Genealogic: mitologie, filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică. Desigur, la nivelul spiritului autonom, plăsmuitor al acestor domenii ale culturii, nu se poate vorbi de Adevăr. La această repetare însă, adaug: în dialogul *Gorgias*, Socrate, ostil lui Gorgias, se desfăşoară dialectic pe aceste perechi contrarii: just şi injüst, bine şi rău, frumos şi urât. Binele este frumos şi răul este urât. Se serveşte şi de mitologie până se va găsi ceva mai bun. Nu ignorează valoarea morală a principiilor, având izvor raţional. W, Capelje situează dialogul *Gorgias* pe acelaşi plan cu Phaedon. Este o situare nepotrivită. În *Phaedon* se

vorbeşte despre sufletul gânditor şi nemuritor, iar în *Gorgias* se dezbate dialectic, pe perechile contrare mai sus amintite, în mod filosofic, utilul moral. Care este valoarea gnoseologică şi etică a perechilor contrare amintite? Fac posibilă definiţia utilului moral, individual şi colectiv. Nihilismul lui Gorgias, acest „joc neserios al celor trei teze care conchid în neant” Theodor Gomperz şi Nestlé, cât. W. Capelle), este inutil. Sub raportul veracităţii, marele dialog Gorgias, prin natura sa filosofică, este tot atât de departe de Adevăr ca şi nihilismul lui Gorgias. Argumentaţiile filosofice, privite sub rpaortul veracităţii, sunt tot atât de departe de Adevăr ca sofismele lui Gorgias. Există însă şi sofistica utilă, cum ne arată pedagogia lui Protagoras şi cum ne arată teoretic şi practic sofistica modernă. S-a afirmat de către istoricii moderni ai filosofiei vechi că sofistica reprezintă luminismul grecesc în veacul al V-lea î.d.Hr. Kant defineşte luminismul prin această expresie: *supere aude!* Adică îndrăzneşte să gândeşti cu intelectul tău eliberat de orice tutelă. Ce este formula lui Protagoras?: „Omul este măsura tuturor lucrurilor”? Detaşarea de tradiţie şi de orice tutelă, adică îndrăzneala spiritului autonom de a construi „lumea exterioară”. Cu toate imperfecţiunile relativiste, legate de această poziţie, am să ilustrez însă cu cele ce urmează afirmaţiile de mai sus.

SOFISTICA

Epoca luminismului grecesc

Cuvână introductiv. „Istoricii moderai ai filosofiei antice vorbesc cu drept cuvânt de o epocă a luminismului grecesc din secolul al V-lea î.d.Hr. Astfel, înţelegem prin iluminism năzuinţa conştientă a spiritelor conducătoare ale unei epoci, care eliberează gândirea oamenilor de sub stăpânirea ideilor şi obiceiurilor moştenite de la părinţi, şi această eliberare este opusă „tradiţiei” şi situată pe propriile picioare, mai înainte de toate faţă de religie. Această emancipare a raţiunii, a propriei gândiri de modurile reprezentărilor mitice, a reflecţiei critice pur intelectuale, care, opusă fiind fenomenelor naturale, a fost

inaugurată în secolul al VI-lea de gânditorii ionieni, şi se îndreaptă în secolul al V-lea, mai înainte de orice, spre lumea oamenilor. Ea devine, în a doua jumătate a secolului al V-lea în cele mai înaintate zone ale lumii greceşti Ionia, Athena, Vestul grecesc) treptat, puterea stăpânitoare a vieţii naţiunii, trebuind să aibă şi pentru evoluţia filosofiei o semnificaţie decisivă”. W. Capelle, *Die Vorsokratiker)*... „Werner Jaeger, în *Paidea*, spune: Sofistica nu e o mişcare ştiinţifică, ci o inundaţie a ştiinţei... prin alt interes director al vieţii, înainte de toate prin probleme pedagogice şi sociale. Ea operează, aşadar, în primul rând, înlocuind ştiinţa, deşi în cursul următor al evoluţiei a dezvoltat într-o mai mare măsură ştiinţa ionică sub raport etico-social, şi mai ales, etico-politic. Şi prin aceasta se acordă cu cauzele genezei sofisticii, impulsul într-adevăr decisiv al trebuinţei practice a democraţiei ateniene, care a dat un nou mod de formare şi educare, deoarece cel vechi, ai timpului aristocraţiei, de la sfârşitul războaielor cu perşii, nu mai era corespunzător cerinţelor vieţii. Bărbaţii aceştia, care s-au obligat ca să predea virtutea în noul sens etico-politic, adică să facă educaţie conştientă, potrivit acestei virtuţi, se numesc sofişti, adică învăţători ai înţelepciunii, care, din vecinătate sau din depărtare, au transformat Athena în punctul arzător al puternicei mişcări care, în tineretul atunci crescut, trebuia să găsească o entuziastă primire, adică în pătura conducătoare a Athenei pericleene. O deosebire fundamentală între sofişti şi filosofii greci ai naturii, premergători, acei numiţi de Aristotel fizicieni, a căror gândire era complet sau cu totul dominant îndreptată spre macrocosmos: aceştia, dimpotrivă, se îndreptau spre mişcările vieţii sociale, omul stând în centrul lumii ca fiinţă cunoscătoare şi activă. În timp ce marii gânditori, premergători sofiştilor, erau preocupaţi de purul adevăr, adică de cercetarea relaţiilor adevărate, cauzale, ale oricărui fenomen în cer şi natură, obiectul oricărei speculaţii sofistice este omul ca individ şi membru al societăţii. Prestaţia principală a sofiştilor e formarea spiritului uman. Aceasta e prestaţia lor

fundamentală şi pot fi consideraţi fondatorii ştiinţei educaţiei, creatori ai conceptului paidea. Cele două aspecte, omul fiind privit ca purtător al educaţiei şi format enciclopedic prin retorică şi dialectică, pe de o parte, iar pe de alta, prin aritmetică, geometrie şi muzică. Sofiştii, prin rezolvarea problemei educaţiei, au devenit creatori ai conceptului de cultură şi ideal cultural, – a expus la fel de frumos Jaeger. Protagoras a devenit creatorul problemei cunoaşterii. Prin aceasta, prin subiectivismul, relativismul şi scepticismul lui, a avut o puternică influenţă asupra gânditorilor greci din perioada următoare. O preocupare a sofiştilor a fost problema fundamentală a criticii tuturor alcătuirilor din societate şi stat, religie şi morală, drept şi moravuri, întinzând reflecţiile lor asupra începuturilor întregii culturi umane, având ca urmare un atotcuprinzător relativism şi istorism. La tinerii sofişti atinge în primul rând etica şi religia, aşa încât prin aceasta să se zdruncine normele valabile ale credinţei şi acţiunii. Acum ne apar religia şi morala ca invenţii ale epocii primitive spre apărarea celor slabi faţă de cei tari, al căror drept natural, acum, ca urmare a pătrunderii tot mai pronunţate a unui individualism radical, se anunţă ca o adevărată morală a stăpânilor. Pe de altă parte, se dezvoltă în mai tânăra generaţie de sofişti o întreagă serie care răstoarnă ideile asupra lumii şi vieţii greceşti, de natură social-revoluţionară. Astfel, faţă de problema eleni şi barbari, liberi şi sclavi, mai departe în relaţie cu construcţia societăţii umane, primul socialism real; de asemenea întrebările legate de situaţia socială a femeii, probleme care s-au simţit şi pus pentru prima dată. Această gândire sofistică, ca o forţă mişcătoare a sufletului, de prim rang, trebuia să se dovedească ca epoca clasică a gândirii greceşti”. W. Capelle, *Die Vorsokratiker).*

Conceptul antic al sofistului

Există două poziţii antice-greceşti faţă de conceptul „sofist”, care înseamnă înţelept: 1. În genere, mi se pare că oamenii nu cunosc niciodată Cuvântul filosofie cum a fost utilizat de greci şi semnificaţia lui, adică faptul că nu ştiu

nimic despre aceste lucruri. Nu numeşte poate Herodot pe Solon sofist şi pe Pytagora la fel? N-a numit Androtion cei şapte sofişti pe cei şapte înţelepţi? şi la fel şi pe Socrate, cel foarte cunoscut? şi nu-l numeşte Lisias pe Platon „un sofist”? Şi Platon mi se pare că a întrebuinţat acel sens, opus în mod dur, semnificaţiei curente – a sofisticii noi – temei pentru aceasta fiind faptul că el dispreţuia masa şi în special pe contemporanii săi. El, pare că întrebuinţează cuvântul în mod laudativ, şi numeşte zeul, pe care îl defineşte ca pe cel mai înţelept, în care sălăşluieşte întregul adevăr, unofist perfect” Aristide, cât, de W. Capelle).; 2. Poziţie ostilă: „Mai întâi a fost folosit Cuvântul sofist pentru un bărbat care vâna tineri bogaţi şi pentru aceasta se lăsa plătit, apoi pentru un negustor care importa cunoştinţe despre suflet şi, în al treilea rând, pentru cineva care vindea ca negustor mărunt astfel de cunoştinţe, în al patrulea rând, pentru un bărbat care vindea produsele sale spirituale. În al cincilea rând, se pare că pregătea un om în arta luptei retorice, un bărbat, aşadar, care îşi alesese pentru ambiţia sa câmpul artei disputei. A şasea întrebuinţare e, desigur îndoielnică. Cu toate acestea, o considerăm că semnifică un bărbat care curăţă sufletul de păreri ce sunt opuse adevăratei cunoaşteri Platon, *Sofistul*, cât, de W. Capelle). „Nici despre natura universului, ca şi despre alte lucruri, nu discută Socrate, cum au făcut-o pedagogii înţelepciunii, întrucât el ar fi cercetat cum stă cosmosul în conştiinţa sofiştilor şi, prin urmare, cărei necesităţi îi urmează un eveniment în cer” Xenofon, *Amintiri despre Socrate* sau *Memorabilia,* W. Capelle)…

„Oamenii care vând ştiinţa pe bani celor care vor s-o cumpere, se numesc, ca un fel de proxeneţi, sofişti” Xenofon, *op, cât* de W. Capelle). „Sofiştii vorbesc ca să înşele, scriu spre folosul lor, nefolosind nimănui cu nimic. Căci nimeni dintre ei nu era într-adevăr înţelept, ci este necesar fiecăruia dintre ei să se cheme sofist, un cuvânt care la toţi oamenii cuviincioşi înseamnă cuvânt de ocară. Sfătuiesc, de aceea, ca faţă de reclama sofiştilor fiecare să

fie prevăzător şi, dimpotrivă, să nu dispreţuiască ideile filosofilor” Xenofon, *Cartea vânătoarei,* cât. W. Capelle). „Sofistica este mai ales o ştiinţă aparentă, deloc reală, şi sofistul un negustor de ştiinţă aparentă şi nu de ştiinţă reală” Aristotel, *Respingerea sofiştilor,* cât, de W. Capelle).

Notă. Filosofia a plăsmuit o înţelepciune umană alături de adevărata înţelepciune divină. Sophia lui Aristotel, această „supremă virtute dianoetică”, atinge perfecţiunea, cum a gândit el? Nu. Perfecţiunea, adevărul şi exactitatea sunt termeni echipolenţi. Spiritul speculativ nu-i atinge, şi constituie pentru el idealul, această iluzie a omului întrebător şi căutător. Apoi, nu există o ştiinţă a realului, a spiritului speculativ, adică a spiritului filosofic, şi nici în ştiinţa omului întrebător şi căutător nu întâlnim Realul – acesta fiind transcendent în esenţă. Care sunt termenii definitorii ai filosofiei, ştiinţei, artei şi tehnicii? Utilul, comodul, ipoteticul, aporeticul, plăcutul, gratuitul şi eroarea.

Deci, se poate face ştiinţă sofistică atâta timp cât omul se mişcă autonom, adică întrebător şi căutător. Să luăm termenii definitorii ai poziţiei delui mai important sofist, Protagoras. Retor: când discursul, indiferent dacă priveşte ştiinţa sau arta, este neînşelător. Filosof: dialectician, subiectivist, relativist, senzualist, sceptic – faţă de zei şi cunoaştere – etic şi pedagog moral, comentator al lui Prometeu, considerat speculaţie preistorică, poziţie faţă de Prometeu, pe care a adoptat-o şi Platon, care a adăugat că la instrumentele create de om a lipsit înţelepciunea, care are izvorul la zei.

Omul lui Protagoras, care în viziunea lui este măsura tuturor lucrurilor, îl întâlnim în Renaştere, în Luminism şi în idealismul modern. Ştiinţa de azi şi filosofia sunt sofistice, adică umaniste, umanismul fiind considerat de F. Schiller ca având rădăcina în sofistică. Dacă înlăturăm comportamentul sofiştilor – venalitatea, ştiinţa aparentă, mişcată între util şi nimic – şi citim rostul lor istoric, constatăm triumful lor teoretic şi practic depărtat de real, ca şi ştiinţa şi filosofia modernă. Este triumful logicului

asupra onticului care tace, gândirea autonomă explorând existenţa cu folos, cum ne arată istoria filosofiei şi a ştiinţei, până la modelările ipotetice de azi. Dacă înlăturăm veracitatea căutată şi neaflată a filosofilor şi oamenilor de ştiinţă, este evident triumful sofiştilor. N-au citit acest triumf al relativismului util al sofiştilor gânditori ca: Socrate, Platon şi Aristotel, pasionaţi de adevărul de negăsit la scară umană, acesta fiind transcendent în esenţă, comunicat prin har în forma revelaţiei şi fiind situat deasupra folosului trecător, adică având caracter mântuitor. Sofiştii n-au trăit pasiunea adevărului, ci folosului, comodului şi plăcutului, nefiind deranjaţi de relativitatea cunoaşterii umane. Ei au practicat formula omului întrebător şi căutător, nefiind jenaţi de aspectele aporetice sau eronate ale constatărilor lor. Mulţimea, dispreţuită de Platon, a simţit folosul poziţiei sofistice fără conştiinţa teoretică a triumfului logicului asupra onticului. Cum tot ea poartă prin credinţă „Absolutul divin”. Nu se poate face nesofistic ştiinţă utilă în lumea trecătoare de aici, cum s-a văzut, se vede şi, desigur, se va vedea în viitor, dacă ne situăm la nivelul spiritului întrebător şi căutător. Desigur, triumful sofisticii în lumea modernă este aparent dacă îl raportăm la Real, adică la Adevăr. Am spus, în alt context, că omul poate vieţui în lumea trecătoare de aici şi fără adevărul mântuitor. În acest sens el fiind neliber, lipsa libertăţii lui izvorând din jocul deschis între lumea interioară şi cea exterioară. iMereu amăgit din cauza înlănţuirii eului întrebător şi căutător, şi a cosmosului care îl cuprinde. Sf. Apostol Pavel nu se leagă de cele ce se văd, care sunt trecătoare, ci de cele ce nu se văd, care sunt eterne. Viziunea Absolutului creştin scuteşte omul de neliniştile produse de perspectiva infinitului şi a morţii. Astfel, există un singur Adevăr, *secundum fidem*, cel *secundum rationem* fiind iluzoriu. Speculaţiile dialectice asupra doctrinei dublului adevăr, practicare de medievalii setoşi de libertatea gândirii, şi practicare şi de Windelband, sunt amăgitoare.

Laudele excesive ale sofisticii, ale acestui luminism

grecesc, cum a fost numită, şi detestarea ei de gânditorii antici sunt neconcludente. Aşa se vieţuieşte aici.

SOCRATE

Socrate este dialectician şi metafizician al cunoaşterii. Dialectica l-a dus la concept, unitate logică utilă în ştiinţă în genere şi în „morală ca ştiinţă”, iar metafizica – capacitatea speculativă şi închipuire – la doctrina ideilor. *Phaidros*. Nu poate fi vorba de revelaţie, mania grecească aparţinând „zeilor fabulei”. Aristotel, a cărui critică a ideilor socratico-platonice este cunoscută – sunt concepte ipostaziate – logicizează socratismul. tJ) ouă lucruri le datorează lui Socrate: discursurile inductive şi stabilirea conceptelor generale” (cât, de Th, Gomperz). Poziţie raţionalistă. „Nimeni nu greşeşte de bunăvoie” (cât, de acelaşi). Gomperz afirmă că „aceste cuvinte cuprind miezul socratismului. Adică, erorile mintale şi greşelile morale sunt forme psihologice ale predermînării, gândite mitologic. Morala fericirii socratice este fundată raţional, după Gomperz, deşi filosofează religios, în acţiunea sa de educator moral, invocând mesajul lui Apollo. Este ambiguu; cunoaşterea şi valoarea raţiuni şi puterea Divinităţii. Filosofează, caută şi crede. Nu se poate înţelege uşor ordinea lui morală în absenţa unei divinităţi unice, reale. Gândirea nu a dus la ea, putând s-o vehiculeze dacă s-ar fi arătat şi nu i s-a arătat. Etica filosofică este o construcţie umană, raţională, sau trăire afectivă aleatorie, aşa-zisa obiectivitate fiind un punct de vedere provizoriu acceptat, pentru precizia formulării şi relativa lui utilitate normativă. „Orice om vrea binele său”, spunea Socrate. Dar pentru evitarea erorilor teoretice şi practice, adică pentru acordul între morala individuală şi morala socială, spune Gomperz, Socrate a depăşit fundarea psihologică, prin obiectivitatea logică, fiecare virtute fiind exprimată printr-un concept. Desigur, virtuţile-concepteformează un sistem moral. Logica nu paté corecta moravurile şi nici comportamentul moral al insului, ci sancţionismul juridic comunitar, conştiinţa religioasă şi instinctul de conservare. Morala ca ştiinţă a moravurilor

înseamnă sistem logic al virtuţilor şi viciilor-concepte, alcătuire abstractă, deschisă, cu conţint variabil, cum ne arată evoluţia moravurilor. Pentru ca neamul şi specia să trăiască, trebuie să depăşească bioistoria. De altfel, logica nu conţine niciun adevăr, ci comodităţi mintale” Poincaré), invariante-formale şi relativ-utile. Psihologia este tot – polarităţile util-nociv, frumos-urât, plăcut-neplăcut, elevat-josnic, logic-absurd etc., întreg procesul dialectic deschis al spiritului individual şi colectiv – afară de Absolut, „de eternitatea ca prezent pur” Goethe). „Ceea ce este util este frumos, iar ceea ce este vătămător este urât” Socrate, cât, de Gomperz). „Cele mai frumoase cuvinte care s-au exprimat sau care se vor exprima vreodată” Platon, cât, de Gomperz). Un asemănător utilitarism estetic este afirmat şi de Horaţiu, în *Arta poetică*. Acela a obţinut toate sufragiile, care a ştiut „să îmbine utilul cu plăcutul”, *Siom Daimonion.* „Fiinţă supranaturală, intermediară între Divinitate, putere divină; demon, adică voce interioară care vorbeşte omului, îl sfătuieşte şi îl călăuzeşte; prin extensiune, demonul de care Socrate se pretindea inspirat” Bailly). Este clar că, chiar mitologia greacă, mania-inspiraţia venea de la Zeu, şi atunci inspiratul era un posedat, inspiraţia nu era o voce interioară, ci manifestare a puterii divine, transubiectivă. Socrate s-a zbătut între înţelepciunea lui filosofică care cerea o nouă divinitate, potrivită cu înălţimea lui şi imperfecţiunile mitologiei greceşti. „Zeii fabulei” stăpâneau cetatea şi oamenii dinafara lor, iar noua divinitate nu se arăta. Destin tragic de înţelept drept brav şi de cetăţean desăvârşit.

Religia este un aspect esenţial al sufletului lui Socrate, care, dacă nu i s-a revelat adevărul, a trăit pasiunea căutării lui. Desigur, prin filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, căutătorul este permanent limitat, la acest nivel al cunoaşterii singura soluţie potrivită a spiritului este perspectiva istorică. Anistorismul filosofic este o absolutizare, iar tendinţa către supraistoric este o poziţie gnoseologică şi axiologică iluzorie, cum a năzuit Rickert. Omul vrea şi îşi imaginează nelimitat, dar infinitul nu l-a

scos din limitele lui. Inteligenţa, imaginaţia, voinţa şi „mania” – pseudoinspiraţia cu rădăcini închipuite în zeii fabulei – nu l-au dus pe Socrate la adevăr. Comportamentul lui moral, în absenţa unei religii adevărate, nu poate fi înţeles, adică este un mister, natura umană neputând fi izvorul lui. Evitarea înclinărilor rele nu este naturală. Omul poate să-şi fie sieşi util, sau nociv, dar nu poate fi „măsura tuturor lucrurilor”, cum l-a gândit Protagoras, care n-a înţeles zeii, deşi erau plăsmuiţi de om, care s-a supus personificării sale psihice şi ontice. Adevărul, această marcare sacră a spaţiului şi timpului, este supraspaţial şi supratemporal. Gândirea nu duce la el, ci îl poate vehicula, primindu-l prin har. Invocarea Divinităţii la greci exprimă o stare sufletească reală, ca şi ritualul lor, rămânând în exteriorul sufletului creştin. Socrate a fost un credincios. Credinţa este necesară, dar nu suficientă. Nu se poate crede în orice lucru închipuit, simţit sau gândit. Valoarea credinţei este legată de adevărul absolut, care este Divinitatea eternă, creatoare a celor două lumi, ex nihilo, inexistente înainte de creaţie, stăpânitoarea absolută a lor. Creator, lumea vizibilă şi invizibilă, creator ex nihilo, nemurirea şi libertatea reală, sunt termeni definitorii ai adevărului. Altfel, nu există. Înţelepciunea şi moralitatea nu pot înlocui religia, iar credinţa în zei nu face un om religios, aceştia fiind produşi ai imaginaţiei, uşor de combătut raţional. Atributele lor sunt iluzorii. Divinitatea eternă, creatoare a celor două lumi *ex nihilo* şi stăpânitoarea lor, poate fi „primită în sine – neatributiv sau atributiv”. Aşadar zeii sunt plăsmuiţi de omul fals al sinelui şi al lucrurilor şi personificator al lor, iar Demiurgul lui Platon este o proiecţie a meditaţiilor lui metafizice. Se crede adevărat numai în Divinitatea care s-a arătat. Deci, nu poate fi închipuită şi citită în lucrurile sale personificare sau nu – argumentul cosmologic al lui Platon şi Aristotel – şi nici gândită. Gândirea ei este *docta ignorantia* Nicolaus Cusanus), şi Socrate dialecticianul gândea Divinitatea. În dialogul cu Euthyphron mişcându-se logic în lumea imperfectă a zeilor fabulei pe care vrea să-i invoce în

apărarea sa împotriva lui Melitos. O altă atitudine în faţa judecătorilor, conformism mitologic de circumstanţă, în finalul dialogului triumfă religiozitatea grecească a lui Platon, nu logica lui Socrate, judecătorii reprezentând zeii iluzorii ai cetăţii, nu Divinitatea absolută şi unică, căutată de Socrate. Cea căutată de el nu apăruse, cetatea grecească fiind stăpânită religios de plăsmuirile omului, iar nereligios de spiritul filosofic dizolvat raţional al Olimpului – uşor de dizolvat.

— Cine era Socrate? Se întreabă filosofic Natorp. Desigur, Natorp, ca orice filosof, şi în special logician, este interesat de meritul uman al filosofiei şi de destinul ei. Însă omul s-a întrebat şi în afara ei, iar soluţiile la întrebările puse le-a dat ştiinţa. Filosofia? în sfera utilului? Gratuită. În sfera transcendenţei? Ilegitimă şi nocivă. Ca ştiinţă a principiilor tuturor ştiinţelor? Iluzorie. Este discutabilă sub raportul veracităţii şi moştenirea filosofică a lui Socrate, ca orice construcţie filosofică: formularea logică a conceptului-noţiunii – şi închipuirea naturii transcendente a ideilor. Logocraţii ancorează în logismul lui, ocolind transcendenţa, cum face Natorp, iar unii idealişti participă la jocul imaginar dintre imanent şi transcendent. Gândirea l-a depărtat de „zeii fabulei” dar nu l-a apropiat de Divinitatea eternă şi unică. Aşa se poate înţelege sfârşitul tragic al existenţei lui. N-a fost un vizionar, ci un moralist neliniştit metafizic de imperfecţiunile spirituale şi morale ale cetăţii. Consemnez din Natorp câteva pasaje, logicianul german prezentând corect limitele gândirii lui, logismul oprindu-se în faţa „divinului”, fără să se întrebe asupra esenţei religiei şi asupra limitelor religiozităţii lui condiţionată de climatul atenian al timpului său. În acest context, Socrate rămâne un filosof, acest credincios neputându-se detaşa raţional de zei, I-a lipsit luciditatea, forţa profetică a vizionarului. Desigur, nu se poate admite nici ceea ce susţin cei care se depărtează de ei, acest „neliniştitor atenian”, cum spune Natorp, „că n-a rămas nimic logic, etic, psihologic sau, în genere, filosofic după Socrate”. Imaginea lăsată de Platon „care i-a fost discipol

pe măsura lui, prelungeşte neliniştea marelui întrebător până azi”.

Ce zic negatorii lui?

Detaşat de el „în viitor nu este de văzut în el decât un sofist mai serios şi mai cinstit, adică un virtuoz în arta disputei şi încântător al tineretului. În final a arătat un destin tragic şi a fost ridicat la o măreţie umană neobservată de nimeni până atunci” Paul Natorp, *Despre negatori)*

„Socrate, văzut cu ochii lui Platon, nu este raţionalist în sensul înţelegerii obişnuite actuale al recunoaşterii exclusive a raţiunii limitate; însă tot atât de puţin iraţionalist, în sensul respingerii sau negării raţiunii limitate. Ci a rămas pe terenul raţiunii de la început şi până la urmă, sub dublu aspect: nu numai recunoaşterea raţiunii limitate, ci valorificarea a tot ce determină sau este determinabil prin raţiunea limitată, până la limitele ei; pe de altă parte, respingerea oricărei pretenţii de depăşire a limitelor raţiunii mărginite: cunoaşterea strict limitată în limitele umanităţii şi tocmai în această limitare şi dincolo de ea, *„plecându-se cu mândră smerenie, cu încrezătoare dăruire Absolutului divin”* Natorp).

Notă. Este greu de acceptat Absolutul divin în politeism, aşa cum „mania” grecească nu poate fi considerată revelaţie. De altfel, Natorp nu este preocupat de esenţa adevărului religiei, cum am mai spus. Ce se poate reţine din pasajul de mai sus? Cunoaşterea umană este limitată şi, deci, gnoseologic vorbind, nu există adevăr uman, Socrate şi discipolul său Platon au ştiut acest lucru. De aceea au opus ştiinţei formale, deschise şi relative a conceptelor, ştiinţa reală a ideilor, respânsă de Aristotel.

Revelaţia? Ideile – arhetipurile îndeamnă spiritul filosofic s-o afirme, dar dacă ne situăm istoric în climatul grecesc de atunci, raportat la ritualul creştin, această înţelegere rămâne inexplicabilă. Mister. Limitele omului nu se pot depăşi întrebând – problematizând, ci primind prin har. „Fără îndoială, în centrul cercetării, pentru Socrate, a stat problema acţiunii desăvârşite, frumoase şi drepte. Dar

binele moral al lui Socrate este expresia logicităţii, conceptul moral pur, opus epekeinei, transcendenţei Binelui platonic. Această morală, limitată logic şi empiric, a lui Socrate este concludentă, deşi limitată, este pozitivă, ştiinţa morală-raţională a acestuia neafecţând credinţa sa” Natorp).

Notă. Acest mod de a vedea socratismul moral seamănă cu doctrina dublului adevăr *secundum fidem şi secundum rationem* Windelband). Această gnoseologie dialectică, necesară autonomiei gândirii filosofice, este potrivită spiritului filosofic neokantian, nu unui spirit religios. Este adevărat că filosoful Socrate se abate uneori speculativ de la rigoarea dogmatică a moralei religioase, părând mai puţin consecvent decât discipolul său Platon, dar acest comportament ţine de neliniştea căutătorului, nu de certitudinea credinciosului. El avea conştiinţa limitelor umane ale dialecticii şi demonstraţiei. Când Kriton a vrut să-l salveze, l-a împiedicat spunându-i „să lase tot în seama zeului călăuzitor”. Natorp nu se întreabă cum se împacă în socratism morala limitată cu credinţa în absolutul divin. Şi totuşi, Socrate situează lumea ideilor dincolo, în *Phaidros* şi, cum am afirmat mai înainte, această ştiinţă a ideilor o opune ştiinţei umane a conceptelor. Tot dincolo fixează şi predeterminarea tipurilor umane, având un destin metempsihotic, ca suflete care transmigrează pedepsitor. Nici ilustrul său discipol, Platon, nu s-a desprins de orfism. Psihologia antică-mitologică sau filosofică şi psihologia ştiinţifică modernă se opun materialităţii integrale, mistic prezentată, a omului creştin. Treptele şi formele acestei materialităţi, ca şi eternitatea ei, sunt mistere. Credinciosul primeşte inexplicativ. Un filosof autentic se fereşte de magic, deşi această formă a spiritului este apropiată de raţionalitatea lui, fiind tot atât de depărtată de adevăr şi mistic. Foloasele obţinute în rătăcirile raţionale înlocuiesc adevăriul. Consideră arătările forme patologice ale spiritului, deşi el însuşi este bolnav speculativ, puterea închipuirii mişcându-l spre nicăieri.

Acţiunea imediată, limitat-eficace şi logico-coerentă

şi non-contradicţia în gândire îi produce omului în genere iluzia sănătăţii spirituale. Ştie neştiind, ca în formula *docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus. Numai credinciosul trăieşte plenitudinar misterul adevărului unic.

Atitudinea neokantiană a lui Natorp faţă de „epekeina”, transcendenţa platonică, considerată de el o metaforă, lumea binelui fiind „dincolo” este o plăsmuire care nu poate înlocui ordinea morală logico-empirică, concludentă prin originea şi finalitatea ei lumească. Poziţia kantiană faţă de platonism? Monodimensionare imanentă. După Kant, dincolo de natură este spaţiu vid, tot atât de falsă ca tirania monodimensionării transcendente a ordinii etico-religioase Savonarola). Istoria ne arată imposibilitatea unui acord între autonomie şi eteronomie, „termeni opuşi, nu corelativi”, fiindcă nu se poate vorbi de corelaţia Dumnezeu-om în ordinea eticoreligioasă. Omul practică arta dozării forţelor sociale în speranţa cunoaşterii şi stăpânirii lor fără rost. El nu înţelege mesajul de Sus, definindu-l prin amestecurile lui lumeşti. Tragica existenţă a lui Socrate arată jocul între politeismul gol de transcendent şi înţelepciunea lui limitată, fără ieşire. Orice kantian autentic respinge izvorul transcendent al adevărului şi unicitatea lui, înecându-se în construcţii logice ale lumii fizice, morale şi psihice, considerând mistica o plăsmuire fantomatică a creierului. „Lumea fizică o gândeşte cauzal, iar pe cea morală autonom-formal”. Nimic real în acest imanentism radical. Filosofie propriu-zisă, adică „Reducerea cunoaşterii la natură, societate şi gândire”. Socrate şi Platon şi-au dat seama de imperfecţiunile politeismului, de zeii imaginaţiei, de aceste personificări ale formelor vieţii fizice, sufleteşti şi lucrurilor, dar în absenţa unei Divinităţi adevărate, au considerat această lume a închipuirii mai aproape de adevăr decât construcţiile aleatorii ale minţii. Au preferat viaţa trăită tradiţional, negăsind nicio bucurie în cea plăsmuită de spiritul omului rătăcitor.

Am văzut că în lumea prometeică triumfă mijloacele şi se stinge înţelepciunea purtătoare de ideal. Un idealist

modern este mulţumit, cum arată Natorp, când descoperă în Socrate sau Platon momente logice, evitând astfel transcendenţa, adică mistica socratico-platonică triumfătoare în creştinism, presimţită de cei doi mari atenieni. „Nu ideea binelui devine zeu, ci zeul devine ideea binelui. Că acest zeu trebuie să fie ceva real, substanţă concretă, pentru aceasta lipseşte permanent orice dovadă, în genere orice sprijin palpabil. Platon nu se sfieşte de metafore, dar distinge permanent; el a deosebit precis, tocmai în privinţa ideii binelui în stat, între metafora şi sensul ei strict logic” Natorp, *op. cit.)* Platon nu distinge între metaforă şi sensul logic ai ideii, fiindcă ideea platonică este athetip, nu concept, conceptul binelui oglindind imanent şi imperfect ideea ca şi faptul moral. Logicizarea ideilor platonice începe cu Aristotel, pe care Natorp îl imită, criticându-l. Se obţine teoretic ceva pozitiv dacă Platon este prezentat corect. Ideile platonice, aceste arhetipuri, n-au sediul în gândirea unui zeu şi nici n-ar avea rost această fixare, zeii fiind proiecţii antropomorfe, iar ideea Binelui suprem nu are sediu. Doctrina ideilor nu poate fi gândită mistic, acestea nefiind dogme, ci forme ale gândirii filosofice. Numai aşa a putut fi logicizată de Aristotel şi unii logicieni moderni, Natorp spre exemplu. De altfel, eternitatea şi presupusa lor perfecţiune şi legarea lor de eternitatea sufletului gândit metempsihotic, anamnesis-ul nu permit aducerea lor în lumea creştină, înţelepciunea Divinităţii biblice, ca şi arătarea ei, constituind mistere care depăşesc înţelegerea umană. Ideile platonice sunt considerate eterne, omul participând la ele prin cunoaştere anamnetică, tip de memorie metempsihotică; dogmele creştine se primesc şi se respectă inexplicativ. Deşi nu se poate face teologie în politeism, ci teogonie, impusă de genealogia zeilor, aceştia, după apatiţie în imaginaţia omului, sunt absolutizaţi şi prezentaţi făcând nu gândind. Sunt citiţi în lucruri – atgumentul cosmologic al lui Platon şi Aristotel, dar nici precreştinii nu vorbeau de ideile zeilor, ci de inspiraţia lor, omul credincios primindu-le. La greci, „mania” – conceptul

era fructul speculaţiei sau căutării – al inducţiei. Desigur, Platon mânuieşte dialogul, dar acesta trezeşte ideile, nu le produce inductiv, fiindcă sunt şi conceptele, aparent induse, cum le vede Aristotel în discursul socratic, pot fi gândite ca reflectare imanentă a ideilor. Simmel „leagă unitatea conceptuală de ideea platonică”, inductiv fiind imposibilă, iar deductiv iluzorie. Căile omului nu duc la unităţi. Lumea ideilor platonice este situată în sfera zeului, a lucrurilor şi a omului şi, totuşi, este singura alcătuită din unităţi accesibile omului. Este singurul mod al omului de a participa la unităţi.

Doctrina ideilor este justă? Nicio construcţie filosofică nu este justă ci, cel mult, un punct de vedere util, comod şi orientator, în absenţa revelaţiei. Logicizarea ideilor lui Platon face imposibile unităţile conceptuale ale gândirii. Această lume constituie limitele spiritului uman. Filosofie, alături de religie, aşa cum magia este alături de ştiinţă. De altfel, omul singur se mişcă nesigur între aici şi dincolo. Cele două lumi, care sunt definitorii pentru adevăr, pot fi primite prin har, cum am mai spus. Platon nu s-a sfiit de metafore? Metafora are un farmec poetic şi este tot atât de departe de adevăr ca orice construcţie logică riguroasă. Un artist nu se sfieşte de metafore, cum nu se sfieşte un filosof de relativism, negativism, absolutizare, speculaţie gratuită şi extrapolare ilegitimă, în fond, extrapolări utile fac numai oamenii de ştiinţă. Legiuitorii sunt de asemenea utili. Teologii sunt consolatori prin comunicarea lumii dogmelor.

Pentru a înţelege aspectele dialectice şi mitologice ale omului istoric, trebuie stabilite şi limitele spirituale ale omului atenian din timpul lui Socrate, adică incapacitatea acestui om de a depăşi jocul dintre raţiunea căutătoare şi politeism, filosoful nefiind lucid, iar masa nepurtând tradiţia religioasă „cu puterea neştiinţei ei”. Mulţimea trăieşte şi rătăceşte fără să ştie, iar filosoful caută fără să afle. Inerţia şi activitatea utilă a omului, raportate la adevăr, sunt echipolente, adică egal depărtate de el, Astfel, este o tendinţă, omul mişcându-se asimptotic spre el. Este

rătăcitorul om istoric, care se mişcă între construcţiile minţii negatoare a zeilor şi acceptarea lor, din teamă sau din nevoia interioară de Absolut, în absenţa unei transcendenţe adevărate spre care imaginaţia plăsmuitoare de mituri şi raţiunea căutătoare de adevăr nu duc. Socrate, care a urmat „calea omului” Bossuet) şi o opune „căii Domnului”, a rătăcit raţional, iar mulţimea şi reprezentanţii ei au rătăcit inconştient. Socrate ne arată că religia adevărată este revelată, nu căutată. Creştinismul era departe de el. Viaţa tragică a acestul înţelept ilustrează viziunea „istoriei ca rătăcire”, cum o vede şi Heidegger sau orice existenţialist pesimist. De la Renaştere, al cărei umanism aduce în lumea modernă sofistica, omul a devenit captivul eului şi „întâmplării”, mai ales al întâmplării, noua Divinitate, cum spune De Sanctis.

N-a fost prea greu pentru mintea lui să citească zeii, aceste personificări ale omului neştiutor, captiv al forţelor oarbe ale naturii, fals citită de el. Cercetarea omului şi naturii duce cel mult la util, adevărul depăşind aceste niveluri. N-a fost greu pentru raţiunea filosofică greacă să dizolve Olimpui consolator pentru omul simplu, pirnând în loc speculaţii goale de adevăr, întrebări fără răspuns – aporii şi noi rătăciri ale raţiunii, ca şi cele mitologice, fără virtuţile consolatoare ale acestor plăsmuiri nocive. Mit şi ficţiune, două forme ale spiritului căutător sau plăsmuitor. Desigur, *Euthyphron* nu i-a arătat ce este evlavia, indemonstrabilă ca orice mister trăit inexplicativ, ca în orice climat, dar a produs în Socrate speranţa că, pus de acord cu zeii, va putea scăpa din mâinile lui Melitos, acuzatorul său în procesul de asebie care va avea loc. Dar judecătorii n-au ţinut seama de orgolioasa şi sfidătoarea lui apărare şi l-au condamnat la moarte – să bea otravă. Atena timpului său? Mitologie – zei imaginari, plăsmuiri teogonice, personificări ale fenomenelor psihofizice şi fizice, absolutizate antropomorf, omul proiectat mitic, filosofie afirmativă sau negatoare a tradiţiei religioase, artă, tehnici ale existenţei şi democraţiei. În acest climat, înţelepciunea, în confruntare cu înşelăciunea este tot atât

de depărtată de adevăr ca aceasta. S-a afirmat că filosofia are rădăcini religioase. Natura revelată a religiei adevărate o depărtează de filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică... Gândind cultura ca operă a omului”, adică profan-istoric, ca proiecţie atitudinală a omului, se poate stabili această genealogie: mitologie, artă, filosofie, ştiinţă, tehnică, cu creşterea eficacităţii gândirii şi acţiunii omului permanent limitat şi depărtat de adevăr. Termeni care exprimă formele spirituale ale omului istoric, opus omului etern, şi spiritul critic intră în această filiaţie. Spiritul critic nu depăşeşte limitele logice, axiologice, etice şi estetice, adică formele punctului de vedere, în sfera opţiunilor neexistând adevărul, binele şi frumosul, ca lucruri în sine. Omul se mişcă asimptotic spre ideal ca mister, asemănător cu sacrul. Aici nu intră” raritatea sfinţeniei, sfântul situându-se în sfera sacrului, deschizător al porţii mântuirii pentru credincioşii rugători. El le arată strălucirea şi bucuria neschimbării, la acest nivel având rost evlavia. O viziune teologal-creştină ne arată limitele virtuţilor dianoetice constituind tendinţe ale intelectului spre perfecţiune pe care formula „căii omului” nu o pot atinge. La nivel logic, sau metafizic, omul se mişcă invariant-formal, util, comod sau gratuit. De altfel, la scara lui: invarianţa, utilitatea, comoditatea, gratuitatea, paralogismul, paradoxul sunt termeni ai cunoaşterii, echipolenţi dacă îi raportăm la adevăr, fiind echipolenţi faţă de el. Ga şi eroarea. Fiindcă omul poate purta şi vehicula adevărul, nefiind izvorul lui. Ca şi natura oarbă. Aşadar, conştiinţa teoretică, tehnică şi practică citeşte vocaţional-predeterminat lucrurile şi raporturile dintre ele, legile şi normele fiind purtate de aleşi. Genialitatea este o înfumurare a omului căutător sau plăsmuitor, care nu a existat în conştiinţa lui Socrate, el asumându-şi doar misiunea de a corecta şi îndruma neisprăviţii, în dialogul *Euthyphron*, Socrate caută, metafizic neliniştit, nu întronează o nouă divinitate şi natura evlaviei. Natura evlaviei, sau pentru a vorbi ca Platon, evlaviosul este fondul acestui dialog – *Euthyphron* – şi este o întâlnire

presupusă între prezicătorul Euthyphron şi Socrate care pune în discuţie problema. Euthyphron pretinde că îndeplineşte un act pios, comandat de justiţie, urmărind condamnarea tatălui, cu prilejul morţii unui sclav. Este drept să se întrebe un om care gândeşte că acţionează cucernic dacă poate să spună ce este cucernicia. Este ceea ce & ce Socrate, care reprezintă aici conştiinţa morală şi raţiunea. Evlavia consistă, de exemplu, în a lua ca modele pe Saturn-Cronos, Geea şi pe Jupiter Zeus, cei mai mari dintre zei, care, şi unul şi celălalt, după legendă, s-au făcut judecători ai tatălui lor? Dar un exemplu nu poate ţine loc de definiţii: a indica o acţiune evlavioasă nu înseamnă a preciza caracterul esenţial al evlaviei. Trebuie ca Euthyphron să generalizeze gândul său şi stabileşte următoarea definiţie: „evlavia este ceea ce place zeilor, impietatea ceea ce le displace”. *Notă:* Euthyphron a dat răspunsul adecvat religiei cetăţii, dar daimonionul socratic nu se opreşte aci, ci caută ieşirea monoteistă, ca fundament religios al moralei sale, calea sa raţională fiind însă tot atât de depărtată de religia revelată ca şi zeii cetăţii greceşti. Raţiunea este tot atât de depărtată de Misterul Marelui necuprins ca şi imaginaţia naivă plăsmuitoare de mituri. Prezicătorul nu este profet, mistagogul nu este sacerdot, artistul şi savantul rămân tot aici, ca şi filosoful. Repet: misterele se comunică nu se descifrează. Omul religios le primeşte neiniţiatic şi trăieşte învăluit de ele. În lumea miturilor, ca şi în cea raţională, apare omul gol de mistere. Dar zeii sunt împărţiţi între ei. Ceea ce place unora, poate să displacă altora; şi astfel, acelaşi om şi aceeaşi acţiune ar avea caracter evlavios şi nelegiuit în acelaşi timp. Evlavia absolută este incompatibilă cu pluralitatea zeilor. Această consecinţă ruinătoare, impusă de logică, reiese din însuşi fondul teologiei politeiste. Nu s-a ieşit logic din politeism, ci religios prin creştinism. Nu se poate vorbi de teologie în politeism. Nu este greu de ruinat raţional politeismul, mitologia, filosofia şi ştiinţa fiind forme spirituale ale omului istoric (n.n.).

„Sunt trei ipostaze ale evlaviei consemnate în dialog:

— Evlavia este ceea ce place zeilor, impietate ceea ce le displace. Socrate obiectează că zeii fiind divizaţi, formularea lui Euthyphron nu defineşte evlavia şi impietatea;

— Dacă evlavia este în sine şi pentru sine, atunci nu ţine de puterea lor nici evlavia, nici impietatea;

— Evlavia este ceea ce este just; dar justeţea are o sferă mai intânsă decât evlavia, adică se poate gândi şi în afară de zeii cetăţii”.

Notă. Aceste poziţii logic-morale ale lui Socrate sunt antimitologice, dar nu au caracter religios propriu-zis; sunt reflecţii morale ale unui filosof. „Socrate îl roagă pe Euthyphron să continue discuţia, dar acesta se eschivează. Urmărea Socrate stabilirea unei Divinităţi unice? Este efortul din doctrinele noi, care după ce au ruinat degradanta influenţă a superstiţiilor mitologice, acceptate orbeşte, trebuiau să trezească în conştiinţă sentimentul libertăţii şi demnităţii omului şi în raţiunea sa ideea justă a Divinităţii şi aceea a unei religii demnă de el”, (citate din *Argumentul lui Euthyphron,* în trad. Dacier şi Grou, Cu note şi argumente de E. Chauvet şi A. Saisset). Am citat aceste pasaje din *Argumentul lui Euthyphron*, cu toate imperfecţiunile lor, care m-au scutit să rezum dialogul. „Argumentul” ne arată:

— „Înţelegerea filosofică” a sacrului, care nu are caracter doctrinar, cum cred aceşti filosofi, nici în politeism, nici în creştinism, orice doctrină având caracter profan; gândirea filosofică nu duce la libertatea reală şi la conştiinţa religioasă, ci cel mult, la o morală schimbătoare;

— Socrate se prezintă în dialog ca moralist şi dialectician; el nu participă la ideea Divinităţii, indefinibilă, ci caută conceptul Divinităţii, definiţia fiind expresia esenţială şi universală a acesteia; un teolog modern, sau un sacerdot antic, privesc aceste căutări raţionale ca rătăciri religioase, calea spre Divinitate fiind credinţa *credo ut intelligam* Anselm de Canterbury).

— Euthyphron nu defineşte, ci afirmă acţiunea

cucernică, care exprimă raportul suprarațional între omul evlavios și zei, rămânând un credincios fără să speculeze asupra naturii acestora și relațiilor dintre ei și om; logismul ruinător al mitologiei, practicat de Socrate filosoful, este înlocuit la sfârșitul dialogului de acceptarea religiei cetății, în speranța că se va apăra cu credința în zei, nu dialectic, de acuzațiile lui Melitos în procesul în care va fi învinuit de asebie și de coruperea tineretului. Dar orgolioasa și sfidătoarea lui apărare nu va convinge judecătorii de nevinovăția lui, care îl vor condamna la moarte, silindu-l să bea cupa cu otravă.

Câteva reflecții asupra termenilor din *Argumentul lui Euthyphron.* Repet: nu se poate vorbi de teologie în politeism, ci de teogonie și mistagogie; elogiul logicității socratice ruinătoare a mitologiei nu are sens, fiindcă și în politeism mitologicul primează asupra logicului, cum ne arată condamnarea pentru asebie a filosofilor: Anaxagoras, Socrate și Aristotel și riturile; nici în păgânism ideea Divinității nu a avut sediul în rațiunea umană și, ca azi, Divinitatea a fost exterioară omului și lumii, creatoare și stăpânitoare; orice concepție filosofică asupra religiei depășește ilegitim limitele rațiunii umane; nu se poate vorbi de o religie demnă de om, relația dintre Divinitate și om fiind de subordonare a creaturii față de creator; nu există doctrine, ci dogme religioase.

Desigur, politeismul este o formă a vieții religioase, pe măsura omului istoric, într-o fază a desfășurării sale „zeii fiind proiecții ale închipuirii sale, personificări ale formelor biopsihice, biosociale și lucrurilor, expresii ale falsei lor citiri și temerii. Divinitatea adevărată fiind revelată, depășește rațiunea limitată a omului”.

Socrate filosoful se întreabă, întreabă și caută, deși știe că nu poate cunoaște și nu se poate autcunoaște fără „mania” – prezența zeului inspirator. El crede că are misiunea de educator de la Apollo. Daimonul lui nu l-a dus la înfumurarea antropocentrică a sofistului Protagoras, oglindită în maxima: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt, cum sunt și a celor ce nu sunt, cum nu

sunt”. Fiindcă Socrate a cunoscut limitele raţiunii umane, tocmai acesta a fost rolul vocii interioate: să-l menţină în limitele raţiunii util-căutătoare şi just-primitoare, să se asculte, să asculte şi să îndrume. Dacă filosofii negatori ai Zeilor n-au pus nimic în locul falsei lor transcendenţe, Socrate, constatând această incapacitate a înlocuirii lor, a rămas la ei. Deci, nu numai nevoia apărării lui de acuzaţiile lui Meletos, ci şi înţelegerea sensului evlaviei şi incapacitatea de a o situa în alt context religios l-au menţinut în limitele tradiţiei mitologice. Aşa se poate înţelege sfârşitul dialogului Euthyphron, mărturisirea limitelor cunoaşterii filosofice „a lucrurilor divine, la care l-a trezit Euthyphron prezicătorul”.

— „Ei! Ce faci dragul meu Euthyphron? Această plecare precipitată îmi răpeşte cea mai mare şi cea mai plăcută dintre toate speranţele mele, că îmi închipuisem că am învăţat de la tine ce este evlavia şi contrariul ei şi că aş scăpa uşor din mâinile lui Meletos, arătându-i clar că Euthyphron m-a învăţat perfect asupra lucrurilor divine şi că ignoranţa nu m-ar mai îndemna să introduc noi păreri asupra Divinităţii şi că viaţa mea ar fi de aici înainte mai evlavioasă” (trad. Dacier şi Grou). Desigur, Euthyphron l-a trezit prin poziţia lui fermă, dar filosoful a dorit continuatea discuţiei pentru precizarea termenilor religioşi ai evlaviei. Acest text arată întâlnirea dintre un gânditor setos de precizie şi un credincios care nu are nevoie de explicaţii. De altfel, era greu de definit o poziţie religioasă în politeism, pe măsura aspiraţiilor etico-religioase ale lui Socrate, soarta lui fiind pecetluită. Toată gândirea grecească dânaintea lui a fost denumită presocratică. De ce? Pentru că după filosofi el a mutat cercetarea din natură în om, urmărind desăvârşirea lui morală, prin raţiune descoperind conceptul”. Dar el, ca om religios, n-a situat adevărul la nivelul logic al ştiinţei conceptelor, ci l-a situat în lumea transcendentă a ideilor. Cu toate imperfecţiunile mitologice şi mai ales cele psihologice ale orfismului, prezente în spiritul lui Socrate, trebuie reţinută de la el legarea adevărului de Divinitate şi nemurire. Viziunea

transcendenţei adevărului l-a scos din neliniştile produse de tendinţe, opţiuni, neîmplinire, suferinţă şi moarte. Deşi a preţuit raţiunea ca o cale morală mântuitoare, nu filosofia l-a consolat, ci religia. Este considerat un gânditor religios.

RELAŢIA SUBIECT-OBIECT

Este fundamentală pentru omul întrebător şi căutător (deşi concret subiectul şi obiectul sunt indistincte şi apar în conştiinţa teoretică ca simple abstracţii, cum s-a spus) care gândindu-se pe sine, gândind lumea, lucrurile din ea şi comunitatea semenilor, problematizând, soluţionând util, comod, gratuit şi metodic, aporetic, întâmplător, şi constrâns de nevoi, împins de dorinţe, mirare şi curiozitate, într-un joc nesfârşit, între limbaj şi lucruri, prin simbolica lui, presupus autonomă, şi prin lumea exterioară se depărtează de omul real, pe care îl descompune, dar analiza şi sinteza nu-l ajută, neputând crea întregul ca unităţi reale, vii. Procesele lui mintale sunt cuprinse în aceşti termeni ai lui Othmar Spann: *Tote und Lebendige Wissenschaft Ştiinţă moartă şi ştiinţă vie).* Astfel, s-a depărtat de adevăr, bine şi frumos, purtat de eul descompus prin imaginaţie, intelect şi intuiţie, şi de „eul întreg, substanţial, identic, invariabil”, material, fizic şi psihic, de primordiile pure, ca animal raţional, muritor, iluzoriu, perfectibil, istorie izvotâtă din păcat, rătăcire care îl ţine permanent nedeplin, restaurat prin redempţiune, eul real, etern, păstrându-se aici mistic, prin credinţă, în opoziţie cu variaţiile ontogenetice dintre concepţie şi moarte. Aceste variaţii, ca şi moartea, după învierea Mântuitorului, fiind resturi ale păcatului originar, gândind paulinic. Ce gândeşte însă un filosof despre acest eu invariabil? „Eul este în fiecare moment un altul, un eu pur, neschimbător, substanţial, existând numai ca idee transcendentă”. Eul inteligibil al lui Kant. (cât, de H. Schmidt). De aceea, Vaihinger îl numără printre ficţiuni” (cât, de acelaşi). Formalism kantian, cu triumful aparenţei, vorbind ca Max Scheller şi Alain. Alt citat tot de aici: „Ce vrea să spună egoismul? Noi putem fi pe rând, în interiorul

nostru, egoişti şi altruişti, nemiloşi, generoşi, blânzi, ipocriţi; cum instinctele sunt în luptă, sentimentul eului acolo este cel mai puternic unde se află instinctul preponderent” Nietzsche, cât, de acelaşi). Limitele omului autonom. Mărginirea permanentă, captivitatea cosmică, comunitară, şi a eului somato-psihic sunt determinate de imaginaţie, intelect şi intuiţie, dominate de infinit şi moarte. Această „poziţie în cosmos” a omului necunoscător al începutului lumii vizibile şi invizibile Alkmaion din Crotona) şi al sensului lor, acest istoric este oglindit în filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, totul terminându-se aici, finalitatea fiind idealul intangibil, înlocuitor al viziunii eschatologice.

Voi arăta mai târziu că subiectul gnoseologic, presupus pur, anulează raţional omul real, sufletul gânditor şi transcendenţa, făcând de neînţeles actele religioase, intelectuale şi etico-sociale, adică prezenţa dogmelor, conceptelor, judecăţilor, raţionamentelor şi normelor. Formele goale, transcendentale – categoriile-ficţiuni – sunt inexplicative şi fără sediu, Subiectul empiric, psihosenzorial, înlătură Transcendenţa, eul real şi sufletul gânditor, prin variaţiile sale somato-psihice. Sistemic: materiulism, idealism, empirism, fenomenologie, criticism, psihologism, behaviorism, reflexologie, istorism şi nuanţele acestora sunt sediile mărginirii şi ale perfectabilităţii iluzorii în care se ignoră predeterminarea din primordii, păcatul originar, redempţiunea şi resturile acestuia. Ambele tipuri: subiectul gnoseologic, presupus pur şi subiectul empiric sunt istorice, deşi în primul – cel pur – se încearcă o detaşare de istorism, empirism şi psihologism.

În fond, omul se mişcă între logic şi empiric, în efortul lui autonom neavând nicio cale spre Real.

Lumea exterioară şi lumea interioară

Aussenwelt und Innenwelt)

Dacă, cum am mai spus, reducem cunoaşterea la om şi lumea vizibilă, este dificil de tras linii despărţitoare între ontic, psihologic, gnoseologic şi logic, suntem constrânşi să ne mişcăm în aparenţa opacă şi instabilă. Esenţele, ca

unităţi reale, vii, depăşesc capacitatea cognitivă a omului, jocul dintre semne şi lucruri desfăşurându-se în fluviul iluzoriu al imaginilor. Termenii cartezieni, „claritate şi distincţie” sunt formall-utili, sau convenţionalcomozi, depărtaţi de Real ca şi termenii: subiect-obiect, eu-lume? lume interioată-lume exterioară, obscur-confuz, clar-obscur, spiritul captiv orfic mişcându-se imaginar, raţionalutil şi cromatic-iluzoriu, neputând ieşi din opacitatea concretulul şi efectele înşelătoare ale lumii fizice. Se mişcă autonom în permanenta „grotă platonică”, simbolica reprezentare a insului fără har, înşelat de iluzii. „Clar”. Uşor inteligibil. În limba lui Descartes, dat înseamnă evident, şi el face o deosebire între clar şi distinct, între obscur şi confuz. „Numesc clar – zice Descartes – acea cunoştinţă care este prezentă şi manifestă unui spirit atent... şi distinctă acea cunoştinţă care este în aşa măsură precisă şi diferită de toate celelalte, încât ea nu cuprinde în sine decât ceea ce pare manifest acelula care o consideră cum trebuie”. Cunoştinţă distinctă este deci aceea care nu conţine nimic în plus decât ceea ce este clar; confuzia consistă în a afirma în acelaşi timp că „ceea ce este evident, e ceva ce nu este”. „Astfel, cunoştinţă poate fi câteodată ciată – zice Descartes – fără a fi distinctă, dar ca nu poate niciodată fi distinctă, fără a fi clară prin acelaşi mijloc*”. Principia Philosophiae*, cât, de Goblot). *Notă P.Ţ.).* Niciun sistem, şi deci nici raţionalismul lui Descartes, nu poate fi considerat sub raportul veracităţii. Ce înseamnă termenii: clar, distinct, obscur şi confuz? Joc terminologic imperfect nuanţat, care poate fi format-util, sau convenţional-comod, limbaj arbitrat, situat peste indistincţiile ontice, care stăpânesc relaţiile dintre lumea interioară şi cea exterioară. Repet: omul autonom se mişcă imaginar, raţional sau intuitiv între util, plăcut, paradoxal, gratuit, aporetic şi eronat, şi iluziile din grota platonică, sau „reliefurile iluzorii din clat-obscur” Goblot). Nu poate depăşi indistincţiile ontice. Se va vedea în cele ce urmează.

„Lumea exterioară. Concepută grosolan: tot ceea ce

există dincolo de pielea noastră proprie; psihologic spus, conţinutul a tot ceea ce face obiectul percepţiei noastre sensibile, în opoziţie cu lumea interioară, a totalităţii gândirii, sensibilităţii şi voinţei noastre; totalitatea obiectelor în opoziţie cu un subiect. Asupra concepţiei filosofice a lumii exterioare, vezi: idealism, fenomenalism, realism. Opoziţia dintre lumea exterioară şi lumea interioară nu poate fi just considerată nici fiziologic, nici psihologic şi nici gnoseologic; fiziologic nu, căci omul este legat cel mai strâns cu lumea exterioară care îl înconjoară, stă în continuă schimbare de materii şi energii şi intervine continuu prin activităţile sale în lumea exterioară, adică este în ea; psihologic nu, căci lumea interioară, conştiinţa, se desfăşoară şi se constituie, după experienţă, numai în relaţie cu lumea exterioară. Gnoseologic nu, căci lumea exterioară este, ca fenomen, numai lumea interioară, adică conţinut al conştiinţei; despărţirea dintre subiect şi obiect e o treabă a reflecţiei şi abstracţiei. „Subiect şi obiect nu formează nici primordial şi nici vreodată conţinuturi deosebite ale experienţei, ci sunt concepte raţionale, care, ca urmare a relaţiilor reciproce, se formează din diferitele părţi ale conţinutului unitar al experienţei noastre nemijlocite” Wundt). Acestor concepte ale reflecţiei le stă la bază faptul experimental că noi concepem eul nostru ca sistem psihofizic specific relativ închis, şi tot atât de relative, însă pur fizic, sisteme ale lucrurilor, corpurilor şi obiectelor, pe care noi le caracterizăm în totalitate ca lume exterioară” (*Ausseanwelt*, H. Schmidt).

Nota P.Ţ.: Deci, nu există nicio cale logică pentru depăşirea indistincţiei dintre raţional şi ontic. În această tensiune polară dintre subiect şi obiect, realismul, în forma mistică a cunoaşterii scoate omul din el şi din lumea vizibilă, depăşind indistincţiile dintre lumea exterioară şi cea interioară, Situând omul eliberator, socratico-platonmico-creştin în lumea arhetipurilor. Realul, la scară umană, se confundă cu aparentul – „fenomenism, percepţionism, empirism” – nu este obiect al cunoaşterii – fenomenalism – Kant – ficţionalism derivat din

fenomenalism” Vaihinger) şi „deosebit de adevăr” Goblot şi H. Meyer, în *Warheit und Wirklichkeit,* după cât îmi amintesc). Mistic: Real, egal Adevăr Unic, Realul fiind Dumnezeu.

Trecând peste speculaţiile metafizice şi peste cearta universaliilor: idei, categorii, concepte, percepţii, reprezentări, judecăţi, raţionamente, metode, definiţii, sisteme, doctrine, puncte de vedere, joc între semne şi lucruri ale omului oglinditor participant, prin har sau forme imaginare, raţionale sau magice ale omului căutător.

Poziţia spiritului imanentist înseamnă mişcarea acestuia între antropocentrismul sofistic şi materialism, adică între idealism şi materialism. La mijloc, criticismul kantian, „constructivist”, făcând parte din aceeaşi familie spirituală.

Om şi lume – cosmos, comunitate şi ins autonom, constructor pseudoexplicativ al aparenţei şi al său – instabila şi nesigura conştiinţă teoretică – practică – conştiinţa normativă etico-socială care se mişcă nesigur între absolutizare şi relativizare, ca pseudolegluitor, sau constructor util, comod, gratuit, aporetic, sau eronat, fără acces la adevărul religios în esenţă, sau plăsmuitor artistic pseudodesfătător, orgolios, sau pseudoştiinţa nu au posibilitatea să primească de Sus, sau să oglindească pasiv (cele trei critici kantiene sau orice logică). Nimic real la acest nivel al cunoaşterii; doar utilul arătat tehnic de *homo faber*. *Homo sapiens*, când se consideră măsura tuturor lucrurilor – sofistic, Protagoras – şi faţă de Transcendenţă, în climatul eliberator, sau umanist – probator mult mai radical – idealist şi materialist – filosofie, ştiinţă şi tehnică, cu limitele gnoseologice şi etico-sociale cunoscute. *Homo ludens* amăgind la pseudodesfătare, pseudopurificatoare şi pseudoconsolatoare artă. *Homo oeconomicus*| interesul ca fundament al ordinii economcie, opus egalităţii nivelatoare şi sterilizante, triumf al omului natural – individ şi proprietate –, nu în sensul anarhic al lui Max Stirner, al insularităţii utopice, ci în marginile legii coexistenţei şi cooperării sociale şi ale concurenţei stimulatoare, cu frâna

moderatoare a riscului, împletită cu iniţiativa întreprinzătorului „cuceritor”. Este omul modern, de la Renaştere încoace, purtător al luptei dintre bine şi rău, cuceritor antitradiţionalist al naturii. *Homo politicus*| omul puterii, în care morala creştină a determinat aceeaşi luptă interioară, cum a spus Fr. Meinecke (*Die Idee der Staatraison in der neueren Geschichte).* Bineînţeles, înăuntrul ordinii creştine. Homo stultus; cel ce s-a văzut în istorie şi se vede şi astăzi. Cum a spus Goethe: „Mereu rămâne acelaşi soare, mereu se nasc aceeaşi proşti”.

Peste aceste tipuri umane se situează întregul şi eternul om religios, care le arată că „oamenii nu se pot înţelege prin raţiune scormonitoare, făuritoare de abstracţii şi purtătoare de interese şi de poftă de putere, ci prin iubirea paulinică”, cum a văzut şi Gabriel Marcel. În fond, raţiunea, prin interesele şi pofta de putere vehiculate de ea, se depărtează de Divinitate şi de om. Iubirea creştină este singura cale spre adevăr. Această cale ne-a arătat-o Mântuitorul atotputernic şi atotcuprinzător. Cuvântul şi pofta de putere, de bogăţie şi plăcere? Ce s-a văzut istoric şi se vede. Polaritatea eternitateistorie.

Tipologie, sau clasificarea antropologică imanentistă, perpetuu aproximativă: 1. cinicul: întoarcerea în natură, pe care acest tip de om o falsifică, „împingând-o chiar în forma neruşinării”; 2. scepticul; negator al adevărului uman, just sub acest raport, dar nociv utilitar prin exces; 3. satiricul; intolerant faţă de imperfecţiunea intelectuală şi etico-socială, practicant al „patosului distanţei” Nietzsche), excesul făcându-l inoperant; 4. comicul; omul ridicol prin vicii sau ignoranţă, în exces grotesc, care vieţuieşte în mijlocul moravurilor ce nu-l pot corecta şi înlătura; 5. tragicul; eroul mărginit ca punct de vedere al omului jalnic, depărtat de „absolutul divin” atotcuprinzător; este omul care se oglindeşte în sine însuşi; 6. optimistul; stupidul înecat în istoric; 7. pesimistul; dezgustatul de lume, de oameni, de natură şi de sine în forma baudelaireană sau în forma tristeţii din metafora lui Rozanov: „pe un umăr al meu stă îngerul

melancoliei, pe altul îngerul deznădejdii; conversaţia lor este viaţa mea”; 8. ateul; „orfanul de Dumnezeu”, Gabriel Marcel despre Nietzsche; 9. deşeurile biosociale: infractorii înnăscuţi, prostituatele, vicioşii incurabili şi degeneraţii; ideea de deşeu social e o concepţie aristocratică a sociologului Vilfredo Pareto; un creştin le contemplă cu milă, maxima lui fiind: *tout comprendre, c’est tout pardoner.*

Aleg din termenii definitorii pentru gândirea umanistă pe cei mai semnificativi: *subiect* – înlocuitor formal al eului real, *obiect* – înlocuitor empiric, prin percepţii sau „reprezentări” Goblot) al noneului real; *substanţa* – materia – „noua divinitate, care prin constanţă, a preluat atributele celei vechi” Siemmel) – „imperfect, iluzoria absolutizare a invarianţei, principiu explicativ al analogiilor experienţei, obiect propriu-zis conţinut de fenomenele schimbătoare, care îl definesc prin manifestarea lor arătând cum există” Kant, cât, de H. Schmidt). O iluzie înlocuitoare a Realului divin, pseudocertitudine a subiectului căutător (n.n.). *Devenirea* – escamotare istorică a primordiilor, corupte de păcatul originar şi restaurate prin redempţiune. Următorii: pseudoautonomia, pseudoheteronomia, faptele sufleteşti, fără suflet real, raţiune, intelect, imaginaţie, intuiţie, metodă, cauzalitate naturală, indeterminism, principiu, maximă, axiomă, normă, lege, finit, infinit, absolut, relativ, formă, conţinut, concret, abstract, limită, logic, empiric, absurd, normal, patologic, normare, normalizare, semn, lucru, sens, libertate, înlănţuire, punct de vedere, concept, definiţie, sistem, doctrină, structură, conjunctură, ordine, ierarhie, facticitate intenţională, tiranică, sau întâmplătoare, haos natural şi social, o singură lume – cea vizibilă – scop, ideal, viaţă şi moarte. Termeni ai spiritului uman, captiv somato-orfic. Din această captivitate izvorăsc miticul, magicul, raţionalul şi satanicul. Sunt termenii „căii omului, nu a Domnului” Bossuet). Pascal a ştiut că se poate scăpa din această captivitate „prin graţie şi revelaţie”. Nu izvorăşte nimic esenţial din om şi din natură.

Dacă antropocentrismul sofistic devine un subiect gnoseologic pur, acest subiect vrea să cunoască lumea, nevăzând – o îl întâlnim în teoria numerelor, la Frege, care, prin aritmetica lui pură, mută numerele pitagoreice, ontice, naturale în raţiune devenind numere logice. Acest logism, în mod paradoxal, este mai eficient decât concepţia ontică a numerelor la Pitagora. Unde este rădăcina numerelor, adică cum se poate înţelege omul ca animal raţional, măsurător? Explică acest subiectivism pur capacitatea matematică cognitivă a omului şi eficienţa demersurilor lui în univers? La scară umană nu existăexplicaţie. Se poate omul autocunoaşte şi cunoaşte lumea şi viaţa autonom? Sunt câteva poziţii fundamentale gnoseologice privind autocunoaşterea şi cunoaşterea omului. Spinoza spune că „autocunoaşterea determină stăpânirea de sine. Şi cunoaşterea naturii înseamnă stăpânirea ei”. Când omul îşi închipuie că este liber, se detaşează de natura stăpână şi seamănă cu un corp aruncat care, dacă pe traiectorie ar avea conştiinţa mişcării sale. s-ar crede liber, ignorând impulsul care l-a aruncat. Şi, după cât îmi amintesc, în concepţia lui inexplicativ deterministă, defineşte libertatea ca stare de necesitate, ridicată în planul conştiinţei. De altfel, nici determinismul, nici indeterminismul prin natura lor umană, nu au caracter explicativ. Reducând cunoaşterea la cei doi factori: om şi natură, omul poate gândi util, dar neadevărat. S-ar putea ca şi utilul ştiinţific să fie tot un dar de Sus, mai puţin semnificativ decât adevărul revelat transcendent în esenţă. Ca subiect pur, omul se gândeşte pe sine şi gândeşte viaţa şi lumea, nevăzându-se şi nevăzându-le.

intuiţia pură, de tip husserlian, dacă are vreo eficaciate în câmpul conştiinţei teoretice şi în determinarea sensurilor existenţei, atunci, această utilitate nu poate avea caracter intenţional, fiind tot un dar. Studiul lui manifest asupra filosofiei ca ştiinţă exactă, este absurd, exactitatea, sau mai adecvat, precizia din gândirea matematică neaparţinând omului, Descartes motivând

religios adevărul matematic. Numai un raţionalist mistic, care foloseşte raţiunea ca vehicul al misterelor, poate înţelege posibilitatea ieşirii din captivitatea somato-orfâcă a spiritului. Ţin însă să subliniez câteva lucruri pe care le-am trecut cu vederea, şi anume: substanţa-materia, această unitate iluzorie a tuturor lucrurilor, constante sau variabile, a gânditorilor din trecut, şi materia, nu pot fi cunoscute ca unităţi globale ale vieţii şi lumii, constant şi variabil aparţinând limbajului neconcludent. Ce pot însemna termenii: invarianţă, genotip, fenotip, izomorf, izogen şi alţii asemănători? Simple constatări inexplicative, fiindcă inexplicativă este toată ştiinţa modernă, iar cândeonstatările omului au vreun folos, nu-i aparţin. Dar dacă substanţa tradiţională şi materia actuală nu sunt detectabile şi nu oferă o explicaţie a multiformităţii lumii vizibile şi variaţiilor ei, atunci apar necesar explicativ termenii creaţie şi creator. Fiindcă creatorul este exclusiv posesor al înţelepciunii absolute, raţiunea divină, creând materia ex nihilo şi ordinea ei. Nu se poate vorbi nici metaforic de înţelepciunea substanţei şi a materiei.

Creaţionismul, acest termen dogmatic, este singurul explicativ al existenţei lumii vizibile şi legilor care o stăpânesc. Orgoliul şi pseudoştiinţa omului îl împiedică să se considere oglinditor al aparenţei multiforme şi variaţiilor ei, sau să primească ceva de Sus. El se mişcă între reflectare şi constructivism, între autonomie şi heteronomie. Termenii nu sunt relativi fiindcă heteronomia este naturală, omul făcând parte din univers, cum spune Pascal, pe care nu-l poate cuprinde, sau transcendentă, în viziunea transcendentă a heteronomiei Dumnezeu nefiind corelativ cu creatura, şi acum, după aceste consideraţii succinte asupra omului constatator şi limbajului lui orgolios inexplicativ, revin asupra termenilor subiect şi obiect. De ce subiectul şi obiectul sunt în conştiinţa teoretică actuală simple abstracţii? Fiindcă eul real a fost descompus psihofiziologic, devenind un simplu nume. Stăpânit de variaţiile sale somato-psihice, şi invadat de noneul multiform, ale cărui întreguri, ca unităţi reale, au

devenit simple fenomene stăpânite de concepte. Eul devenit subiect, conceptul de subiect, şi noneul devenit obiect, conceptul de obiect, au rezultat din încercările omului de a depăşi indistincţia dintre eu şi noneu. Şi s-au dovedit sofistic utile. Dar trebuie să repet: niciun demers uman, ştiinţific, descriptiv sau, mai precis, sistemic, sau nesistemic, nici cearta universaliilor, n-au dus la soluţia relaţiei dintre eu şi lume, dintre lucruri şi numele lor – semnele lor purtătoare – prezente în conştiinţa teoretică, practică şi tehnică, simbolica umană neputând purta întregul cosmic şi întregurile dinăuntrul lui, ca unităţi reale. Tot în triunghiul mistic tomist: Dumnezeu este, eu sunt, lumea este, se poate ieşi din tensiunea polară subiect-obiect şi depăşi indistincţia dintre eu şi noneu. Este adevărat că descompunerea eului real în subiect formal, în ficţiune orânduitoare a variaţiilor somatopsihice, normale sau patologice, chemat să înregistreze eul descompus, multiform şi transformat în obiect individual, legic, sistemic, nesistemic, formal util, ipotetic, aporetic sau paradoxal, constatator fără ieşire, nu atinge realul. Nu se poate gândi real fără termenii: creaţie ex nihilo, ordine, ierarhie, vocaţie, graţie, revelaţie şi finalitate ultimă. Altfel, un joc între absolut şi infinit, între eternitate şi veşnicie, între pseudoautonomie şi pseudoheteronomie, între „concepte ca forme logice utile, deschise şi arhetipuri ca unităţi reale active” Schopenhauer). Ce se poate spune despre intelectul constructiv legat de experienţă Kant) sau amfibiologic autonom Fichte, Cohen, Husserl), cum a caracterizat Kant operaţiunile subiectului cercetător cu concepte pure; nimic esenţial, deasupra proceselor mintale presupus autonome, stăpânind Adevărul Unic (gândirea redusă la tensiunea polară subiect-obiect)? Cele trei critici kantiene sau orice logică. Un mistic nu poate gândi nici materialist, nici idealist, nici criticist, ci real-dogmafic. În afară de mistică, care este sediul graţiei şi revelaţiei, nu se poate înţelege materialitatea globală a lumii, straturile ei şi interdependenţa lor.

Omul întrebător rămâne aici şi nu primeşte adevărul

de Sus, care, gândit mistic, este unic, Realul revelat, ci îl caută neaflându-l. El reduce clinoaşterea, plăsmuirile artistice, tehnice, ordinea etico-socială şi orice acţiune la doi factori: *eu* şi *noneu*. Eul are aceste facultăţi: imaginaţia, intelectul şi simţurile, care la „psihologi depăşeşte cele cinci simţuri spre exemplu: simţul vital, simţul cinetic, bunul simţ, care la Descartes este sinonim cu raţiunea, simţul intim, simţul echilibrului şi altele” Goblot). Eul se prezintă în aceste ipostaze: „autonom, eteronorn, sau corelând autonomia şi eteronomia, când constată interdependenţa dintre eu şi noneu. Orgoliul sau pseudoştiinţa îl îndeamnă să înlocuiască revelaţia cu inspiraţia fără să întrebe cine o dă, ca o simplă şi iraţională stare de fapt” Nietzsche, *Ecce homo*, cât, de H. Schmidt). În jocul atributivpredicativ dintre echivoc şi univoc, nimic real. Aspect inexplicativ al limbajului folosit de intelectul omului autonom, deosebit de cel dogmatic-religios al sensului, unde nu funcţionează formalul logic, complexul psihologic, „sensul intenţional fenomenologic” Husserl), nonsensul şi vidul ermetic, adică joc cognitiv, afectiv – conotativ, denotativ

— Filosofic, ştiinţific, artistic şi tehnic. Relaţia subiect-obiect a transformat „relaţia reală dintre lumea interioară-eul real şi cea exterioară-noneul real – în două abstracţii. De ce? S-a constatat că abordarea nemijlocită a celor două lumi, interioară şi exterioară şi a fiecăreia în parte, şi a relaţiei dintre ele se caracterizează prin indistincţie, lumea interioară, mărginită, fiind stăpânită material-energetic de cea exterioară şi, deşi captivă, acţionează asupra celei exterioare. Astfel, s-a născut subiectul formal care operează asupra eului real, descompus somatopsihic şi transformat în concepte şi definiţii şi obiectul abstract, înlocuind noneul real descompus în fenomene, percepţiile şi reprezentările fiind subsumate conceptual. Aşa au apărut analiza şi sinteza şi relaţia logic-empiric. Intelectul a încercat metodologic, prin analiză şi sinteză, să pună ordine în eul descompus şi în noneul tot descompus. Această clarificare a înlocuit

Realul cu fenomenalul multiform, explorat la nesfârşit, în locul adevărului punând soluţia utilă, ipoteza, gratuitatea, aporia, când nu rătăceşte. Acesta este sensul „căii omului” Bossuet); astfel, nici prin relaţia subiect-obiect, nici prin subiectul autonom „gnoseologic pur” Fichte, Cohen, Rickert, Husserl) căutători logici şi axiologici de invariante şi sensuri supratemporale, nu duc la adevăr. În legătură cu adevărul trebuie înţeleşi aceşti termeni: Transcendenţa şi imanenţa, adică cele două lumi ierarhizate, nu polare, fiindcă Divinităţii, ca adevăr unic, nu I se poate opune nimic. Realitateamaterialitatea multiformă a celor două lumi este stăpânită de Divinitatea creatoare şi atotcuprinzătoare. Simbolica umană a lucrurilor lumii sensibile reflectă imperfect transcendenţa. Biblic, lumea de aici este coruptă de păcatul originar. Sunt toţi imanentiştii prin ancorarea lor aici, animalizanţi? Idealiştii nu sunt, pentru că evidenţa îi determină să deosebească raţional omul de animal, prin isprăvile lui mereu înnoitoare istoric, chiar dacă în relaţiile dintre Divinitate, lume, comunitate şi sine însuşi construieşte arbitrar sau extrapolează ilegitim aceste construcţii mărginite în Transcendenţă. Ei rătăcesc în individuaţie de la „omul măsură a tuturor lucrurilor” Protagoras) şi de la acel *nous poeticos* al lui Aristotel, până azi. Omul se crede făuritor de concepte, prin actul generalizării, operate asupra percepţiilor şi reprezentărilor, Logism. „Aparent-purul”, în fond, formalul şi iluzoria generalizare – abstractizare – procese mintale inexplicative ale formării conceptelor, opuse realului, sufletului gânditor şi primitor prin har, nu duc la concepte ca unităţi ale cunoaşterii fenomenelor subiective şi ale lumii sensibile. Engramele lui Richard Semon nu pot forma unităţi conceptuale, ci memorie în mozaic, iar gândirea, dacă se poate vorbi de ea, la acest nivel, este gândire în mozaic *Mosaik Artigesdukeri).*

Este evident că nicio metodă nu duce la unităţi logice de cunoaştere – la concepte –, intelectul activ al lui Aristotel – *nous poeticos* –, sau cel presupus pur al lui Kant, legat de experienţă, nu pot forma concepte, nici

inductiv, nici deductiv, imaginaţia şi intelectul existând în captivitatea somatopsihică, formă a damnaţiei orfice

— Metempsihoză mitologică pseudoexplicativă a mărginirii, suferinţei produse de renaşteri şi remuriri, sau captivitatea simţurilor, mărginirea şi moartea ca urmare a păcatului originar-Biblia – Divinitatea tăind calea către pomul vieţii şi către Adevăr. Eliberarea sufletului gânditor, primitor, purtător de unităţi arhetipice, sau derivat conceptuale, ale lui Platon, această eliberare având sens în redempţiunea creştină. Har şi eliberare prin „restaurarea omului” *Apokatastasis* Origen)? Este mai potrivit cu redempţiunea Noul Adam al Sf. Apostol Pavel, mai inspirat creştin. Nu se pot explica unităţile cunoaşterii şi operaţiile gândirii cu ele – judecăţi sau raţionamente – prin: observaţie, experiment, judecată şi raţionament, ci real mistic, prin har. Altfel, gândim în mozaic. Această gândire imperfectă izvorăşte dintr-o presupusă autonomie şi din simţuri. Intelectul presupus pur, în fond, formal – înlocuitor, ca subiect gnoseologic „pur” al eului real, descompus somatopsihic şi experienţa, noneul real, descompus în fenomene, primite senzorial, aceşti termeni ai cunoaşterii kantiene, adică aprioricultranscendentalul iluzoriu al categoriilor, timpului şi spaţiului, operând asupra experienţei posibile – aposterioricul – nu duc la concepte, adică nu depăşesc „indistincţiile dintre lumea exterioară şi cea interioară; gnoseologic, psihologic, logic şi axiologic”, cum s-a spus, ci mistic, înăuntrul Realului platonico-creştin, prin har. Omul – creatura – vieţuind şi acţionând în Creatorul atotcuprinzător, nu poate citi intuitiv sau raţional unităţile în lucruri, fiind pe deasupra captiv somatopsihic damnat. M-am întrebat dacă toţi imanentiştii sunt animalizanţi. Idealiştii nu sunt, cum am mai spus. Chiar Nietzsche, ostentativ biologizant s-a considerat corp, a afirmat ca singura viaţă a omului pe cea de aici, a înlocuit pe Dumnezeu cu cultul geniului, dar pasiunea aristocratică a culturii – patosul distanţei, ierarhia culturală a oamenilor –, concepţia eroică a vieţii, la care participă războinic şi masa, iluziile construcţiilor

gigantice ale supraomului în viitor, dăruirea geniului, deşi contradictorie, – dacă pe puntea strâmtă care trece peste prăpastie cel care îl întâlneşte pe cel slab, îl îmbrânceşte în prăpastie, pradă corbilor, nefiind stăpânit de milă şi înconjurând cu gard de mărăcini coliba sa, ca să nu pătrundă în ea dobitocul –, cu toate acestea îl îndepărtează de animal. De altfel, mila este înlăturată şi de Spinoza, prin determinismul lui, şi de Kant prin formalismul lui normativ-moral, a cărui rigoare nu trebuie tulburată afectiv, nu natural. Nici Schopenhauer, „care s-a văzut în altul, afectiv, nu natural sau raţional, nu a fost milos”. Apoi, deşi Nietzsche a acceptat o singură viaţă, pe cea de aici oricum ar fi, a descris, totuşi, inspiraţia, deosebind-o ostentativ de revelaţie, şi a căutat un zeu necunoscut, pe care îl numeşte călău, fiindcă nu-i răspunde la rugăciune şi la libaţiile pe care e dispus să i le aducă. Toate acestea, divinităţile viitoare create de om şi noile valori atată forţa plăsmuitoare a imaginaţiei mitologice a unui artist, nu a unui gânditor. Consider just titlul lucrării lui Ernst Bertram: *Nietzsche, Ver such einer Mythologie.* Nu se poate vorbi de animalism la un artist care a dorit să-şi înconjoare coliba cu un gard de mărăcini, ca să nu pătrundă în ea animalul, peiorativ, dobitocul” (cât, de H. Schmidt). Este, după cele consemnate, „orfan de Dumnezeu” Gabriel Marcel). Numai materialiştii sunt animalizanţi, cu toate evidentele isprăvi ale omului, care îl deosebesc de animal. *Materialismus ist reiner Animalismus* W. Sombart). Înec senzorial, iluzoriu depăşit de aşa-zisul salt calitativ al intelectului, plăsmuitor de concepte. Dar prin înlăturarea gnoseologică şi ontică a Realului Divinităţii, idealiştii şi materialiştii rătăcesc, întrebând şi căutând adevărul, binele şi frumosul în *Civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin. Omul de ştiinţă actual, singurul care interesează prin foloasele aduse – presupus autonom – este omul constatator subiectiv al complexităţii eului şi noneului, întrebător ipotetic, căutător metodic de soluţii, care se mişcă cu puterea închipuirii, intelectului şi intuiţiei – acuităţii simţurilor – în cosmos şi printre

obiectele care îl înconjoată şi incită. Desigur, cum am mai consemnat, lumea interioară, – eul concret –, şi lumea exterioară, – noneul concret –, prin complexitatea lor sunt stăpânite de indistincţie şi atunci eul devine subiect logic, întrebător, ipotetic şi cercetător, iar noneul, obiect logic, căutat-concept. Două abstracţii care nu pot absorbi fără rest cele două lumi: cea interioară şi cea exterioară. Aşa se ajunge prin analiză şi sinteză la concept, definiţie, lege, normă, sistem, punct de vedere. Eul, noneul, subiectul, obiectul, metoda, rezultatul sunt reflectări imperfecte ale Transcendenţei, ale eteronomiei reale, jocul imanent autonomie-eteronomie este iluzoriu, ca şi legile logice, naturale şi eticosociale, fiind evident că pentru întrebător totul tace, tăcerea lucrurilor interioare şi exterioare fiind înlăturată de graţie şi revelaţie. Mistica cunoaşterii. Ce-i aparţine omului? Rătăcire în *Civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin, incompletitudinea sau topirea în curgerea heraclitică.

KANT

— Am ales, în acest context, ca rătăcitor model în cetatea augustiniană, ca antimistic; în imanentismul lui radical nimic esenţial, adică nu se poate vorbi filosofic autonom de adevăr, bine, frumos şi sacru. De altfel, el însuşi afirma că filosofia nu există, mişcând-o agnostic din filosof în filosof, fiecare trebuind să fie original, cum el n-a dovedit-o, Ştiinţă şi metodă, sau ştiinţa ca metodă. Se spune despre el că a aderat la imaginara concepţie logistică a combustiei lui Stahl, înlăturată de Lavoisier, Nu este de mirare pentru un spirit speculativ ca al lui, ancorat ipotetic aici. „Atoatedistrugătorul” cum a fost numit pentru antidogmatismul lui, confundat cu absolutizarea – dogmele neavând sediul în filosofie – şi pentru spiritul lui antiteologic, manifestat prin extrapolări ilegitime în Transcendenţă, conceptele limită, spre exemplu, Dumnezeu şi sufletul, ca lucruri în sine, sunt fără obiect, nu aparţin experienţei posibile. Dacă considerăm cele două concepte limită ca lucruri în sine, ele fac parte din tabela neantului. În forma primă: concept gol, fără obiect, *ens*

rationis, adică existenţă raţională. Adevărul existenţei şi neantului este devenirea ca unitate a lor. *Critica raţiunii pure,* cât. H. Schmidt). Ce este eul – omul – lui Kant? „Subiect gnoseologic pur” Rickert) purtător al „intelectului presupus pur”, făuritor, prin judecăţi sintetice apriori de concepte pure – categorii – şi, prin intuiţia presupus pură a timpului şi spaţiului a încercat să determine fenomenele lumii interioare şi exterioare, timpul cuprinzându-le pe toate, iar spaţiul numai pe cele exterioare. Aceste forme apriorice ale intelectului şi intuiţiei se aplică numai asupra experienţei, iar când sunt folosite ilegitim, transcendentul constituie amfibolia conceptelor reflecţiunii” *Critica raţiunii pure, Amphibolie der Reflexionsbegriefe).*

În afară de semnificaţia logică a eului nu avem nicio cunoştinţă despre subiectul în sine însuşi… obiect este un concept în care se uneşte multiformul unei intuiţii” *Critica raţiunii pure).*

Notă P.Ţ. Formalism logic legat de empiric. Eliminarea lucrurlui în sine şi a transcendentalului intelectului pur autonom, adică logica pură, constituie o amfibolie. De altfel, criticismul, această „încercare de sinteză a raţionalismului şi empirismului, na adus nimic nou, fiindcă în cele două poziţii ale spiritului este prezentă reflecţiunea. S-a spus că punctul lui de plecare teoretic l-a constituit lucrarea lui Leibniz, *Noi încercări asupra intelectului uman*, în care acesta îi răspunde lui J. Locke – cu eleganţa de a nu polemiza, aşteptând moartea acestuia – la maxima aceluia: „nimic nu este în intelect înainte de a fi trecut prin simţuri”, afară de intelect, spune Leibniz. Se poate spune despre criticism că nu e o sinteză a doua poziţii filosofice, ci o formulă eclectică (n.n.). Nici negarea totală a Transcendenţei n-a fost nouă, existând din antichitate până la el. A fost înghiţit de secolul luminilor. Dacă dorim adevărul, binele şi sacrul (frumosul) şi vrem să învingem satanicul, să ieşim din *Civitas terrena sive diaboli* a Sf. Augustin, să depăşim iluzoria autonomie sofistică, foloasele trecătoare ale explorărilor eului şi noneului şi plăcerile plăsmuirilor artistice, atunci, pentru

autocunoaştere şi cunoaşterea vieţii şi lumii, în loc de *Die Kritik der Reinen Vernunft – Die Ethnische Theologie, Die Kritik der Urteilskraft – Die Theologie der Kunst, Die Religion innerhal der Grazen der blosser Vernunft – Die Theologie.* Adevărul, binele, frumosul şi sacrul sunt. Izvorăsc din Real. Omul satanizat caută. După modelul strămoşului unic, Adam. Omul şi lumea sunt în Dumnezeu, cum s-a spus. Dar trebuie gândit religios-realist-paulinic. Altfel, par a fi. Şi în acosmismul lui Spinoza apare Realul divin, atotcuprinzător, aparentul neexistând fără el. Acosmism, lipsa lumii, aşa numea Hegel panteismul lui Spinoza (cât, de H, Schmidt). Nu viziune creaţionistă la Hegel – absentă şi la Spinoza – ci panteism radical, *Dens sive Natura*, Dumnezeu = natura. „Pansatanism”, în panteism Dumnezeu cuprinzând răul din lume Herbart). Windelband numeşte doctrina eleaţilor acosmism, Unul absolut fiind singur real, aparentul fiind înşelător. Idealismul extrem sau spiritualismul înseamnă negarea realităţii lumii exterioare Fichte, Berkeley, cât, de H. Schmidt). Termenii umani: *pur* – în fond, formal – şi *material* – iluzoriu – mai ales aceşti termeni nu au rost în viziunea materială a lumii vieţii şi spiritului, creştină, ale cărei straturi, forme şi interdependenţa lor sunt mistere ale creaţiei, ca şi ordinea lor legică; omul corupt de păcat constată inexplicativ, cu folos şi fără folos. Aşa au apărut subiectul – din eul real, descompus psihosomatic, şi obiectul – descompus din noneul real în fenomene subsumate sub concept şi tensiunea polară neducătoare la Real. „Subiectul gnoseologic pur” Rickert) poate fi util sau comod, dar neadevărat. Mistic: adevărat = Real. Faust: „Iubesc pe acela care doreşte imposibilul”. Imposibilul nu poate fi căutat, nici dorit, ci primit prin har. Astfel din legătura dintre formele transcendentale, apriori, ale intelectului şi experienţa posibilă, aposteriori, adică între intelect şi sensibilitate, s-a afirmat că apar obiecte reale, concrete ale cunoaşterii, a căror unitate este stabilită de formele subiectului cunoscător, categoriile timp şi spaţiu, înţelese ca forme ale intuiţiei presupus pure, nu

intelectuale, ca la Descartes şi Spinoza, unitatea intelectuală dorită de ei, după cât îmi amintesc, întreg procesul cognitiv apare ca un joc nesemnificativ între logic şi empiric, acesta fiind criticismul depărtat de real, de adevăr, situat în marea unitate a naturii, nume gol în ştiinţa actuală. De ce l-am ales pe Immanuel Kant în expunerea relaţiei dintre subiect şi obiect? Fiindcă prin imanentismul lui radical, încărcat de ficţiuni şi ambiguităţi, constituie un model de rătăcitor spiritual trăind într-o singură lume. Aleg câţiva termeni, deocamdată, care ilustrează ce am afirmat mai sus. „Noumenon, lucrul raţional, inteligibil, adică numai gândit, nu un lucru real, obiectiv, un concept fără obiect – neant, o simplă idee, căreia nu-i corespunde niciun obiect, însă în filosofia practică (morală) poate să aibă importanţă (semnificaţie). Deci, neant. Opus: Phänomenon, adică obiect dat intuiţiei, experienţei. După Kant, Dumnezeu este un noumenon, tot aşa lucrul în sine, care pentru cunoaştere e neant, la fel sufletul ca subiect gânditor, ca existenţă autonomă” Cât, de H. Schmidt.). „Nous, spirit, intelect; la Platon şi Aristotel sufletul gânditor, acest avantaj deosebind omul de animale” Cât, de acelaşi). *Ding an Sich*, lucrul care este socotit ca ceva prin sine însuşi, independent de un subiect cunoscător, adevărată existenţă fiind, şi ale cărui apariţii sunt lucrurile empirice, acestea referindu-se la el. Fenomenele sunt reprezentări pe care lucrurile în sine le produc în noi, întrucât ele ne ating simţurile, dar ceea ce pot fi lucrurile în sine nu ştiu şi nici n-am voie să ştiu, deoarece niciodată un lucru în sine nu poate să mi se prezinte altfel decât ca fenomen” Kant, cât, de H. Schmidt) … „Nu există lucru în sine în afara naturii, şi-acest lucru în sine este cunoscut tocmai în manifestarea lui” Nietzsche, cât, de acelaşi). Aşa înţelege acest vid intelectual, lucrul în sine, un „fenomenist pur” Ch. Andler), ca Nietzsche care îl mişcă fenomenal în limitele numelui gol al naturii (n.n.). Încă un citat din Schmidt: *Nichts.* După Hegel, este existenţa pură şi din cauza indeterminării ei, neant. Adevărul existenţei, ca şi al neantului, este unitatea

amândurora: devenirea… tabela neantului, în *Critica raţiunii pure* enumeră: 1) concept gol, fără obiect, *ens rationis,* lucru gândit; 2) obiect gol al unui concept, *nihil privativum;* 3) intuiţie goală fără obiect, *ens imaginarium;* 4) obiect gol, fără concept, *nihil negativum*, absurditate”. În spaţiul vid al neantului duce metafizica speculativă, care caută să depăşească cu ideile şi conceptele ei limitele experienţei posibile (ale naturii).

Am mai spus că aşa-zisa critică a raţiunii pure se întinde peste critica raţiunii practice, critica puterii de judecată şi Religia în limitele simplei raţiuni. Acest filsof antimistic a considerat logica aplicată ca o critică chemată să îndepărteze pustiul dogmatic. Deci, în locul speculaţiilor kantiene, omul de ştiinţă actual se mişcă în cosmos şi în lucrurile din el, în eu şi în noneu, observând, experimentând şi matematizând. Se întreabă, întreabă, caută soluţii, formulează ipoteze, constată inexplicativ, cu folos sau fără folos, comod mintal, gândeşte aporetic, sau rătăceşte, iar când lipseşte harul, ignoră natura transcendentă a dogmei, nesupusă devenirii, ca în răspunsul orgolios al lui Laplace, dat lui Napoleon, când acesta l-a întrebat de ce n-a pomenit în lucrarea lui *Mécanique céleste*, numele lui Dumnezeu, răspunzând că n-a avut nevoie de această ipoteză, ignorând natura ipotetică a lucrării lui.

Omul real este dominat de sufletul substanţial, gânditor, ca unitate activă, constantă „faţă de modurile sale” Goblot), gândind religios – nu filosofic –, pozitiv sau negativ, primitor de la Sus-ul care l-a creat al Adevărului. Binelui, Frumosului şi Sacrului, gândirea imanentistă mişcându-se satanic între utilul înşelător şi eroare: gnoseologic, etic, etico-teologic, estetic şi tehnic, adică filosofic, ştiinţific, artistic şi tehnic. Omul crede că se poate autocunoaşte şi cunoaşte lumea exterioară, descompunând eul real în subiectul formal şi variabil – patologic şi normal, şi noneul în fenomene reflectate în subiect, intuitiv-multiform, pe care intelectul activ al acestuia – *nous poeticos* – al lui Aristotel, le transformă în cocnepte sau în

sisteme conceptuale. Apoi, toţi imanentiştii care nu depăşesc relaţia subiect-obiect, adică logic-empiric, sau practică logismul pur, iluzoriu constructivi st Fichte, Cohen, Husserl) ca toate formele şi rezultatele cunoaşterii întemeiate pe om şi lume, sub raportul veracităţii. Congruenţa şi incongruenţa, în orice formă şi la orice nivel al cunoaşterii umane, sunt echipolente sub raportul veracităţii. Ca şi adevărul şi eroarea la scară umană.

„Omul întrebător, subiectul, prin analiză şi sinteză, gândirea şi experienţa lui, logicitatea şi facticitatea” H. Schmidt), la orice nivel spiritual şi empiric, nu duc la întreguri vii şi sunt inexplicabile, fiindcă temeiul unic este extramundan, cum am mai spus. Astfel, principiul raţiunii suficiente, în formularea lui Leibniz, „îmbinarea cauzalităţii cu cea mai bună posibilitate” (cit. Goblot) şi în orice formulare filosofică, nu constituie un fundament, nefiind revelat. Repet: autonomismul modem, cu rădăcini în antropocentrismul sofistic, determinismul şi naturalismul modern, cu rădăcini în naturalismul antic, au devenit termeni goi de conţinut, relaţia subiect-obiect, în acord sau în tensiune polară, imaginaţia, intelectul şi intuiţia – nernijlocirea – adică eul somatopsihic mărginit, variabil şi muritor, se desfăşoară înăuntrul Realului atotcuprinzător, ceea ce face ca autonomia să devină iluzorie prin Realul stăpân intangibil, prin vocaţie, graţie şi revelaţie.

Fundamentul acestei antropologii este Realul, „Absolutul divin”, la acest adevăr unic ajungându-se pe „calea Domnului” Bossuet). În El, care este creator, orânduitor şi atotcuprinzător „vieţuim, gândim, acţionăm” – viziune paulinică – şi rătăcim satanizaţi în cetatea pământeană a Sf. Augustin. Cum s-a văzut şi se vede. *Dieu ou rien* Sertillange). Relaţia dintre eu şi noneu, dintre lumea exterioară şi cea interioară, prin factorii subiect-obiect, neducând la unităţi reale, ci la fenomene, percepţii, reprezentări şi concepte, nu scoate omul din „orizontul misterului” L. Blaga). Simbolica umană, oglinditoare a lucrurilor – limbajul natural sau convenţional – utilă,

plăcută sau comodă, nu duce la adevăr. Nu poate fi aflat adevărul, în lumea semnelor, imaginilor din spiritul autonom, determinat de nevoie, mirare, curiozitate şi grabă, neinspirat de Sus-ul unic, explicativ. Omul singur? Joc între grabă şi aşteptare, între convingere şi evidenţă. Omul şi lumea? Succesiuni de stări variabile şi incerte. Orgoliul sofistic al autonomiei îl determină să creadă că îşi aparţine şi înlocuieşte primirea cu căutarea, şi aceasta fiind predeterminare ignorată şi imperfect manifestată. De aceea rătăceşte, minţindu-ne şi minţind ca o creatură răufăcătoare. Cum s-a văzut şi se vede.

Relaţia subiect-obiect produce în anumiţi oameni moderni, grăbiţi de nevoi, curiozitate şi orgoliu, „iluziile” autocunoaşterii şi atotstăpânirii, cunoaşterii naturii şi stăpânirea ei, cum a spus Spinoza, care, în alt context, nu scoate omul din captivitatea lui de aici, fiind mai aproape de pseudodeterminismul lui. Să presupunem că omul autonom se autocunoaşte şi cunoaşte natura fără rest; nici în acest caz însă nu atinge niciun adevăr, în absenţa revelaţiei. În fond, omul fiind creatură, primeşte în orice formă şi la orice nivel al spiritului; întrebarea, căutarea şi soluţia nu-i aparţin, ci doar eroarea, neputând citi fără vocaţie fenomenele. Sunt aleşii care se strecoară prin har în sterilizantul climat egalitar cum am mai spus. Prin raţiune, deosebirea dintre om şi animal este de grad, nu de natură. Omul se deosebeşte de animal prin credinţa în Dumnezeu, specific umană. Acum pot spune că imanentismul de orice formă, prin depărtarea de Real-Dumnezeu, este animalism. De altfel, omul religios este singurul întreg şi etern care, în pustiul spiritual al timpului nostru, nu dispreţuieşte specia umană. Pentru că înţelege tot, cuprinde tot şi practică porunca iertării. Creştinism.

Şi acum câteva consideraţii asupra inactualului Kant, vorbind în limbajul lui, el mişcând cunoaşterea filosofică agnostic şi sub semnul neterminării, din filosof în filosof. Ţin însă să afirm că termenii care vor fi examinaţi ne vor arăta lipsa Realului – Divinităţii – în sistemul kantian. N-am să examinez *Critica raţiunii pure*, ai cărei termeni

stăpânesc: Critica raţiunii practice, Critica puterii de judecată şi Religia doar în limitele raţiunii.

Dumnezeu. „Dumnezeu este o creaţie a gândirii umane, acceptată ca o fiinţă reală, pur şi simplu, sau neliniştea obligând gândirea prin regres de la condiţionat la necondiţionat, fără ca din seria operaţiilor mintale să rezulte ceva pentru intelect. Acesta este mersul natural al raţiunii umane a cărei speculaţie nu are niciun temei în existenţă. Dacă ceva, orice ar fi, există, acesta există aranjat ca acest ceva să existe în mod necesar. Nu se poate însă vorbi de Dumnezeu dacă este considerat o creaţie a minţii umane. Deci, de la argumentele raţiunii speculative nu se poate conchide la existenţa unei fiinţe supreme. Argumente: 1) fizico-teologic, 2) cosmologic, 3) ontologic. Şi Kant afirmă că mai multe argumente nu sunt. Mai există şi argumentul moral. Kant le respinge însă pe toate. Contraargumentările lui sunt inexplicative. Este adevărat că, după el, nimeni n-a demonstrat existenţa lui Dumnezeu, dedus din conceptul pur, fără obiect, dar acest concept este necontradictoriu dacă e privit în el însuşi”. Conceptul unei fiinţe necesare, absolute este un concept raţional pur. Dumnezeu rămâne pentru folosirea pur speculativă a raţiunii numai un ideal fără greş, un concept a cărui realitate obiectivă nu poate fi dovedită, dar nici respânsă. Acest concept al divinităţii este o simplă idee. Ce înseamnă însă expresia *idee!* Un concept derivat din concepte pure, care depăşeşte posibilitatea experienţei, adică ideea sau conceptul raţional. Ideile sunt tot atât de naturale raţiunii, precum categoriile pentru intelect. Ideea este un concept raţional necesar, căruia nu-i poate corespunde niciun obiect, dat simţurilor. Unei idei nu-i poate corespunde niciodată o experienţă” Citatele sunt luate din textul *Criticii raţiunii pure*, ed. VIII a lui Th. Valentiner şi din tabla de materii a acestuia, liber traduse). Aceasta e teoria ideilor lui Kant, produse ale raţiunii speculative, cărora nu le corespund obiecte reale, având sediul în metafizică, care tocmai din această cauză raţional speculativă nu poate fi niciodată ştiinţă. Sunt astfel opuse

ideilor lui Platon, pe care le critică în stil aristotelic, ca ipostazieri sau personificări ale conceptelor. De altfel, pe Platon îl consideră drept cap al noologiştilor (opuşi empiriştilor). După noologişti, cunoştinţele raţionale au izvorul în raţiune. Repet: tot ce spun filosofii, oamenii de ştiinţă şi artiştii, credincioşi, atei, deişti, panteişti, parmenideici, heraclitici, deci, afirmativi sau negativi, este neconcludent despre: Dumnezeu, suflet substanţial, gânditor, ca unitate reală în variaţiile somatopsihice ale eului, libertate reală şi nemurire, fmdcă aceste *realii* stau sub semnul revelaţiei şi graţiei. Omul se poate întreba, problematizând demonic, asupra existenţei lui Dumnezeu, asupra originii lumii şi vieţii şi sensului şi finalităţii lor – cosmogonie, cosmologie, biogonie, biologie – şi asupra ordinii, sensului şi finalităţii sufletului – psihogonie şi psihologie –, asupra originii, ordinii, sensului şi finalităţii societăţii umane – sociogonie şi sociologie. Tipurile umane mai sus arătate se pot comporta după cum urmează: negativ faţă de origini, sensuri şi finalitate, excluzându-le din câmpul cercetării, dându-şi seama de inutilitatea eforturilor, – ficţionaliştii Vaihinger), pragmatiştii Peirce, James), pozitiviştii Compte şi alţii), behavioriştii Watson), poziţie agnostică sau antinomică – aparent contradictorie – Kant), aporetic modem – problemă cu soluţie provizoriu sau definitiv imposibilă N. Hartmann). Poziţie ipotetică, răspuns izvorât din raţiunea speculativă, neconcludent (anumiţi oameni de ştiinţă sau filosofi). Limbajul: termenii, semnele, raţionamentele şi ipotezele legate de temele de mai sus sunt goale de conţinut adevărat ca şi canonul, legea, norma, conceptul, ideea, definiţia, sistemul, doctrina, invarianţa, axioma, punctul de vedere, judecata, experimentul, părerea, izvorâte din omul presupus autonom. Dacă omul înţelege incapacitatea de a atinge singur adevărul, la care nu se poate ajunge la scară umană, nici prin consens general.

Kant consideră că respingerea afirmaţiei existenţei lui Dumnezeu a izvorât din slăbiciunea argumentelor doveditoare al acesteia şi respinge optimismul acelora care

cred că va veni o zi când se vor găsi argumentele pentru această existenţă.

„Se vede uşor din cele spuse că conceptul unei fiinţe absolut necesare este un concept pur al raţiunii, numai o idee a cărei realitate obiectivă, prin aceea că raţiunea are nevoie de ea, deşi demult n-a fost dovedită, neoferind nicio indicaţie, nici măcar insuficientă, şi serveşte mai mult la a limita intelectul să se întindă la noi obiecte... şi toate încercările de a se deschide la o asemenea existenţă se izbesc de intelectul care nu poate forma condiţiile reale ale acestui concept... Kant conchide: „necondiţionatul trebuie exclus şi nu pot nici măcar să gândesc un concept al necondiţionalului necesar... La aşa-zisul faimos argument ontologic cartezian despre existenţa unei fiinţe supreme, din concepte, strădania şi munca sunt zadarnice şi un om ar putea, desigur, tot aşa de puţin să devină mai bogat în pricepere numai prin idei, precum un negustor în avere, de el, pentru a-şi îmbunătăţi starea, ar putea să adauge la situaţia cassei lui câteva zerouri” *Critica raţiunii pure).* Schopenhauer a afirmat că panteismul este un ateism cu mănuşi. Criticismul kantian îl prezintă altfel: Dumnezeu, marele evreu, a fost dat jos din nori, din cuibul lui de cuc, de Kant şi de mine. Se poate spune însă că Schopenhauer nu l-a înţeles, iar din această afirmaţie reiese că criticismul este un ateism fără mănuşi.

Care sunt termenii sistemului kantian? *Intelectul presupus pur*, plăsmuitor prin judecăţi sintetice apriori al categoriilor, formele necesare experienţei posibile pentru orânduirea ei în concepte ca unităţi logice:

Intuiţia presupus pură a timpului, purtător al fenomenelor lumii interioare şi exterioare, şi spaţiul purtător al fenomenelor exterioare; fără timp, este de neînţeles predicaţia. Înlătură intuiţia pură, afirmând intuiţia sensibilă, neputând depăşi conţinutul empiric al cunoaşterii, îndepărtând iluzia dialectică a cunoaşterii pur raţionale;

Raţiunea speculativă este sediul ideilor goale de conţinut empiric, care nu slujesc intelectul alcătuit

categorial decât ca limită a aplicării lui;

Imposibilitatea trecerii prin regres de la condiţionat la necondiţionat, adică la absolut, la cauza primă a lui Malebranche;

Experienţa posibilă, în care operează intelectul pur alcătuit categorial, „folosirea transcendentală a categoriilor constituie o amfibolie a intelectului pur”.

Dacă totul se reduce la intelect şi intuiţie sensibilă, atunci Dumnezeu, sufletul substanţial gânditor şi ca unitate reală a variaţiilor psihosomatice, libertatea reală şi nemurirea nu există, fiind idei ale raţiunii speculative, fără conţinut obiectic. Putem astfel afirma că acest joc între subiect şi obiect – subiectul formal şi obiectul concept – care subsumează datele intuiţiei sensibile multiforme, motivează afirmaţia lui Alain: Kantianismul este triumful aparenţei. Este o simplificare necesară fiindcă eul real transformat în subiect şi noneul în obiect, exclud ideea de completitudine.

Dasein Existenţă). Concept pur, aparţinând categoriei modalităţii.

Categoria modalităţii

Posibilitate – Imposibilitate

Existenţă – Nonexistenţă

Necesitate – Întâmplare

Este necesar să prezentăm conceptul *substanţei*, fiindcă nu conţine nimic real, sediul realului fiind mistica. Prezint acest termen kantian pentru vidul gnoseologic pe care îl cuprinde. „Substanţă. Conceptul pur al intelectului despre substanţă nu cuprinde nimic mai departe decât un lucru ca subiect în sine, fără a fi predicat la altul. Trebuie să fie prezentat. Substanţă: invariabilul în existenţă. Substanţe: Lucruri. Substanţă: substratul întregului real, aparţinând existenţei lucrurilor. Conceptul unei substanţe, adică a ceva care poate exista ca subiect, niciodată însă ca simplu predicat… Substanţă: substratul întregului real, întrucât nu poate fi schimbată în existenţă, astfel, cantitatea ei în natură nu poate fi nici înmulţită nici micşorată. Substanţa nu se naşte. Principiu al constanţei:

la orice schimbare a fenomenelor, persistă substanţa şi cuantumul acesteia în natură nici nu creşte, nici nu scade. Principiu al constanţei: la toate schimbările din lume, rămâne substanţa, şi se schimbă numai accidentele. Ultimul subiect al schimbării este constanţa, substratul la tot ce este variabil” *Critica raţiunii pure*, Th. Valentiner, Sachregister). În funcţiunile logice ale intelectului, în judecăţile lui sintetice apriori, acest concept pur intră în grupul judecăţilor asertotice. Originea categoriilor? „Noi vrem să numim aceste concepte după Aristotel, categorii, întrucât intenţia mea iniţială a fost să fie ca ale lui, cu toate că în executare sunt foarte îndepărtate de ale lui” *Critica raţiunii pure, Tabela categoriilor*). „Categoria, calitate atribuită unui obiect, atribut”. „Categoriile, adică atributele elementare” Calitate, cantitate, timp, loc) Aristotel, Categoriile, Baliy). Categoriile kantiene sunt produse ale judecăţilor sintetice apriori. Nici obiecte, nici atribute, ci forme pure – cantitate, calitate, relaţie, modalitate – ca şi concepte pure. Dar pentru a înlătura amfibologia judecăţilor kantiene, adică logismul pur – ştiinţe pur raţională alcătuită din concepte pure – leagă aceste forme de experienţa posibilă, de percepţii şi reprezentări, produse ale simţurilor, transformate în concepte, în aceste „unităţi logice deschise” Schopenhauer), omul neputând crea unităţi reale. Nu-mi amintesc cine a caracterizat apriorismul kantian în aceşti termeni: „Nicio cunoştinţă nu izvorăşte din experienţă, nici înainte de experienţă, ci în experienţă”. Omul se mişcă între ineist şi acquisit Goblot). La scara lui e dominat creştin de sufletul substanţial, gânditor şi primitor de concepte, unităţi sau arhetipuri, idei socratico-platonice, altfel speculează intelectual sau intuitiv, presupus pur, în golul aprioric gânditor al experienţei. Logica transcendentală, estetica transcendentală şi experienţa posibilă, fără sufletul real creat şi purtător al Transcendenţei, sunt forme goale ale gândirii ale cărei origine, natură, sens, sediu şi operaţii sunt inexplicabile, ca percepţia lui Thomas Rheid, care o situează, deşi reală,

în sfera magică, iar eu o situez blagian în orizontul misterului. Repet: omul autonom poate şti util – deşi nici la acest nivel nu-şi aparţine –, dar neadevărat, adică „ştie neştiind” socratic-creştin.

Şi acum, ce este existenţa lui Kant?*, J) asein.* Existenţă, o categorie a modalităţii – existenţa lui Dumnezeu dedusă dintr-un concept, Kant o numeşte iluzie fiind şi inexistenţa materiei înainte de afirmată creaţie” *Critica raţiunii pure,* Sachregister, Th. Valentiner). Ce sunt intelectul pur – raţiunea, gândirea – prin origine, natură, funcţiuni, sens, sediu, scop? Fără suflet substanţial, gânditor şi ca unitate reală, invariable somatopsihice ale omului, sau nu se răspunde, sau ne mişcăm în gol De altfel, în lumea întrebărilor nu este posibil un răspuns adevărat. Apoi, şi categoriile, aceste concepte pure, sunt iluzii, forme goale! Greu de conceput, ca operând asupra realităţii, fiindcă nu vin nici de Sus, prin revelaţie, nici de jos, prin inducţie, ci deduse transcendental, „concepte apriori, aplicabile asupra obiectelor experienţei” – apriorism iluzoriu, gnoseologic şi etic. Acest apriorism pseudoexplicativ, ca tot ce izvorăşte din omul autonom, ne arată vidul criticismului kantian şi al spiritului critic în genere. Existenţa, categorie a modalităţii? în acest context este o iluzie. Ca şi materia, care, deşi creată, la Aristotel este posibilă şi devine reală prin formă. *Metafizica*, cât, de H. Schmidt). Filosofie. Explicaţia existenţei multiforme? Creaţia. Unitatea şi ordinea multiplicităţii? Dumnezeu. Materia ca atare, ca „substrat constant al lucrurilor”, al repetării şi variabilităţii lor, cum s-a spus, şi mai ales ordinea legică nu poate fi gândită fără Dumnezeu. Gol filosofic ca şi gândirea goală, la acest nivel, ca şi întregurile ca unităţi gândite autonom. „În orice existenţă este substanţă, adică ceva care nu se poate exista ca predicat, ci numai ca subiect. Existenţa fenomenelor nu poate fi cunoscută apriori... Substanţă: invariabilul în existenţă” *Critica raţiunii pure).* Filosofia? Tautologii, contradicţii – dialectică, adică antagonisme, Hegel – antinomii –, contradicţii aparente constituind impasuri ale

raţiunii speculative, invariante iluzorii, şi revoluţii aparente, joc între existenţă şi neant, între concretul opac şi idealul iluzoriu, *ancilla theologiae; ancilla scientiae*, autonomie nociv negatoare, metamorfism steril. Nimic real, sau util.

Omul

Imaginea omului lui Kant, care, deşi ancorează aici, în lumea vizibilă şi în el însuşi, cuprins în ea, Kant îl deosebeşte de natura neînsufleţită şi de animal, adică de natura însufleţită, atât deocamdată. Kant prezintă omul în aceşti termeni: „Numai omul care cunoaşte de obicei întreaga natură, numai prin simţuri se cunoaşte pe sine însuşi, numai prin apercepţie, şi anume în acţiuni şi decizii interioare, pe care el nu le poate socoti ca impresii ale simţurilor este sieşi, deşi, desigur, în parte fenomen, pe de altă parte însă, cu privire la anume facultăţi, un simplu obiect inteligibil, fiindcă acţiunea acestuia nu poate fi socotită ca receptivitate a simţurilor. Noi numim aceste facultăţi, intelect şi raţiune, mai ales, şi în special ultima se deosebeşte într-adevăr de toate forţele empirice, fiindcă ea judecă obiectele după idei şi decide concomitent pe intelect să facă uz empiric de concepte, chiar pure” *Critica raţiunii pure).* În raţiunea practică *sollen* = trebuie exprimă o necesitate acauzală, *Pflicht*, opusă înclinării naturale Neigung). Este etica autonomiei iluzorii a datoriei, „pur formală” Max Scheller). Am ales omul lui Kant, gol gnoseologic şi etic. În afară de Thales, care a afirmat că este greu să te autocunoşti, şi de Socrate, care a constatat imposibilitatea autocunoaşterii, nu cunosc niciun filosof sau om de ştiinţă, întrebător căutător şi măsurător, care s-a putut autocunoaşte şi cunoaşte adevărat. Această creatură raţională, mărginită, contradictorie, rătăcitoare şi murătoare, „ştie neştiind” – socratico-creştin – fără har, cum am mai consemnat Citez aici un mic fragment din agnosticul Kant, care, pe lângă iluzoria auto cunoaştere şi autodeterminare, afirmă: „Matematica, mândria raţiunii umane. Se dă un exemplu strălucit, cât de departe duce cunoştinţa noastră apriori,

independent de experienţă. Se ocupă numai cu obiecte şi cunoştinţe ale intuiţiei” *Critica raţiunii pure).* Intuiţia sensibilă, adică experienţa, condiţionează valoarea cognitiva a intelectului alcătuit categorial. Intuiţia pură este o ficţiune goală. Intuiţia intelectuală, de care vorbeşte Descartes, nu este acceptată de Kant, fiindcă, dacă ar exista, ar face posibilă cunoaşterea lucrurilor în sine. Înec gnoseologic în jocul dintre logic şi empiric sau, mai precis, între intelectul gol şi experienţa oarbă. Trăire orgolioasă a unei pseudoautonomii.

Natura

Pentru a înţelege acest termen – *physis* –, termen grec atotcuprinzător, natura, termen latin cu acelaşi conţinut, folosit de Kant în acelaşi sens, „dincolo de care este spaţiu vid”, sau „noi înşine suntem natură”, a spus el. Lăsând deoparte că filosofia, ca şi ştiinţa, procedează prin „abstracţii izolatoare” Menger), nu numai în ce priveşte obiectele experienţei, acest arbitrar mintal operând şi în limbaj, evitând polisemia. În fond, termenii teoretici, tehnici şi practici, la scară umană, sunt goi de adevăr – Real – ca şi natura, dacă o acceptăm că există, ca unitate a tuturor lucrurilor, aceasta şi lucrurile din ea venind de nicăieri şi mergând spre nicăieri, devenind, ca şi ea. Subiectul cunoscător, operând în aceste limite, oglindeşte, constată sau formulează legi, pseudoautonom, sau norme morale. Criticismul kantian, pe scurt: „Examinarea limitelor cunoaşterii omului, captiv al naturii, al obiectelor experienţei, şi al eului, produs de ea, şi încercarea sisifică de a răspunde la întrebările: ce pot să ştiu, ce trebuie să fac, ce pot spera?”. Niciun răspuns adevărat la scara omului gol de Real, ca şi natura. Apoi, dacă termenii „Dumnezeu, Libertate, Nemurire şi suflet gânditor sunt ficţiuni, iar credinţa religioasă este înlocuită cu credinţa în idealul gol şi în postulatele morale ale raţiunii, ce poate şti omul mărginit, închipuit autonom? Prin aşa-zisa revoluţie copernicană, situează adevărul în el, necăutându-l, şi această poziţie absurdă leagă sistemul, legiferând global, nu numai moral, prin modelul îngheţării planetelor în

sistemul solar, legiferând subiectiv mişcarea acestor planete. Dar înclinarea lui Kant de a accepta în metafizica cunoaşterii modul copernican de a gândi, n-a avut urmare condiţionând existenţa adevărului prin doi factori: subiect şi obiect. Subiectul este gândit aprioric: logica transcendentală, formală, goală de conţinut empiric, a cărei valoare gnoseologică este condiţionată de experienţa posibilă, din care se extrage obiectul, care este concept. În fond, *Weltdichtung als Weltordnung.* Desigur, niciodată nu se realizează un acord perfect între subiectul autonom gânditor şi existenţă – lumea vizibilă – trecătoare ca şi el, şi nicidecum între subiect şi Real. „Ceea ce se vede este trecător şi ceea ce nu se vede este veşnic” Sf. Ap. Pavel), De aceea Pascal a părăsit acest imanentism iluzoriu, considerând graţia şi revelaţia căi spre adevăr. Nu se poate ieşi din captivitatea cosmică, dacă omul reduce cunoaşterea la doi factori: el şi lumea în care este cuprins. Contemplând omul întrebător şi căutător, viaţa şi lumea, conştiinţa teoretică ajunge la concluzia că adevărul este transcendent în esenţă, că sediul lui aici este religia, fiind mântuitor şi consolator.

Repet: Omul autonom se mişcă în „orizontul misterului” L. Blaga), de aceea limbajul lui constituie un mister la scara lui, îmbrăcând formele: utilităţii, comodităţii, gratuităţii, aporeticii, erorii şi niciodată ale Adevărului, Binelui şi Frumosului, gândite mistic platonic, nu ca lucruri în sine kantiene, lucrul în sine ai acestuia fiind bine determinat, ca „mortăciune”, de Fichte. La ce serveşte dacă îl gândim ca *Grenzbegriff,* prin care se determinăm limitele cunoaşterii umane aici şi acum? Dacă am decis să rămânem aici, adică în matginile naturii, termenul este superfluu. Ce semnifică termenii: raţiune, intelect, imaginaţie, intuiţie sensibilă, pură Kant) şi intelectuală, de la Descartes şi Spinoza până la fenomenologi? Nu ştim, fiindcă jocul dintre logic şi empiric nu revelează nimic. La ce serveşte apriorismul kantian, această iluzorie autonomie a omului explorator al eului şi noneului, cu intenţia cunoaşterii naturii, originii şi sensului

lor? Până acum n-a dus la nimic. Nu se poate, desigur, renunţa la limbaj, chiar dacă acesta constituie pentru noi un mister. Zicem: fapt, concept, definiţie, sistem, doctrină, punct de vedere, care sunt de neînţeles, ca şi utilităţile, comodităţile, gratuităţile, aporiile şi erorile. Astfel, omul autonom constată şi aplică nimerind. Aşadar, criticismul kantian cu întreaga lui terminologie arbitrară, este iluzoriu. Nu se poate face gnoseologie reală la niciun nivel uman şi nici etică reală; deci, niciun sistem kantian. Niciodată n-a apărut cu evidenţa de azi viziunea mistică a cunoaşterii şi moralei. Criticismul ca sinteză a raţionalismului şi empirismului, cum s-a spus? Pentru fiecare poziţie în parte şi pentru ele împreună, impas. Aici, omul autonom nu are nicio ieşine. Omul ne apare ca pseudolegluitor şi ca propriul său pseudostăpân. De altfel, autosalvarea a fost preconizată şi în sistemul indic Samkva. Omul satanizat a fost gonit din paradis. Aşa începe istoria profană, pe care o putem cuprinde în termenii augustinieni: *Civitas terrena sive diaboli. În* orice moment istoric, când omul a încercat să se salveze, a eşuat. „Eşuarea şi finitudinea” sunt termeni potriviţi în existenţialismul radical imanentist. Pesimism corect al rămânerii aici, în jocul dintre *mundus intelligibilis.* De negăsit la Kant. Omul? Este cuprins în aceste două lumi de autonomia kantiană, limitate de iluzoriul lucru în sine, de *noumenon*, pe care le întâlnim în filosofie, ştiinţă, artă, morală, politică, neducătoare la adevăr. Subiectivismul sofistic Protagoras), logismul pur Cohen), eul absolut Fichte), eul presupus pur, ca şi intenţionalitatea constitutivă de sens, precum şi descripţia esenţelor intuite – fenomenologie – Husserl), ca orice formă de apriorism său de psihologism haotic, sunt termeni speculativi, neconcludenţi. Revin la cele trei întrebări fundamentale ale lui Kant: „Ce pot să ştiu?”, „Ce trebuie să fac?”, „Ce pot spera?”. Kant se întreabă gnoseologic dacă omul poate cunoaşte natura fără rest, în limitele ei neexistând niciun adevăr. Azi, întrebarea nu are obiect, fiindcă natura, în fizica actuală, este o vorbă goală, neexistând la niciun nivel

al experienţei umane, neaflându-se în terminologia micro şi macrocosmică. Se poate omul autocunoaşte, chiar dacă fără rest nu obţine niciun adevăr, fiindcă omul poate purta adevărul revelat, dar nu este izvorul lui. Ne aflăm în câmpul ştiinţei, cel mult utile sau comode, dar neadevărate. Ce trebuie să fac? Omul, în viziunea autonomiei kantiene, poate fi propriul său legiuitor şi stăpân, prin această autonomie iluzorie crezând că poate să stăpânească înclinările naturale – *die Neigungen* – înniocuindu-le cu datoria şi cu *formalul imperativ* categoric, maximele lui formal-subiective, prin valoarea lor să poată deveni legi morale generale. Acest formalism moral Max Scheller) nu are acoperire reală – mistic dogmatică – nici empirică, nici axiologică. „Ce pot spera?” Trăind şi murind înăuntrul lumii vizibile, nu pot avea nicio speranţă; o singură speranţă fiind posibilă, cea de natură paulinică. Şi cum *se pare* că la scară umană şi naturală nu este posibil adevărul, sistemele, doctrinele şi punctele de vedere ale căutătorului şi întrebătorului om european de la greci până azi nu impun un examen al veracităţii, acest exerciţiu îl practică raţionalii, nu lucizii, care înţeleg limitele omului în lumea lucrurilor care tac. Legi logice şi naturale? „Ficţiuni utile, plăcute sau comode” Vaihinger) împinse ilegitim şi în sfera religioasă. Originea, natura şi sensul lor? Depăşesc capacitatea omului întrebător, la hinzi acest chin luând sfârşit prin cunoaştere, autosalvare. Dar această linişte a sufletului desprins de corp – ca sediu –, această iluzorie autosalvare nu duce sufletul în lumea pură a lui Brahma, care explică atacul lui Shankara împotriva budismului heterodox Paul Deussen). Înlăturarea metempsihozei prin iluzpria autocunoaştere nu constituie o soluţie eliberatoare. Asceza omului autonom este absurdă, având rost numai în sfinţenia propriu-zisă, în alesul religios, purtător al adevărului creştin, care arată omului strălucirea şi liniştea neschimbării şi liniştea neschimbată. Înţeleptul indic, legat de „Samsara” – metempsihoză – pe care o crede fără început şi fără sfârşit., este în afară de mântuire Deussen) în aceşti termeni. „Moartea este

căderea cortinei între două acte” Deussen). Metempsihoză este o altă rătăcire a spiritului uman, sub raportul veracităţii. „Orificii considerau corpul lemniţa sufletului până când acesta va ispăşi vinile dintr-o altă existenţă” Platon, *Cratylos*; în Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker, 8).*

Şi care este calea mântuirii? „Prin cunoaştere, abandonând toate dorinţele trupeşti şi spirituale, acela ajunge încetul cu încetul Nirvana Stingerea), cum focul ale cărui lemne au ars” Deussen). Ce înseamnă aceste patru nobile adevăruri ale budismului:

1. toată viaţa este suferinţă

2. cauza suferinţei sunt pasiunile (setea de a exista, voinţa de viaţă)

3. eliberarea de pasiuni (de sete de pofte) eliberează de suferinţe

4. calea spre eliberare este alcătuită din opt forme: dreapta credinţă, dreapta hotărâre, dreptul cuvânt, dreapta faptă, voinţa dreaptă, intenţia dreaptă, scufundarea în sine. Deussen, cât, de H. Schmidt).

Porunci morale ale renunţării, ale budistului stins în Nirvana. De altfel, credinţa în metempsihoză există şi azi în India, budismul neputând – o înlătura, fiind acceptată şi de Deussen ca o modalitate reală a spiritului. Metempsihoză este iluzorie – un suflet care vine de nicăieri şi merge spre nicăieri – semănând cu mântuirea prin cunoaştere, ca pretutindeni unde funcţionează aceste poziţii. Miticul şi raţionalul? Forme asemănătoare ale „căii omului” opuse „căii Domnului” Bossuet). Miticul, magicul şi raţionalul sunt opuse misticului, adevărul fiind un mister, transcendent în esenţă.

Faţă de aceste antropologii: filosofică, ca ştiinţă naturală, ca ştiinţă a spiritului, ca ştiinţă socială, economică, estetică, politică, etnoistorică, care defalcă omul vocaţional şi social util, fie ca făptură naturală, fie ca spirit, oglindit în actele sale religioase, etico-sociale şi tehnice, într-un viu limitat de biologia vârstelor, antropologia mea este religioasă-creştină, având ca obiect omul integral nemuritor, viul etern, moartea fiind o trecere

în altă lume, superioară. Omul se poate prezenta mistic-real, sau autonom, lumesc şi extramundan în formele relaţiilor cu Divinitatea, universul, comunitatea şi cu sine însuşi, şi în formele predeterminării: mistic – primordială – pierderea paradisului şi moartea, istoria profană cuprinsă în *civitas terrena sive diaboli* Sf. Augustin). Prin această satanizare ne întâlnim cu întrebarea, căutarea, constatarea utilă, presupus autonomă şi cu eroarea. Noul Adam Sf. Ap. Pavel) sau omul restaurat de Mântuitor se întâlneşte cu omul autonom care, întrebând, căutând şi constatând, relativizează şi denaturează satanocratic, totul în lumea lucrurilor care tac, depărtate de Real.

Repet: religia este sediul adevărului, ştiinţa sediul folosului, arta hieratică reflectă imperfect Transcendentul. Exemplu: *Judecata din urmă*, în viziunea lui Michelangelo, opusă viziunii unui mistic – Tertulian – care a crezut că este singurul spectacol demn de văzut, dar nu l-a descris, spunând că nu l-a văzut. Arta voluptăţii – a plăcerilor – care topeşte omul în curgerea heraclitică a clipelor, arta ermetică – literară – impostură spirituală. Mallarmé văzut de J. – P. Sartre şi arta plastică nonfigurativă de acelaşi fel. Adevărul este transuman şi transmundan şi poate fi primit prin graţie şi revelaţie. Fiind unul singur, *secutuium fidemy* cel *secundum rationem*, pe care îl adaugă Windelband neomedieval, fiind inexistent, cum s-a văzut şi se vede. Este scornirea filosofică a dublului adevăr, a libercugetătorilor medievali, în căutarea autonomiei gândirii filosofice, detaşată de robia teologală. În acest context trebuie înţeleasă antropologia creştină. Astfel, credinciosul primeşte adevărul, binele, frumosul, sacrul, utilul şi comodul, ştiind că nu-şi aparţine şi nu-i aparţin, trăind sub har, omului fiindu-i specifice: aporia – impasul şi eroarea, şi necredinciosul primeşte utilul şi comodul, se întreabă aporetic, rătăceşte neştiind, aşa cum ploaia cade şi peste cei buni şi peste cei răi. Este atotbunătatea divină. Necredinciosul ocoleşte sau ignoră misterul şi mai ales funcţia lui eliberatoare din înlănţuirea cosmică şi de moarte, absolutizează raţiunea; poziţii izvorâte din absenţa

teofaniei şi a miracolului, care ar trebui să urmeze nemijlocit rugăciunii. Poziţii care punctează timpul şi spaţiul omului mărginit, legate de el şi de natură. Absolutizarea raţiunii are „forţa unei prejudecăţi”, cum a caracterizat Marx egalitatea. Or el, nu numai că falsifică inexplicativ relaţia subiect-obiect, dar face de neînţeles inspiraţia Realului şi funcţiunea raţiunii ca vehicul al Realului inspirat, în fond, ce înseamnă sub raportul veracităţii termenii: metafizică, gnoseologie, logică, axiologie, generalizare, abstractizare, modelare, variabilitate, invarianţă, substanţă, mod, percepţie, reprezentare, întreg, parte, metodă, intuiţie, concept, definiţie, sistem, punct de vedere, doctrină, judecată, raţionament, experiment, observaţie, părere, ipoteză, normă, axiomă, esenţă, fenomen, necesitate, întâmplare, formă, conţinut, scop, ideal, adevăr, bine, frumos, sacru, satanic, existenţă, nonexistenţă, moarte, nemurire, la scară umană? Limbaj neconcludent vehiculat peste Real. Simbolica umană, stând în puterea iluzorie a închipuirii şi sub tensiunea polară subiect-obiect, este depărtată de Realul revelat, comunciat dogmatic, omului neaparţinându-i nici utilul, nici comodul mintal, aporeticul şi croatea fiindu-i definitorii. De altfel, nu-şi aparţine, robia divină, cum se spune în *Imitatio Christi* fiind definitorie pentru libertatea lui. *Imitatio Christi*, adică, scoate-mă Doamne din moarte şi din înlănţuirea cosmică. Aşadar, prin cunoaşterea redusă criticist – kantian – la eul transcendental, formal categorial, la jocul dintre *mundus sensibilis* şi *mundus inâelligibilis,* aplicarea transsenzorială a categoriilor fiind ilegitimă – amfibolia intelectului pur – nu se ajunge niciodată la adevăr şi la libertatea reală. Socotim conceptele forme logice deschise, nu unităţi reale, arhetipuri platonice, cum am mai spus în alt context, în stilul lui Schopenhauer. Criticismul kantian şi criticismul în genere? Situarea negativă a spiritului. Dar, mai înainte de a prezenta criticismul, prezint omul lui Kant. „Omul este animalul care se poate desăvârşi” Kant, cât, de Sombart). Dacă mai adăugăm caracterizarea făcută de

Moses Mendelsohn: „Tu eşti atoatedistingătorul”, avem imaginea unui imanentism fără ieşire şi inactual prin incompletitudine şi indemonstrabilitate. De altfel, nu este nevoie de o prea mare înţelepciune şi de o revărsare de ficţiuni, contradicţii, antinomii, imprecizii şi neclarităţi pentru a constata că omul „este un animal raţional, muritor, mărginit şi aparent perfectibil”. Aşa cum Claude Bernard intra în laborator neînsoţit de niciun filosof, orice om poate constata în mod nemijlocit o poziţie ineficientă, fiind eronată şi satanică. Această nemijlocire cognitivă seamănă cu acţiunea directă a lui George Sorel. Impas sau eşec existenţial, criticismul, de tipul kirkegaardian al înecului în individuaţie şi al ieşirii din ordinea religioasă. Ins topit în seria nesfârşită, ca subiect în dezacord cu Absolutul divin, cu lumea, cu semenii şi cu poruncile bisericii. Nu se poate vorbi de salvarea omului (antropocentric şi sociocentric) istoric. Modern, Renaştere, Romantism, Revoluţie, Reformă – nu trei ca la Maurras. Este omul pseudocreator, orgolios, mărginit şi anulat de perspectiva morţii şi a infinitului. Cum am mai consemnat, „noua divinitate a acestuia este întâmplarea”, cum a spus De Sanctis. Satanizat, nu vrea să se salveze. Modelul? Infractorul, nu sfântul. Fuge dement din „calea Domnului” Bossuet). A uitat că mântuirea vine de Sus, că adevărul, binele, frumosul şi sacrul au un principiu unic, ca libertatea reală, că arhetipurile se primesc prin har. Ce înseamnă omul transcendental, aprioric, gol, pseudoautonom, istoric rătăcitor, paradoxal activ, senzorial mărginit, activ legitim numai aici, captiv al eului şi al lucrurilor care tac şi al experienţei oarbe ca şi ele? Trăire în neadevăr, iluzia că utilul şi comodul mintal Poincaré) îi aparţin. „Un nimic din timpul iluzoriu, cum îi spune Krishna, prinţului Arjuna, despre aici, afirmând ideea nemuririi” Deussen) Omul autonom este pseudomoral şi nu poate spera să se cunoască şi să cunoască deplin. Care este formula definitorie a speranţei lui? *Dum spiro, spero.* Cât trăiesc, sper, spune maxima latină, şi ce poate spera în limitele jocului apariţiei şi dispariţiei, al existenţei şi

nonexistenţei? Mai înainte de a-l prezenta defalcat tipologic, prezint câteva aspecte antinomice şi contradictorii ale lui Kant. Este antiidealist şi idealist în acelaşi timp. „Idealismul este teoria după care realitatea obiectelor externe nu poate fi strict dovedită”. „Categoriile fac ca gândirea unui obiect în genere să se constituie prin unirea diversităţii în apercepţii...”; „... obiectul fiind ceea ce ca concept uneşte diversitatea unei intuiţii date”.

Notă P.Ţ. Dacă obiectul nu este exterior subiectului, ci este un concept, acest mod de a vedea este constructivism idealist. Kant este şi antirealist. „Sunt convins, zice el, că nimeni nu va putea demonstra existenţa lui Dumnezeu, după cum, tot convins sunt, în mod apodictic, că niciun om nu va putea afirma contrariul existenţei sale”. Antinomie. Această contradicţie aparentă, cu teză şi antiteză, egal demonstrabile, constituie un impas. *Critica raţiunii pure,* Kant, Sachreg., éd. Valent).

Tipologie

Există istorie sacră şi istorie profană, tradiţie sacră şi tradiţie profană. Aici, în acest context, este vorba de istoria profană în care omul este gândit nemetafizic, – desigur, bine – nici ideologic, la fel de bine, nici teologic, adică real, ci ştiinţific, imanentist, relativ-util şi orientator, datele intelectuale şi ale experienţei fiind evidente, dar nu necesar adevărate. *Homo sapiens*, sau *homo faber,* oglindit în arta utilă şi frumoasă, defalcat şi adunat din bucăţi, în sinteze formale, nevii, din omul primordial, întreg, care şi-a pierdut unitatea şi nemurirea prin păcat. Aşa se explică că „ştie neştiind şi face nefăcând”. Adică devine permanent neîmplinit, şi dacă filosofia, arta, ştiinţa şi tehnica devin, atunci, parmenideic – la scară umană – nu sunt, fiindcă la această scară „tot ce devine nu este”. Aşa ne arată istoric-profan, filosofia, pe care Kant o mişcă agnostic din filosof în filosof. La fel arată şi ştiinţele naturii şi ale spiritului, artele şi tehnicile existenţei, şi totuşi Absolutul există, situat peste istoria profană, care se desfaşoată haotic în univers, în comunitate şi în om, între pierderea paradisului şi Judecata din urmă. Imaginea

omului întreg şi înlăturarea pedagogică a autonomiei valorilor? Nu helenocentric W. Jäger), ci mistic, în sens biblic, gândire mistică, nu limbaj istoric-profan, filosofic, ştiinţific, artistic şi tehnic.

Am ales ca model orientator tipurile ideale fundamentale ale individualităţii din *Lebensformen* ale lui E. Spranger, pentru a arăta defalcarea orientatoare a omului, care ne indică, cu toată necesitatea ei, omul nedeplin.

Tipurile fundamentale ideale ale individualităţii:

1. Omul teoretic, 2. Omul economic, 3. Omul estetic, 4. Omul social, 5. Omul puterii (politic), 6. Omul religios.

incompletitudinea umană din aceste tipuri ne îndreptăţeşte să considerăm că, oricâte meditaţii gnoseologice, etice, estetice, axiologice, chemate să descifreze „tipurile complexe, istoric condiţionate” şi să ducă la înţelegerea mişcării vieţii, la nivelul ştiinţelor spiritului, s-ar formula, ele sunt neconcludente, structurile spiritual-istorice nerelevând nimic în această modalitate a spiritului. Mă simt îndreptăţit, Contemplând spectacolul vremii mele, să adopt formula omului lui Schopenhauer: „Omul e un animal stupid, lubric şi răufăcător”. Fără să absolutizez, fiindcă exclud sfinţii, incolorii şi nenocivii oameni cumsecade. Nu pot împărtăşi formula lui Zola: „Al dracului bandit mai e şi omul cumsecade”. Desigur, nu intră în formula lui Schopenhauer nici eroii.

În fond, care sunt termenii definitorii ai lui Kant?

— *Mundus intelligibilis* (relativ şi aparent autonom)

— *Mundus sensibilis* (limitativ al actelor cunoaşterii aici)

— *Raţiunea* (când facultate supremă şi sediu al principiilor, când sediu al ideilor, a căror transcendenţă, în spiritul lui, le goleşte de obiecte.

— *Intelectul* (presupus pur, sediu al categoriilor goale de orice obiect, aplicabile legitim în câmpul experienţei posibile)

— *Intuiţia sensibilă* (care atestă prezenţa obiectelor primite de om sub orice formă de reprezentări)

— *Intuiţia pură, a spaţiului* (cuprinzând lumea exterioară) şi *a timpului* (care cuprinde lumea interioară, excluderea intuiţiei intelectuale, considerată iluzie dialectică)

— *Noumen* (concept fără obiect, o mortăciune, cum spune Fichte, sau un concept limită, care ne arată folosirea legitimă a intelectului mărginit de experienţa posibilă)

— *Fenomen* (triumful aparenţei Alain], adică înlăturarea realului propriu-zis)

— *Apercepţia* (forţa sintetizatoare a experienţei acumulate, stare de conştiinţă orânduitoare a aparenţei multiforme).

Fără a mai vorbi de judecată şi demonstraţie, criticismul kantian este exerciţiul spiritului critic în limitele formelor logice şi ale gândirii. În lumea în care se presupune existenţa unei substanţe (invarianţe) şi a variabilităţii, în fond, a materiei iluzorii şi a formelor, un filosof, cum este Kant, operează cu termeni care nu sunt determinanţi prin origine, natură şi sens, fiindcă nu operează apodictic cu ideea creaţiei, pe care o gândeşte în formula unei antinomii, teza şi antiteza fiind egal demonstrabile. Lumea şi omul, aceşti termeni ai cunoaşterii, nu pot fi gândiţi ca exprimând un început şi un neînceput în acelaşi timp. Desigur, un filosof care afirmă creaţionismul nu depăşeşte prin credinţa lui laicismul gândirii sale. Fiindcă începutul şi sfârşitul lucrurilor ţine, după Alkmaion din Crotona, de zeu, iar la creştini pot fi revelate omului, cum ne arată Biblia.

Omul autonom-sofistic sau kantian este iluzoriu şi caută aparent, primind utilul imperfect, sau adevărat, dacă este ales. Poate un mistic să gândească omul autonom? Poate. Prin considerarea lui ca fiinţă integral nemuritoare şi în relaţia directă cu Divinitatea. Dar sofistic nu, fiind variabil şi reconstituit arbitrar, iar kantian, autonomia este falsă, fiindcă el gândeşte eul tot variabil şi sofistic şi consideră că a privi eul în sine e o eroare gnoseologică. Platon nu este capul noologiştilor, cum l-a considerat Kant, care, fie că n-a înţeles viziunea ideilor, fie că le-a falsificat,

fiindcă ele nu au izvorul în raţiune, or, omul participând la ele prin vocaţie, aşa cum ne arată selecţia din celebra metaforă a grotei. A fost mistic. Dumnezeu este, cele două lumi sunt, omul este integral nemuritor. Învierea şi Judecata din urmă vor fi. Creaţionism şi eschatologie. Viziune paulinică. *Imitatio Christi.* Să presupunem că, în spiritului fizicii moderne, există ca unitate a tuturor fenomenelor, unitatea materială a lumii, şi într-un sens şi într-altul; cum lucrurile vizibile nu vorbesc şi raţiunea umană nu poate crea nicio unitate, ordinea legică şi unitatea lumii impun Divinitatea ca unitate şi ordine a lumii, proiectată de Transcendenţa creatoare, orânduitoare şi stăpânitoare. Nu se poate azi vorbi de natură cu entuziasmul lui Goethe: „Ea este totul” (cât, de H. Schmidt). La fel nu poate fi considerată ca totalitate a fenomenelor, legate de un principiu cauzal interior, sub natură neexistând niciun substrat, în afară de ea fiind spaţiu vid Kant), inactualitatea plăsmuirilor şi imaginaţiei şi gândirii adună toată istoria rătăcirilor umane în faustica zi pământeană. De altfel, toată simbolica umană se poate aduna prin irealitatea ei în această zi. Ce mai înseamnă termenii: ineism-nativism, a priorii, a posteriorii, transcendental, legi necesare a priori ale naturii, aprehensiune, percepţie, apercepţie, asociaţie, analogie, formă, conţinut, obiect, subiect, metodă, concept, definiţie, sistem, ontic, logic. Gnoseologic, demonstraţie, descripţie ş. a? Limbaj înşelător, ca şi utilul care depărtează omul de mântuitorul şi consolatorul adevăr dogmatic.

Aşa-zisa revoluţie copernicană a lui Kant, mutată gnoseologic în filosofie, oglindită transcendental – aprioricul lui – opus Transcendentului, l-a transformat gnoseologic şi etic în pseudolegluitor şi pseudostăpân. Filosoful imanentist poate fi determinat prin termenii: pseudoautonomie – eteronomia naturală – logic pseudoautonom (logica pură, în fond, formală, mai precis, fictivă) înşelător coerentă şi noncontradictorie, posibil utilă, logic-empiric, gnoseologic-ontic, axiologic, critic-dogmatic, imanent-transcendent. Aceste polarităţi sunt

înlăturate de perspectiva infinitului şi a morţii, care coboară gânditorul pseudoautonom la nivelul muritorului înecat în materie. Astfel, „este nefiind, ştie neştiind”, apare dispărând, adică devine. Forme existenţiale pe care existenţialiştii le reduc la doi termeni: existenţă şi neant J.P. Sartre).

*Noumenon şi phaenomenon. Î*n sistemul kantian nu se întâlneşte Realul propriu-zis, gnoseologia lui putând fi redusă la aceşti termeni: intelect presupus pur, alcătuit din categorii – concepte pure a priori şi intuiţie presupus pură –, timpul şi spaţiul, fenomene înregistrate prin senzaţii şi percepute ca reprezentări. Joc intelectual şi senzorial al subiectului presupus autonom, între logic şi empiric, tot procesul gnoseologic petrecându-se copernican în subiectul căutător şi cunoscător, în acest joc al aparenţelor în care Maurras situează arta, cu excepţia lui Dante. Kant a numit filosofia, arta noastră – *Unsere Kunst.* Pentru a înţelege însă paradoxala construcţie a sistemului kantian şi a termenilor lui, plec de la aceste afirmaţii ale lui Socrate. Când, în dialogul *Charmides,* i se spune că înţelepciunea nu se poate cunoaşte fără asistenţa unui zeu, deci omul nu se poate autocunoaşte. Apoi, ştiinţa umană nu are nicio valoare faţă de înţelepciunea divină. V. Brochard, *Les sceptiques grecs).* Kant nu are nevoie de înţelepciunea divină şi acest lucru se vede din pseudoautonomia lui. Facultăţile mintale ale omului stabilite de el sunt constatate, dar neexplicare prin origine, natură şi sens. Pentru înţelegerea sistemului kantian trebuie fixaţi aceşti termeni gnoseologici. Se elimină din câmpul cunoaşterii:

— Transcendenţa Divinitatea);

— Revelaţia, prezentată trivial în pamfletul împotriva lui Swedenborg *Visurile unui vizionar*). O falsă consideraţie a spiritului primitor al adevărului;

— Sufletul substanţial gânditor;

— Intuiţia intelectuală (considerată iluzie dialectica);

— Depăşirea limitelor naturii (supranaturalul);

— Operaţiile cu concepte pure – amfibolia intelectului pur – cu excepţia apriorismului matematic, ignorând

absenţa Realului din această disciplină

Care sunt însă termenii pozitivi ai sistemului său?

— Raţiunea (totul mişcându-se în limitele ei, în forme pure, idei regulative, speculative, conceptul lumii (ca unitate); sufletul, Dumnezeu, libertatea, nemurirea, fiind ficţiuni inevitabile ale raţiunii speculative, „ca şi cum ar fi” *Als ob Narren);*

— Intelectul, a doua facultate a cunoaşterii, facultatea conceptelor, funcţiunea logică a judecăţilor;

— Intuiţia sensibilă (apriorismul senzorial al percepţiilor);

— Fenomenele necesare, prezente în reprezentările subiectului;

— Subiectul;

— Obiectul;

— Experienţa;

— Substanţa (invarianţa);

— Schimbarea;

— Moartea absolută.

În fond, patru termeni: numen, fenomen, intelect şi senzorialitate. Înainte de a-i defini, ţin însă să subliniez că dintre categoriile lui Kant: cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea, cele mai potrivite cu sistemul lui sunt categoriile relaţiei şi modalităţii.

Categoria relaţiei

„Inerenţă Subzistenţă), substanţă şi accident, cauzalitate şi dependenţă, cauză şi efect, comunitate şi acţiune reciprocă”.

Categoria modalităţii

„Posibilitate. Imposibilitate, existenţă şi nonexistenţă, necesitate şi întâmplare” Kant, *Kategorentafel).*

Desigur, totalitatea categoriilor, uzul lor legitim – legarea de empiric – şi uzul ilegitim – transcendental, conceptele pure ale intelectului scoase din câmpul experienţei posibile, constituie „amfibolia conceptelor intelectului pur”. Jocul între constitutiv şi regulativ, între concept şi normă, între ştiinţă şi morala umană nu au caracter real explicativ, explicaţia şi temeiul real neţinând

de omul întrebător şi de natură. Nimic real nu se leagă de logic şi ontic; cel mult, de util sau comod. Gândirea autonomă şi experienţa nu duc la adevăr, care este definitoriu pentru libertate.

Dacă cunoşti criticismul kantian – imanentismul lui radical – antimetafizic, nu pentru extrapolările ilegitime în Transcendenţă, ci pentru speculaţii de idei fără corespondenţă în obiectele lumii sensibile, fiind iluzii Dumnezeu, sufletul substanţial gânditor, eul în sine, antiidealist – adică respingerea negării lumii exterioare în idealism – antidogmatic, antiteologic, autonomia moralei faţă de religie – laicizarea ei raţională, spiritul ştiinţific – „adevărul căii Domnului” ştiinţă şi metodă – lucrările lui, cu stilul stufos, cu ambiguităţile, contradicţiile, antinomiile şi neclarităţile sale, se poate să-l găseşti inactual şi să-l reduci la cei patru termeni inexplicabil şi inexplicativi.

Ce este numenul? Mai înainte de a arăta ipostazele numenului, prin origine, natură şi scop în jocul dintre lumea inteligibilă – nu supranaturală – şi sensibilă, fixez cognitiv omul autonom al lui Kant: imaginaţie, raţiune, intelect, apercepţie, aprehensiune, percepţie, senzorialitate. Şi mai adaug: fenomenalismul kantian este definit prin aceşti termeni: noumenul, care, ca lucru în sine, este conceptul limită, fără obiect, având rostul limitării intelectului la categorii, concepte pure, unificatoare ale reprezentărilor fenomenelor, oglindite astfel în subiectul cunoscător, şi intelectul pur, producător, prin judecăţi sintetice apriori, al categoriilor – concepte pure, legate legitim de fenomene prin senzorialitate sub formă de reprezentări. În şinele kantian nu este ideea platonică transcendentă în esenţă – arhetip –, ci concept fără obiect. Ideea kantiană este obiect al raţiunii speculative, al metafizicii, care nu poate fi din acest punct de vedere ştiinţă. Lucrul în sine, deşi de natură raţională, este presupus în mod arbitrar ca substrat al fenomenelor. Nu este, cum a crezut Kant, independent de subiectul cunoscător. După ce îl formulează, îl prezintă incognoscibil. Deci, lucrul în sine este inteligibil-raţional.

„Nu există lucru în sine în afară de natură – în stilul lui, în afară de natură fiind spaţiu vid şi acest lucru în sine este indicat de fenomene, singurele cognoscibile” H. Schmidt).

Notă P.Ţ. Deci, existând în marginile naturii, nu poate fi substrat real, gândind în spiritul religios şi al fizicii moderne, la nivel ontic. Inactual, şi parazitar logic şi ontic. Intelectul nu poate cunoaşte singur libertatea. „Nu se poate dovedi existenţa lui Dumnezeu. Totuşi, premiza unei inteligenţe supreme, ca o cauză unică a întregului cosmic poate oricând folosi raţiunii şi niciodată nu strică. Un Dumnezeu slujind raţional este iluzoriu… Fără Dumnezeu şi o lume invizibilă – cea de dincolo – lipsesc impulsurile pentru proiectarea şi exercitarea ideilor morale *Critica raţiunii pure).*

Notă| Ficţiunea Divinităţii nu poate motiva creaţia, unitatea, ordinea lumii şi cea morală. Ideile-ficţiunile – speculative ale lui Kant, prin imanentismul lor mărginit, sunt inutile logic, ontic, cosmologic şi nocive teologic.

Şi acum, ipostazele noumenului:

1. Ca *Ding an Sich* – lucru în sine – lucrul, cum există pentru sine, independent de un subiect cunoscător, adevărată existenţă ale cărei fenomene sunt lucrurile empirice la care tocmai trimit fenomenele. „Fenomenele sunt reprezentările pe care lucrurile în sine le produc în noi prin faptul că ne ating simţurile” (cât, de H. Schmidt).

Notă. Pentru Kant este incognoscibil. Această „existenţă adevărată”, ca substrat al fenomenelor, legate de simţuri şi primite ca reprezentări este, cel puţin ca existenţă, bizară. Aici? Raţiune, intelect, simţuri, reprezentări şi concepte. În fond, joc între logic şi empiric. Nivelul omului autonom, care poate fi util, comod sau eronat. Nimic în plus.

2. *Grenzbegriff*concept limită.

Notă. Funcţia limitativă a raţiunii speculative, „facultate superioară” deosebită de intelect, „căruia prin conceptele limită – noumena: Dumnezeu, sufletul ca subiect gânditor şi liber voitor”, îi impune să rămână în limitele experienţei posibile. *Critica raţiunii pure,* cât, de

H. Schmidt).

Formalism – ficţionalism, de tip Vaihinger, în şinele iluzoriu cu funcţiuni imanentist-cognitive.

3. „Noumenon. Conceptul unui lucru care trebuie gândit ca un lucru în sine, nu ca obiect al simţurilor… Dacă noi înţelegem prin *noumenon* că nu este un obiect al intuiţiei noastre sensibile, prin faptul că noi facem abstracţie de modul nostru de a intui, atunci acest *noumenon* este înţeles negativ. Dacă îl înţelegem ca obiect al unei intuiţii nesensibile, ca intuiţie intelectuală, care nu este a noastră, despre care noi nu putem avea înţelegere, atunci noumenon are sens pozitiv. *Critica raţiunii pure,* cât, de H. Schmidt).

4.*, JSI oumenon*, lucru inteligibil, numai gândit, un concept fără obiect, numai o simplă idee, căreia nu-i corespunde niciun obiect, care însă în filosofia practică – etică – poate avea un mare rol”. După Kant, Dumnezeu este noumenon.

„Ce poate şti?”, „Ce trebuie să facă?”, „Ce poate să spere?” (întrebări fundamentale ale lui Kant), omul autonom „ştie – sub raportul veracităţii – neştiind”. Tot ce face autonom, oricât ar fi de mintos, maxima lui nu devine lege generală, autonomia fiind iluzorie sub aceste aspecte: faţă de Divinitate, faţă de univers şi faţă de semeni, fără a fi sociologizat, ci numai constatator; imanentist, stăpânind principiul *unus homo, nullus homo.* Omul este el însuşi transsocial şi transmundan numai în robia divină. Ce poate spera monodimensionat gnoseologic şi etic? Nimic, fiind absolut muritor. Ce semnifică relaţiile: subiect-obiect, cauză-efect, fiinţă (<? rre) – existenţă, devenire-nonexistenţă, sub raportul veracităţii? Limbaj gol. La cele trei întrebări fundamentale ale lui Kant, adaug a patra întrebare: Ce nu poate face omul, silit să se mişte prin limbaj şi acţiune în lumea dogmelor, normelor, semnelor şi lucrurilor, intuind reflectând şi măsurând? Nu poate alcătui unităţi reale – mai ales vii – analizele lui fiind urmate de sinteze formale, uneori concret-utile, comode sau eronate. Nu poate crea sensuri – acea

Sinnconstituirende Intenţionalität a lui Husserl, fiind o iluzie. Nici aşa-zisul logic pur – în fond formal – jocul dintre logic şi empiric nu-i aparţin; sunt reflectări ale Transcendenţei în creatura imperfectă şi pseudoautonomă.

Kant, stăpânit de spirit critic, n-a putut face sinteza raţionalismului şi empirismului, aceasta unitate neputând fi alcătuită la scara lui. De asemenea, formalismul lui, alcătuit din lucrul în sine ca substrat al fenomenelor ce îl indică şi din substanţă ca substrat constant al fenomenelor, această a doua formulare semănând cu inutila formulă panteistă, absurdă chiar, substanţă şi mod, aceste două modalităţi fenomenaliste fiind întemeiate pe relaţiile dintre două vorbe goale, şi lucruri în sine şi substanţă, ne permit să identificăm fenomenalismul cu fenomenismul. După această formulă a fenomenului, lucrul în sine şi schema goală şi insuficientă a categoriilor, faţă de nuanţele nelimitate ale lui Siemel, care motivează apercepţia, distincţia dintre fenomenalism şi fenomenismul pur este nesemnificativă. Fenomenalism? Adaos la fenomen, la jocul senzorial limitativ al reprezentărilor, al termenilor goi de conţinut, substanţă şi lucru în sine. De altfel, fenomenul, la Kant, este necesar şi variabil în acelaşi timp. Este inexplicabilă simultaneitatea termenilor: *aeternitas, necesiâas* şi *phăenomenon* etc. *Et caietera* este amuzant prin vid manifest. Această poziţie a criticismului ne aratră că aceste forme sistemice: criticismul, idealismul şi, în fond, orice sistem, este în afara realului propriu-zis. *Phăenomenon* sau conceptul senzorial al unui obiect. Existenţă senzorială. Fenomenele, întrucât sunt gândite ca obiecte după unitatea categoriilor, se cheamă *phăenomenon. Î*mpărţirea obiectelor în *phăenomena* şi *noumena*, ca şi lumea, în lumea simţurilor şi în lumea intelectului (*mundus sensibilis* şi *mundus intelligibilis*). „Omul este în sine însuşi, pe de o parte fenomen, pe de alta, obiect inteligibil” *Critica raţiunii pure*).

Notă. Ca obiect inteligibil, omul este un subiect autonom, care se poate autocunoaşte, definindu-şi facultăţile cognitive şi putând cunoaşte constructiv lumea

exterioară şi cea interioară, distingându-se de omul empiric. Constructivism, neconcludent sub raportul veracităţii.

Notă. Distincţia între *noumen* – lucru inteligibil şi incognoscibil – fiindcă în gnoseologia kantiană nu există intuiţie intelectuală, ci numai sensibilă, fenomenul fiind senzorial intuibil, nu are sens în singura lume fenomenală. Poate fi un fenomen substrat al altui fenomen? în natură, actualmente, o vorbă goală, la vremea lui, singura unitate reală a lumii, dincolo de care e vid, nu se permite distincţia între *noumefia* şi *phăenomena.* Am spus în alt context Socrate), că conceptele nu sunt unităţi reale ale cunoaşterii, ci forme logice, deschise, opuse ideilor platonice ca unităţi reale şi active Schopenhauer). Omul nu poate crea unităţi reule şi recompune întreguri vii descompuse şi nici sensuri, cum am mai spus, fiind exterior viului, operă a Absolutului Divin Creator, atotcuprinzător şi restaurator, omul fiind supus principiului entropiei. Desigur, miticul, magicul şi raţionalul sunt depăşite de mistic, care exclude minunea, totul izvorând în mod necesar din înţelepciunea divină M. Blondei). Nici tragicul nu are sens în viziunea mistică asupra vieţii şi lumii.

Nu s-a vorbit niciodată de animalismul prezent în imanentismul radical al lui Kant, Ilustrez aceasta cu definiţia kantiană a omului: „Omul este un animal care se poate desăvârşi”. S-a afirmat şi se afirmă autonomia spiritului critic kantian, constructiv în stilul jocului dintre logic şi empiric, fără excesul gnoseologic idealist caracterizai prin *Weltbildung und Weltordnung des geistes.* Idealismul are corespondent estetic în expresionism. În cele ce urmează, voi arăta pseudoautonomia şi pseudoconstructivismul kantian. Natorp a spus că Platon nu evită metaforele. Nici Kant nu le evită: „Ţara intelectului pur este o insulă şi el, prin înseşi natura sa, e închis în graniţe invariabile… Intelectul pur are de a face numai cu obiecte ale existenţei posibile… Tabela categoriilor este un index al tuturor conceptelor

originale ale sintezelor pe care intelectul le cuprinde în sine a priori, pentru aceasta fiind numai un intelect pur. Intelect este prin intermediul unităţii apercepţiei, condiţie apriori a unei determinări continue a tuturor poziţiilor pentru fenomenele din acest timp, prin seria de cauze şi efecte. Intelectul este capacitatea de a lega aprioric şi de a aduce multiformul reprezentărilor date sub unitatea apercepţiei Sachregister, *Critica raţiunii pure).*

Notă. Se poate vorbi de pur şi de autonomie constructivă a spiritului în limitele naturii? Nu. Folosind termenul autonomie, consider că singurul om autonom şi întreg este credinciosul creştin, liber prin robie divină, care nu construieşte, adică nu formulează unităţi conceptuale, ci primeşte de Sus legităţile lumii create. Mai există însă o formulare unde tot natura limitează intelectul. Aşa-zisul intelect pur al lui Kant este definit ca o capacitate autonomă constructivă de concepte, care face posibilă experienţa şi, deci, are caracter transsenzorial. Textul următor limitează senzorial intelectul: „Intelect şi senzorialitate pot determina obiecte în noi numai legate împreună. Dacă le separam, avem intuiţii fără concepte sau concepte fără intuiţii, în ambele cazuri însă reprezentări pe care nu le putem raporta la niciun obiect” *Critica raţiunii pure)*

Notă. Intelectul separat de senzorialiate produce reprezentări pe care nu le putem raporta la niciun obiect. Dezordine psihologică. Nimic în plus. Aceste texte citate de mine, cu toată neclaritatea lor, ne arată că autonomia şi constructivismul kantian sunt iluzorii.

Am examinat criticismul în lumina gândirii dogmatice creştine şi n-am făcut metacritica criticii kantiene, fiindcă n-am vrut să înlocuiesc o concepţie cu alta. Realul creştin nu poate fi exprimat raţional sau intuitiv, fiindcă e primit, nu căutat şi nici discutat, fiind indemonstrabil dogmatic, nu axiomatic *Dieu ou rien* – Sertillange). Adevărul, în acest sens, este mântuitor şi consolator, nu nemântuitor-iluzoriu, produs al subiectului depărtat de Absolut şi muritor, opus omului creştin, integral nemuritor, neancorat aici. Acest

muritor mai ştie că şi atunci când se întreabă, întreabă, caută, nu-şi aparţine. Kant nu poate fi prezentat realist, ca orice filosof sau om de ştiinţă care nu pot trece de la „condiţionat sau necondiţionat”, metoda, „calea omului” Bossuet) neducând la Absolut, fiindcă nu există nici în om nici în natură. Kant a înlocuit credinţa în Dumnezeu cu credinţa în ideal, în această ficţiune a omului. Termenii lui sunt antirealişti, antiplatonico-creştini, degradând ideile platonice la nivelul conceptelor. Intelectul activ kantian seamănă cu cel aristotelic, el considerând categoriile lui ca produse ale judecăţilor sintetice a priori ale intelectului pur, cele zece ale lui Aristotel – părintele teoriei categoriilor – considerându-le empirice. Cum am văzut însă în textele anterioare, senzoriaiitatea kantiană este când restrictivă a intelectului, mărginindu-l empiric, când subordonată lui. Apoi, experienţa este singura care ne prezintă obiecte sub formă de reprezentări, iar imaginaţia şi le închipuie fără să fie prezente, ioc polisemie şi imprecis terminologic. În fond, sistemul e determinat de aceşti doi termeni: *mundus sensibilis* şi *mundus intelligibilis.* Aş vrea însă să spun că în istoria profană nu se poate vorbi de realitatea lumii sensibile şi a celei inteligibile, ambele fiind de aici, supuse transformării, o mişcare spirituală determinată de termenii: variabilitate, opacitate şi vid. Limbaj de om mărginit, care se mişcă prin conceptele categoriei modalităţii: posibilitate – imposibilitate; existenţă – inexistenţă; necesitate – întâmplare *Critica raţiunii pure). Î*năuntrul acestei modalităţi se încadrează omul Renaşterii, al cărui orgoliu antropocentric, înlocuitor al lui Dumnezeu, a fost topit, ca orice titanism iluzoriu de perspectiva morţii şi a infinitului.

Orice antropocentrism este sofistic. Nu se poate explica decât afectiv caracterizarea lui Fichte şi Hegel ca sofişti de către Schopenhauer, în timp ce această caracterizare se potriveşte antropocentrismului kantian, cei doi fiind discipoli ai lui Kant.

Omul de ştiinţă actual se mişcă în cele două lumi – *mundus sensibilis* şi *mundus intelligibilis* – întrebându-se,

întrebând şi cercetând autonom sau primind utilul şi comodul, fără a avea nevoie de modelul imanentist gnoseologic kantian, tratând speculaţiile filosofice cu indeferenţa lui Claude Bernard, care intra în laborator, însoţit de Laplace şi Lavoisier. De altfel, constructivismul teoretic modern are sediul în logica simbolică. Acest om de ştiinţă este stăpânit teoretic, conştient sau inconştient, de termenii: mirare, nevoie, curiozitate, întrebare, cercetare, ipoteză, metodă sau tehnici de cercetare, intuiţienemijlocire, subiect, obiect, experiment, raţionament, soluţie, lege morală, social-istorică, în fond, joc între metafizică şi ştiinţa moravurilor, aporie, eroare; îi poate folosi fără să se întrebe filosofic asupra naturii lor, prin origine, sens şi scop, fiindcă şi pentru un filosof limbajul este un mister. Omul de ştiinţă poate observa, experimenta, matematiza sau descrie pseudoautonom-inexplicativ, mişcându-se util şi comod, ca reflectare a mesajului de Sus şi aporetic sau eronat, adică formulând întrebări fără răspuns, rătăcind sau trăind ca orice om în „orizontul misterului”. *Adecvatio intellectus et reia* Sf. Toma d’Aquino nu trebuie înţeleasă ca definiţie a adevărului, fiindcă adevărul nu poate fi definit, ci primit. El este ceva legat de cauza unică a lui Malebranche, adică de revelaţie.

Câţiva termeni finali, semnificativi pentru imanentismul radical al lui Kant: 1. „Raţiunea, puterea supremă a cunoaşterii, întreaga capacitate superioară a cunoaşterii” *Critica raţiunii pure); 2.* Morala, filosofie a întregii determinări a omului. Morala cuprinde numai legile morale necesare ale unei voinţe libere. Doctrina virtuţilor cumpăneşte aceste legi sub obstacolele sentimentelor. În scrierea *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* a separat morala de religie, constatând oameni nereligioşi mai morali decât cei religioşi” (cât de H. Schmidt). 3. Luminismul. „Eliberarea spiritului de apăsarea prejudecăţilor tradiţionale şi răspândirea opiniilor raţionale”. Kant: ieşirea omului din minoratul său vinovat. Minoratul fiind neputinţa de a se

sluji de propriul intelect, fără tutela altuia. De aceea „îndrăzneşte să gândeşti şi ai curajul folosirii propriului intelect” (cât, de H. Schmidt). Luminismul este tratat în lucrarea *Was ist Aufklärung*. 4. Revoluţia franceză. Se spune că l-a tulburat atât de mult încât i-a deranjat orarul plimbării. Desigur, un asemenea eveniment nu putea lăsa indiferent un imanentist radical ca el. La termenii imanentişti de mai sus trebuie adăugat, fiind foarte potrivit în context, „cultul raţiunii” care ne permite, această *déese raison* a revoluţiei franceze, să-l înmormântăm spiritual în secolul luminilor. Mai adaug două caracterizări: Moses Mendelsohn, „Tu eşti atoatedistrugătorul”, şi Ernst Trölch, „Kant e mort, Toma d’Aquino trăieşte”.